

دروس خارج اصول

سال ۹۵

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:شهیدی پور زنجانی، محمدتقی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی۹۵ /محمد تقی شهیدی پور زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین ما یستفاد من الدلیل العقلی و من الدلیل الشرعی /المسالک فی الحسن و القبح العقلی و إمکان الشکّ فیهما ۹۵/۰۶/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین ما یستفاد من الدلیل العقلی و من الدلیل الشرعی /المسالك فی الحسن و القبح العقلی و إمکان الشکّ فیهما

بحث در مورد مناقشاتی بود که به کلام مرحوم آقای خوئی داشتیم؛

اشکال أوّل:

ایشان فرمودند: هیچگاه علم به ملاک تامّ أحکام شرعیه پیدا نمی کنیم تا از طریق آن حکم شرعی را کشف نمائیم؛ چرا که در هر موردی که علم به مصلحت داشته باشیم، محتمل است که مزاحم به یک مفسده أقوی و یا مساوی باشد که منشأ وجوب نشود و همچنین در هر موردی که علم به مفسده داشته باشیم، محتمل است که مزاحم به یک مصلحت أقوی و یا مساوی باشد که منشأ حرمت نشود، و فقط علم به حسن و قبح عقلی می تواند مورد قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع باشد. و سپس فرمودند: مراد از روایاتی که می فرماید «إنّ دین الله لا یصاب بالعقول» همین معنی است که دین خداوند را با عقل نظری در رابطه با مصالح و مفاسد نمی توان تشخیص داد.

و لکن ما در اشکال به ایشان مواردی را به عنوان نقض مطرح کردیم و إدّعاء کردیم که فی الجمله در برخی از موارد می توان علم به ملاک تامّ پیدا کرده و از طریق آن حکم شرعی را کشف نمود.

و در ادامه عرض می کنیم:

اینچنین روایتی به این مفاد که «إنّ دین الله لا یصاب بالعقول» در کتب روائی ما وجود ندارد، بلکه آنچه هست، عبارت از این است که: «إِنَّ دِینَ اللَّهِ لَا یُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَهِ وَ الْآرَاءِ الْبَاطِلَهِ وَ الْمَقَایِیسِ الْفَاسِدَه» که یعنی با عقول ناقصه و عقول ظنی و تعقّل ناقص نمی توان دین خداوند را کشف نمود، و لکن این نفی إمکان کشف دین با تعقّل کامل نمی کند و إلاّ گاهی تعقّل کامل است که به واسطه آن تشخیص داده می شود که از نظر دین شخص فاسق نمی تواند مرجع مسلمین بشود، که این دیگر عقل ناقص نیست.

ص: ۱

و همچنین در روایت می باشد: «لَیْسَ شَیْ ءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ عَنِ الْقُرْآن»، نه (عن الدین) که ایشان مطرح نموده است، و مراد از این روایت نیز این می باشد که: قرآن را تفسیر به رأی نکنید، همانگونه که در ذیل روایت می فرماید: «إن الآیه ینزل أولها فی شی ء و أوسطها فی شی ء و آخرها فی شی ء»، به همین جهت باید در فهم قرآن رجوع به روایات أهل بیت نمود، و لکن این روایات ارتباطی به این مطلب ندارد که گفته شود: امکان کشف ملاک تامّ نمی باشد تا به واسطه آن حکم شرعی کشف شود.

اشکال دوم:

ایشان فرمودند: نمی توان در حسن و قبح عقلی به نحو شبهه حکمیه شکّ فرض نمود؛ چرا که یا عقل قبح کذب غیر مضرّ را مثلاً کشف می کند که این همان حکم عقل به قبح خواهد بود و یا قبح آن را درک نمی کند که این همان عدم حکم عقل به قبح خواهد بود، بنابراین شکّی در حکم عقل متصوّر نمی باشد.

و لکن پاسخ از این مطلب این است که:

وجدان بهترین شاهد است بر إمکان شکّ در قبح برخی از أفعال و یا شکّ در مرتبه قبح آن بعد از وضوح أصل قبح که آیا این قبح به حدّی است که ترک آن لازم باشد یا خیر؟

مثال: عقل حکم به قبح خیانت در أمانت شخصی که به ما ظلمی مرتکب نمی شود، می کند و لکن حال اگر در زمان لاحق این شخص در حقّ ما شروع به ظلم کردن نمود، در این فرض عقل شکّ در قبح خیانت در أمانت نسبت به او می کند.

ص: ۲

برای اینکه إمکان شکّ در حکم عقل به قبح بیان بشود، باید مبانی مختلف در حسن و قبح عقلی را مطرح نماییم:

مسلک أوّل:

این مسلک جمعی از علماء از جمله مرحوم آقای خوئی می باشد که فرموده اند:

حسن عدل و قبح ظلم در عالم واقع ثبوت دارد و عقل حسن واقعی و قبح واقعی عدل و ظلم را کشف و درک می کند؛ به اینصورت که یک عالمی به نام عالم واقع می باشد که أوسع از عالم وجود است، به این معنی که برخی از أشیاء واقعیت دارند و اگر چه وجود ندارند، مانند امتناع اجتماع نقیضین و عدم عنقاء، حال همچنین است قبح خیانت در أمانت که در خارج وجود ندارد و لکن واقعیتی است که در عالم نفس الأمر ثابت است و عقل آن را درک می کند.

حال طبق این مبنی إمکان شکّ عقل در قبح واضح است:

زیرا ممکن است که عقل برخی از واقعیّت ها را درک نکند، مانند خیانت در أمانت نسبت به شخص ظالم که قبح آن مشکوک می باشد و عقل قبح آن را درک نمی کند و لکن عدم إدراک عقل به معنای إحراز عدم قبح واقعی آن باشد تا با شکّ در وجود واقعی قبح آن تنافی داشته باشد و در نتیجه عدم إدراک به معنای إنتفاء قبح واقعی باشد، و انچه طرف تلازم با حکم شرع می باشد، واقع قبح است که به مرتبه ای است که گفته می شود: «لا ینبغی أن یفعل»، نه درک و علم به قبح.

بلکه حتی اگر قبح به معنای «لا ینبغی أن یفعل» که ما اختیار کردیم نباشد، بلکه به معنای استحقاق عقاب بر آن باشد، که ظاهر کلام آقای خوئی در دراسات اختیار این معنی است، مانند قبح ظلم که یعنی ظالم به جهت ظلم مستحقّ عقاب می باشد، طبق این مبنی و معنی نیز ممکن است که عقل شکّ در استحقاق عقاب بر برخی از أفعال کند: چرا که استحقاق عقاب یعنی عدم قبح عقاب بر این فعل توسّط مولی؛

مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری در درر الفوائد فرموده است:

مولی نمی توانـد عبد را بر إرتکاب ظلم عقاب کند مگر اینکه ظلم بر مولی باشد، به همین جهت اگر عبد ظلمی کرد و لکن نه عاصـی بود و نه متجرّی: عاصی نیست: چرا که هنوز مولی این ظلم را حرام نکرده است، و متجرّی نیست: چرا که عبد این ظلم را با إعتقاد حرمت آن انجام نـداده است، در این فرض مولی نمی توانـد این عبد را به جهت ظلم عقاب کند؛ چرا که ظلمی در مورد مولی نکرده است و فقط ظلم به بندگان کرده است که ارتباطی به مولی ندارد.

و لکن ما در پاسخ از این کلام عرض کردیم:

بالوجـدان مولی حقیقی که مالـک خلق است، می توانـد خلق را به جهت إرتکاب قبائح عقاب کنـد که چرا به یکـدیگر سـتم کرده و یکدیگر را به ناحق به قتل رساندید.

حال اگر شخصـی إدّعاء کنـد که برای من روشن نیست که آیا عقاب مولی نسـبت به ظلم به دیگران در این حال قبیـح است یا قبیح نیست، این شکّ در قبح آن به معنای استحقاق عقاب بر إرتکاب این فعل خواهد بود.

مسلک دوم:

این مسلک صاحب الکفایه در فوائد الأصول در ذیل حاشیه رسائل می باشد:

مراد از حسن و قبح عقلی این است که: اگر یک فعل با قوه عاقله ملائم باشد، حسن خواهد بود و اگر منافر با قوه عاقله باشد به صورتی که این قوه دچار اشمئزاز و تنفّر شود، قبیح خواهد بود.

و در منتقی الأصول نیز همین نظر را تأیید کرده است.

ص: ۴

طبق این نظر نیز شکّ در حسن و قبح متصوّر می باشد:

چرا که أوّلاً: گاهی انسان شک می کند که آیا از این فعل متنفّر هست یا متنفّر نیست، و اگر متنفّر است این تنفّر او به چه مرتبه از شدّت و ضعف می باشد و إلاّ هر تنفّری به معنای قبح نیست، مانند تنفّر از بخل که به معنای قبح آن نمی باشد و برای مثال بخل میزبان در پذیرائی از مهمان اگر چه موجب تنفّر و اشمئزاز است و لکن این فعل او قبیح نیست؛ زیرا که اشمئزاز باید به حدّی برسد که منشأ استحقاق عقاب بشود و یا گفته شود: «لا ینبغی فعله» و میزبان هیچ ظلمی در حقّ مهمان نکرده است که منشأ استحقاق عقاب و یا نهی از آن شود.

ثانیاً: گاه انسان از یک فعلی مشمئز می شود و لکن شکّ می کند قوه عاقله او مشمئز شده است یا قوه ای دیگر از سایر قوای نفس مانند قوّه عاطفه؛ رأفت و عاطفه خود گاه منشأ اشمئزاز می شود، مانند سایر قوا مثل قوه غضبیه و یا شهویه و غیر آن.

مسلک سوم:

این مسلکی است که فلاسفه از جمله بوعلی آن را اختیار کرده اند و مورد پذیرش خواجه طوسی و محقّق اصفهانی نیز قرار گرفته است، و آن عبارت از این است که:

حسن عدل و قبح ظلم از قضایای مشهوره ای است که تطابق علیه آراء العقلاء حفظاً للنظام، پس طبق این مسلک حسن عدل و قبح ظلم از آراء عقلائیه خواهد بود.

البته محقق اصفهانی فرموده است: مراد از حسن و قبح استحقاق و عدم استحقاق عقاب است که این دو مجعول به جعل عقلاء می باشند، نه اینکه مراد از آن دو آنچه موجب کمال نفس و یا نقص در آن می شود و یا مراد ملائمت و منافرت با طبع باشد.

طبق این مسلک نیز می توان در حسن عدل و قبح ظلم شک نمود:

زیرا اگر چه عقلاء حسن عدل و قبح ظلم را جعل نموده اند و لکن به جهت شبهه ای شخص به این جعل عقلاء نرسیده است: چرا که اینچنین نیست که تمام إرتکازات عقلاء و جعل آنان برای همگان واضح باشد. بله، اگر همگان در حسن و قبح فعلی شکّ کنند، این کاشف از عدم جعل عقلائی خواهد بود.

برای مثال ممکن است در همان قبح ظلم نیز شکّ شود که: آیا عقلاء بر هر ظلمی استحقاق عقاب را جعل نموده اند؟، و یا مشابه فرمایش آقای حائری در درر الفوائد آیا عقلاء استحقاق عقاب بر خصوص ظلم بر مولی را جعل نموده اند یا بر هر ظلمی؟

و قبح ظلم به معنای «ینبغی أن لا یفعل» که مساوق با همان معنای ظلم است، واضح است که می تواند مورد شکّ قرار بگیرد و لکن این معنی را محقق اصفهانی اختیار نکرده است.

مسالک دیگری نیز در این مسأله وجود دارد که ما وارد آن بحث نمی شویم و فقط مختار خود را به عنوان مسلک چهارم ذکر می کنیم:

حسن عدل و قبح ظلم به این معنی است که؛ خداوند در انسان فطرتی را ایجاد کرده است که هنگامی که برخی از افعال را تصوّر می کند، این فطرت از آن نهی می کند و می گوید: «لاـ تفعل»، و إلاّـ در عالم واقع چیزی به عنوان «لاـ تفعل» وجود ندارد: چرا که این «لا تفعل» نهی است که أمر انشائی است، بنابراین نیاز به منشیء دارد، حال منشیء آن یا خداوند است، که در اینصورت این قبح ارتباطی به عقل نخواهد داست، و یا منشیء آن عقل است، که در اینصورت گفته می شود: شأن عقل إدراک است، نه إنشاء نهی و أمر، و ملائمت و منافرت شأن عقل نیست، پس منشیء غیر از آن دو می باشد و آن همان فطرتی است که «فطره الله الّتی فطر الناس علیها» و «فألهما فجورها و تقویها»؛

یک خصوصیّتی در خیانت در أمانت است که هنگامی که فطرت انسان آن را تصوّر و درک کرد، می گوید: «لا تفعل» و یک خصوصیّتی در أداء أمانت است که هنگامی که فطرت انسان آن را درک کرد، می گوید: «إفعل».

و لکن گاهی فطرت انسان دچار شکّ در نهی از فعل یا أمر به فعل و حسن و قبح آن می شود؛ حال یا به این جهت که این فطرت مشوب به شبهات شده و خود در پرده إبهام قرار گرفته و مقداری از آن مدفون شده است، که به همین جهت وارد شده است که: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُول »، و یا به این جهت که خصوصیّت این فعل برای فطرت واضح و روشن نیست تا حکم به حسن یا قبح آن کند، بنابراین عدم نهی فطرت از حکم به معنای عدم قبح آن باشد، بلکه محتمل است که (کون هذا الفعل بحیث إذا التفت إلیه الفطره الإنسانیه الغیر المشوبه بالأوهام لنهی عنه) و ممکن است که فطرتی که مشوب به شبهات نشده است، از این فعل نهی کند.

و همچنین گاهی انسان نهی فطرت را درک می کند و با وجدان خود درک می کند که نباید این فعل را انجام دهد و لکن شک می کند که این نهی و این وجدان مربوط به فطرت است یا قوه عاطفی و غیر آن از سایر قوی نفس؟ و اینکه ناهی آیا عقل فطری است و یا مثلاً قوه عقلائی شخص که ناشی از تربیت اجتماعی است که حکم این قوّه تخصیص بردار است، کما در نهی از تصرّف مال غیر به حکم شارع به جواز أکل المارّه.

اشکال سوم:

مرحوم شیخ در نفی شکّ در قبح در شبهات مصداقیه فرمود: (این سمّ اگر معلوم الضرر و یا مظنون الضرر بود، عقل حکم به قبح آن می کند و لکن اگر مشکوک الضرر یا موهوم الضرر بود، عقل حکم به قبح نمی کند، و دیگر فرض دیگری نیست که شکّ عقل تصوّر شود).

و آقای خوئی در اشکال به ایشان فرمود: عقل به نحو قضیه حقیقیه می گوید: (شرب السمّ المضرّ قبیح) و شارع نیز همین حکم کلّی را از عقل أخذ می کند و حکم به حرمت آن می کند، و إلاّ عقل دخالتی در جزئیات نمی کند و همواره حکم عقل به نحو کبروی است.

و لکن این فرمایش ممنوع است؛

زیرا اگر چه صحیح است که حکم عقل به نحو کبروی است و لکن إهمال غیر معقول است: حال اگر به نحو شبهه موضوعیه شکّ شود که این ماهی که در کنار دریا افتاده است، مال الغیر است یا مال مباح، آیا عقل در مورد تصرّف در این مال الغیر المشکوک حکم به قبح تصرّف می کند یا حکم به قبح نمی کند؟! یعنی آیا به نحو کبروی عقل حکم به قبح تصرّف در مال الغیر المشکوک می کند یا خیر؟! و شما إدّعاء نمودید که عقل در حکم به قبح شکّ نمی کند و إهمال در حکم عقل نیز غیر معقول است؛

حال اگر عقل حکم به جواز تصرّف و عدم قبح آن کرد، دانسته می شود که موضوع حکم عقل المال الّذی علم أنّه للغیر می باشد، و حال اشکال می شود که ممکن است که موضوع حکم شرعی که تابع این حکم عقل است، نیز همین باشد: (التصرّف فی المال الّذی علم أنّه للغیر حرام)، که در اینصورت استصحاب در شبهه موضوعیه جاری نخواهد شد: چرا که استصحاب این مال را المعلوم للغیر نمی کند و واقع نیز اثر شرعی ندارد که استصحاب در آن جاری شود و إلاّ لازم می آید که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی بشود که مرحوم شیخ آن را قبول ندارد.

و گاه عقل در موارد شبهه موضوعیه حکم به قبح واقع می کند، بدون دخالت علم در موضوع آن: مانند موردی که شخص قصد پرتاب تیر دارد و لکن شکّ می کند که آیا در مقابل او انسانی است که در اینصورت اگر تیر رها شود، او کشته خواهد شد یا انسانی نیست، که عقل در این مورد حکم به قبح قتل می کند، که دانسته می شود موضوع حکم عقل واقع قتل می باشد، نه واقع معلوم.

و همچنین مانند موردی که شکّ در مهلک بودن این سمّ می شود، عقل حکم به قبح شرب آن می کند؛ چرا که واقع هلاک نفس برای عقل مهمّ است و به همین جهت حکم به قبح شرب این سمّ حتی در فرض شکّ در مهلک بودن آن می کند.

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الشرعی المستفاد من الدلیل العقلی و الدلیل الشرعی /الإشکالات علی جریان الإستصحاب فیما یستفاد من الدلیل العقلی ۹۵/۰۶/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الشرعی المستفاد من الدلیل العقلی و الدلیل الشرعی /الإشکالات علی جریان الإستصحاب فیما یستفاد من الدلیل العقلی

متن تقریر ...

بحث در جریان استصحاب در مواردی بود که حکم شرعی از دلیل عقلی استفاده شده باشد؛

اشکال أوّل:

مرحوم شیخ فرمودند:

حکم عقل واضح است و موضوع آن روشن است، پس شکّ در آن راه ندارد، به همین جهت اگر به حکم عقل گفته شود: «الکذب المضرّ قبیح» و سپس این کذب غیر مضرّ شود، نمی توان گفت: شکّ در قبح آن می باشد، بلکه یا باید عالم به قبح آن باشیم، و اگر عالم نباشیم، علم به عدم قبح حاصل می شود، نه شکّ در آن، بنابراین علم حاصل می شود به ارتفاع حرمت شرعیه ای که تابع این حکم عقلی بود، و احتمال وجود حرمت برای کذب غیر مضرّ احتمال حرمت جدیده است که قابل استصحاب نمی باشد.

ص: ۹

جواب از اشکال:

بر این مطلب اشکالاتی ذکر شده بود؛

مناقشه أوّل:

مرحوم آقای خوئی می فرمایند:

ما قبول داریم که شکّ در حکم عقل معنی ندارد؛

حال ایشان در دراسات می فرماید: (قبح یعنی استحقاق عقاب بر فعل و «الظلم قبیح» یعنی وجود استحقاق عقاب بر ظلم)، و با توجّه به این مطلب در بحوث و مباحث از ایشان در بیان عدم إمکان شکّ در حکم عقل نقل شده است که:

عقل می گوید: استحقاق عقاب بر معلوم الظلم می باشد و در موضوع قبح ظلم که به معنای استحقاق عقاب بر آن است، علم به ظلم أخذ شده است؛ زیرا کسی که کاری می کند که در واقع ظلم است و لکن خود او جاهل به ظلم بودن آن است، به یقین او استحقاق عقاب ندارد، قاعده ملازمه نیز تابع حکم عقل به قبح ظلم به معنای استحقاق عقاب است. بنابراین به مجرّد اینکه شکّ شود که این کذبی که حال غیر مضرّ است، ظلم است یا ظلم نیست، علم به عدم استحقاق عقاب بر آن پیدا می شود، و آن به جهت إنتفاء موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب می باشد، به این معنی که حتّی اگر در واقع نیز این کار ظلم باشد، قبیح نخواهد بود.

و یا برای مثال: خیانت در أمانت نسبت به شخصی که در سابق به ما ظلم و ستم نمی کرد، قبیح بود و لکن او الآن به ما ظلم می کند، حال اگر شکّ شود که خیانت در أمانت او ظلم است تا قبیح باشد یا ظلم نیست تا قبیح نباشد، با توجّه به اینکه در قبح ظلم علم به ظلم أخذ شده است، علم به عدم استحقاق عقاب بر این خیانت پیدا می شود و با این شکّ موضوع قاعده ملازمه رفع می شود.

ص: ۱۰

و لکن به منظر ما این مطلب صحیح نیست:

چرا که أوّلاً: محتمل نیست که موضوع قاعده ملازمه استحقاق عقاب بر ظلم باشد، بلکه موضوع این قاعده نفس ظلم است؛ زیرا خداوند متعال به عنوان شارع حکیم قبیح است که ترخیص در ظلم دهد، یعنی اگر خیانت در أمانت در واقع نسبت به این شخص ظلم باشد، بر شارع ترخیص در إرتکاب آن قبیح است، حال تفاوتی نمی کند که بر إرتکاب این ظلم استحقاق عقاب ثابت باشد یا نباشد.

ثانیاً: به چه دلیل استحقاق عقاب دائر مدار علم به ظلم می باشد؟! گاهی شکّ می شود که فعل ما ظلم است یا ظلم نیست، در این حال احتمال داده می شود که اگر در واقع ظلم باشد، مستحقّ عقاب خواهیم بود، نه اینکه علم به عدم استحقاق عقاب پیدا شود؛

ما در سابق مثالی را برای این مطلب ذکر می کردیم که عبارت بود از اینکه:

میان بزرگان در حکم عقل در موارد شکّ در تکلیف اختلاف است، به اینصورت که برخی قاعده قبح عقاب بلا بیان را پذیرفته اند و برخی قائل به مسلك حقّ الطاعه شده اند، و لکن ما صحّت مسلك برائت عقلیه را إحراز نکردیم و إحتمال صحّت مسلك حقّ الطّاعه را می دهیم، یعنی در این موارد شبهات بدویه با توجّه به اینکه مولی حقیقی است و احتمال داده می شود که این فعلی که انجام می شود، موجب سخط او باشد و فرض عدم وجود برائت شرعیه، برای ما روشن نیست که عقل حکم به لزوم احتیاط و یا به جواز إرتکاب می کند و شكّ در حکم عقل می شود، و لکن در این حال شكّ وجدان ما ایمن از عقاب نیست، بلکه شاید در روز قیامت خداوند متعال ما را مؤاخذه نموده و بفرماید: بر چه اساس شرب تتن نمودید؟ و اگر در پاسخ بگوییم: آقای خوئی بر اساس قبح عقاب شرب تتن می نمود، در پاسخ می گویند: او معتقد به عدم استحقاق عقاب و قبح عقاب بر فعل مشکوك الحکم بود و لکن شما که شاكّ در قبح عقاب بودید، چرا این کار را مرتکب شدید؟!. یعنی در این حال شكّ در استحقاق عقاب بر إرتکاب فعل مشکوك الحکم، اگر مسلك حقّ الطاعه صحیح باشد و در واقع عقاب بر آن قبیح نباشد، این إرتکاب شبهه بدویه تحریمیه ظلم و تضییع حقّ مولی خواهد بود و ما مستحقّ عقاب خواهیم بود، بنابراین صحیح نیست که گفته شود: حال که مسلك حقّ الطاعه إحراز نشده است، پس إرتکاب این فعل مشکوك الحکم معلوم الظلم نیست، بنابراین به طور یقین عقاب ما قبیح است! و به صرف شكّ، عقاب بر این فعل از جانب خداوند متعال قبیح است!

حاصل مطلب اینکه: «قبح» چه به معنای استحقاق عقاب بر فعل باشد و چه به معنای «لا ینبغی أن یفعل» باشد، شکّ در آن معقول است.

مناقشه دوم:

مهمّ مناقشه در مقدمه دوم فرمایش مرحوم شیخ است:

اگر حدوث حکم شرعی به مناط حکم عقلی باشد و بقاء آن به مناط و ملاک دیگری باشد، این موجب تعدّد حکم سابق با حکم لاحق نخواهد بود؛ زیرا تعدّد ملاک موجب تعدّد وجود یا عدم تکلیف نمی شود تا استصحاب إمکان جریان نداشته باشد؛

مثال: تکلیف شخص در سابق به جهت عجز قبیح بود و لکن در حال حاضر او قادر است و لکن محتمل است که همچنان او مکلّف نباشد و لکن به جهت عدم وجود ملاک مُلزِم؛ در این فرض اگر این شخص در واقع مکلّف نباشد، به نظر عرف این عدم تکلیف استمرار همان عدم سابق است.

مثال: شخص آیه سجده را می خواند و به داعی سجده تلاوت به سجده می رود و لکن سجده خود را به داعی دیگری غیر از سجده تلاوت ادامه می دهد، آیا این واقعاً دو سجده می شود؟!

و یا علم می باشد که زید تا ساعت گذشته به جهت پذیرایی از عمرو در خانه بود و حال احتمال بقاء او در خانه و لکن به داعی پذیرایی از خالد داده می شود، آیا به نظر عرف نمی توان استصحاب بقاء وجود سابق را نمود؟! تعدّد داعی که موجب تعدّد وجود نمی شود.

بله، اگر خصوصیّتی که در بقاء رفع شده است، از نظر عرف حیثیّت تقییدیه باشد، استصحاب به جهت عدم وحدت موضوع جاری نخواهد بود و وجود سابق غیر از وجود لاحق خواهد بود، و لکن در مثال کذب، یک خبر واحدی با مضمون واحد می باشد که در سابق به جهت وجود شرایطی کذب مضرّ بود و لکن حال به جهت تغییر شرایط کذب مضرّ نیست، از نظر عرف صحیح است که گفته شود: (این کذب در سابق به جهت مضرّ بودن حرام بود و لکن الآن شکّ می کنیم که این کذب در این حال که دیگر مضرّ نیست، حرام است یا خیر)؛ زیرا به نظر عرف مضرّ بودن حیثیّت تعلیلیه است، نه حیثیت تقییدیه که موجب تعدّد موضوع شود و معروض قبح و حرمت ذات کذب است، بنابراین استصحاب بقاء حرمت این کذب به نحو شبهه حکمیه جاری می شود.

و یا اگر گفته شود: «أکرم زیداً لأنّه عالم» و سپس زید فاسق شود و لکن ما احتمال بدهیم که حدوث عدالت برای لزوم إکرام او در بقاء نیز کافی است، در این حال همان لزوم إکرام زید در سابق محتمل البقاء خواهد بود که استصحاب جاری خواهد بود.

ما مواردی را بحث می کنیم که محتمل است که این وصف در جعل شارع حدوثاً دخیل باشد و بقاء دخیل نباشد و یا أصلاً حدوثاً نیز دخیل نباشد و فقط از باب قدر متیقّن این وصف در حکم أخذ شده است، و أمّا موردی که علم به دخالت این وصف در ثبوت حکم شرعی حدوثاً و بقاءً باشد، خارج از بحث ما خواهد بود: چرا که در این مورد دیگر شکّ در بقاء حکم شرعی نخواهد بود که استصحاب شود و در این فرض میان حکم مستفاد از دلیل عقل و دلیل شرع نیز تفاوتی نمی باشد.

نکته:

محقق اصفهانی در مورد شبهه موضوعیه مانند شکّ در مضرّ بودن شرب سمّ خاصّی در خارج، فرموده است:

اگر شکّ در مضرّ بودن این سمّ شود، شرب این سمّ از مَقسم حسن و قبح خارج می شود؛ چرا که حکم عقل و به تعبیر ایشان حکم عقلاء به حسن به معنای استحقاق ثواب بر عدل و حکم به قبح به معنای استحقاق عقاب بر ظلم می باشد و موضوع این حسن و قبح فعل اختیاری مکلّف است و أمّا فعل غیر اختیاری مانند إرتعاش دست، موضوع حسن و قبح نیست، و فعل اختیاری مکلّف نیز آن فعلی است که از علم صادر شود، یعنی:

اگر گفته شود: (ضرب الیتیم للتأدیب حسن و ضرب الیتیم للتشفّی قبیح)، باید فاعل این ضرب علم پیدا کند به انطباق عنوان «ضرب الیتیم للتأدیب» بر این ضرب، تا این فعل حسن شود و یا علم پیدا کند به انطباق عنوان «ضرب الیتیم للتشفّی» بر این فعل تا این فعل موضوع برای قبح شود. و در مثال شرب السمّ نیز عنوان «شرب السمّ المضرّ» موضوع برای حکم به قبح می باشد، و حال که شکّ در انطباق این عنوان بر این فعل می باشد، این فعل به عنوان شرب السمّ المضرّ از شما به اختیار صادر نشده است، بنابراین موضوع قبح نخواهد بود.

و لکن این مطلب از ایشان عجیب است:

چرا که در اختیاری بودن فعل نه تنها علم شرط نیست، التفات نیز شرط نیست؛

برای مثال قتل خطائی اگر چه قتل عمدی نیست و لکن قتل اختیاری است؛ او به قصد کشتن گنجشک تیری پرتاب کرد و لکن به انسان اصابت کرد و او کشته شد، در حالی که ملتفت به انسان نبود.

و بر فرض که گفته شود: موضوع حسن و قبح فعل صادر عن التفات می باشد و لکن این ارتباطی به این ندارد که علم موضوع برای حسن و قبح باشد، بنابراین این شخصی که احتمال می دهد که این ضرب، مصداق ضرب الیتیم للتأدیب می باشد، ملتفت است و فعل او اختیاری خواهد بود؛ چرا که فعل اختیاری فعلی است که «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل»، نه فعل صادر عن علم و عمد تا نیاز به علم به انطباق عنوان باشد.

ص: ۱۴

اشکال دوم:

اشکال دومی که بر جریان استصحاب در حکم مستفاد از دلیل عقل مطرح می شود، عبارت از این است که:

بازگشت حیثیات حکمیه و تعلیلیه در دلیل عقل به حیثیات تقییدیه و قیود موضوع است: هنگامی که عقل می گوید: «الکذب قبیح فی حال الإضرار»، اگر چه این إضرار به نحو حیثیت تعلیلیه بیان می شود و لکن این حیثیت در حکم عقل بازگشت به قید موضوع است به این صورت که: «الکذب فی حال الإضرار (المضرّ) قبیح»، و شارع نیز که حکم را به تبع حکم عقل جعل می کند، باید حیثیت را در موضوع أخذ کند و بگوید: «الکذب المضرّ حرام». بنابراین حال که این کذب غیر مضرّ شد، موضوع حکم عقل و حکم شرع رفع و تبدّل موضوع می شود، پس دیگر حرمت شرعی استصحاب نخواهد شد.

از این اشکال دو پاسخ داده شده است:

پاسخ أوّل:

در استصحاب مهمّ این نیست که موضوع حکم عقل و یا موضوع جعل شرع چیست، بلکه مهمّ معروض حکم به نظر عرف می باشد، به این معنی که ممکن است که وصفی در حکم عقل و یا شرع حیثیت تقییدیه باشد و لکن چه بسا به نظر عرف بسیط و ساذج معروض حکم نباشد، بلکه حیثیت تعلیلیه باشد؛ برای مثال هنگامی که عقل می گوید: «الکذب المضرّ قبیح»، عرف می گوید: (این کذب تا دیروز قبیح بود و الآن نیز این کذب قبیح است) و این کذب غیر مضرّ امروز را با کذب مضرّ دیروز متّحد و واحد می بیند، و یا برای مثال اگر شارع می فرماید: «الماء المتغیّر نجس»، عرف می گوید: (این آب دیروز متغیّر بود، پس نجس بود، الآن نیز این آب نجس است).

یعنی حتی اگر عقل به نحو حیثیت تقییدیه بگوید: «الخیانه فی حقّ الإنسان غیر الظالم قبیح» و لکن با این حال عرف می گوید: (خیانت در أمانتِ این شخص تا دیروز قبیح بود، الآن نیز خیانت در أمانت او قبیح است).

و حیثیت تقییدیه به نظر عرفی موردی است که عرف این همانی و وحدت را نمی پذیرد، مانند مورد استحاله؛ عرف نمی پذیرد که گفته شود: «هذا الملح کان نجساً حینما کان کلباً و الآن کما کان»، بلکه می گوید: (هذا الملح کان کلباً و الکلب کان نجساً).

پاسخ دوم:

در بحث استصحاب ما به حکم عقل کاری نداریم، بلکه غرض استصحاب حکم شرع است و دلیلی نمی باشد که موضوع حکم شرع همان موضوع حکم عقل طابق النعل بالنعل باشد، بلکه ممکن است موضوع حکم شرع به نحو أوسع قرار داده شده باشد.

و اگر گفته شود: محتمل است إتّحاد موضوع حکم عقل و حکم شرع، بنابراین بقاء موضوع در این مورد شکّ إحراز نمی شود تا استصحاب در حکم شرع جاری شود؛

در پاسخ می گوییم: همانطور که گفته شد، معیار در استصحاب موضوع جعل شارع نیست، بنابراین اگر چه محتمل است که موضوع جعل شارع «الکذب المضرّ قبیح» به نحو حیثیت تقییدیه باشد و لکن همگان قبول دارند که مهمّ در استصحاب معروض حکم به نظر عرف است، و إلاّ ـ در مثال «الماء المتغیّر نجس» نیز محتمل است که عنوان «تغیّر» در موضوع جعل شارع در عالم ثبوت أخذ شده باشد و لکن این مهمّ نیست، بلکه مهمّ این است که از نظر عرف معروض حکم چیست؟ آیا ذات ماء می باشد و یا ماء به وصف کونه متغیّراً.

ص: ۱۶

اشکال سوم:

در منتقی الأصول فرموده اند:

حقّ با مرحوم شیخ می باشد و استصحاب در حکم شرعی مستفاد از دلیل عقلی جاری نمی شود:

چرا که بحث مرحوم شیخ در موردی است که علم می باشد که این کذب بعد از إرتفاع ضرر دیگر ظلم نیست، بنابراین دیگر به طور قطع و یقین به عنوان ظلم حرام نیست و اگر حرام باشد، به عنوان و جهت دیگری خواهد بود؛ چرا که عقل هنگامی که می گوید: «الکذب المضرّ حرام لکونه ظلماً»، با توجّه به اینکه حیثیت تعلیلیه در حکم عقل به حیثیت تقییدیه بازگشت می کند، در حقیقت می گوید: «الظلم قبیح» و کذب مضرّ من باب مصداقیّت برای ظلم قبیح است، و شرع نیز از باب تبعیت از حکم عقل باید بگوید: «الظلم حرام»، بنابراین این کذب غیر مضرّ اگر حرام باشد، از باب مصداقیّت برای ظلم حرام نخواهد بود و حرمت آن از حیث دیگری خواهد بود، در حالی که حرمت سابق از باب ظلم بوده است.

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الشرعی المستفاد من العقل و غیره /الإشکال الثالث إشکال صاحب منتقی الأصول ۹۵/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الشرعی المستفاد من العقل و غیره /الإشکال الثالث: إشکال صاحب منتقی الأصول

متن تقریر :

اشکال سوم:

اشکال سومی که بر جریان استصحاب در مواردی که دلیل حکم شرعی عقل است، مطلبی بود که در منتقی الأصول ذکر شده بود، که فرمودند:

مقصود شیخ عبارت از این است که: هنگامی که عقل می گوید: «الکذب المضرّ قبیح لأنّه ظلم»، موضوع حکم عقل ظلم خواهد بود و آنچه قبیح است، ظلم می باشد و خصوصیّتی برای کذب مضرّ نیست، بلکه آن مصداق ظلم می باشد، پس حال که حکم عقل «الظلم قبیح» است و حکم شرع نیز تابع حکم عقل است، حکم شرع نیز عبارت از این خواهد بود که: «الظلم حرام»، و حال که کذب غیر مضرّ شد، دیگر ظلم نخواهد بود تا حرمت ظلم شامل آن شود، و اگر حرمتی هم داشته باشد، حرمت دیگری خواهد بود، مانند اینکه مولی بگوید: «أکرم زیداً لأنّه عادل» و سپس زید بعد از مدّتی عدالت خود را از دست داده و فاسق شود؛ در این مورد وجوب إکرام در سابق به جهت علم بود و حال زید که فاسق شده است، اگر چه محتمل است که در این حال نیز وجوب إکرام داشته باشد و لکن این وجوب إکرام جدیدی خواهد بود.

ص: ۱۷

المناقشه فی الإشکال:

و لکن به نظر ما این اشکال صحیح نیست:

چرا که أوّلاً: به طور قطع مقصود شیخ این مطلب نیست؛ زیرا ایشان کلام خود را در مواردی تطبیق کرده است که توجیه صاحب منتقی الأصول بر آن تطبیق نمی کند، مانند این موردی که مرحوم شیخ ذکر کرده و فرموده است: در این فرض که شخصی در سابق عاجز بود و به جهت قبح تکلیف عاجز مکلّف نبود و حال او قدرت یافته و قادر شده است، که در این حال اگر چه محتمل است که او همچنان تکلیف نداشته باشد و لکن این عدم تکلیف او اگر هم در این حال قدرت ثابت باشد، عدم جدید خواهد بود که مستند به ملاک دیگری است.

علاوه بر اینکه: چه بسا گاهی شکّ در ظلم بودن فعلی بقاءً شود و اینچنین نیست که در هر موردی که شکّ در بقاء حکم ثابت به دلیل عقلی شود، قطع به عدم ظلم آن فعل حاصل شود، مانند شکّ در ظلم بودن کذب غیر مضرّ و خیانت در أمانت در حقّ شخصی که در حال حاضر به ما ظلم می کند و اگر چه در سابق که ظالم نبود، خیانت در حقّ او ظلم بود.

ثانیاً: به نظر ما قضیه «الظلم قبیح» قاعده عقلیه نیست: چرا که این قضیه ضرورت به شرط محمول است؛ زیرا ظلم معنایی غیر از «ما لا ینبغی فعله» ندارد، پس «الظلم قبیح» یعنی «ما لا ینبغی فعله لا ینبغی فعله» که ضرورت به شرط محمول است، بنابراین اینچنین نیست که حکم عقل به قبح بر روی عنوان ظلم رفته باشد، بلکه حکم عقل بر روی عناوین تفصیلیه می رود و گفته می شود: «الکذب المضرّ قبیح» و «الخیانه قبیح».

ص: ۱۸

و اگر هم گفته شود: «الظلم قبیح» به معنای «الظلم ما لا ینبغی فعله» نمی باشد، بلکه به معنای «الظلم ممّا یستحقّ علیه العقاب» است، این حکم عقل به این معنی طرف ملازمه با حکم شرع نیست، بلکه نفس ظلم بودن فعل طرف ملازمه با حرمت شرعیه است، خواه این فعل موجب استحقاق عقاب باشد یا نباشد.

حال با غمض عین از این مطلب و پذیرش اینکه «الظلم قبیح» یک قاعده عقلیه است که عنوان ظلم موضوع برای حکم عقل به قبح می باشد، می گوییم که: هنگامی که کذب مضرّ از حالت مضرّ بودن خارج شد و فرض علم به عدم ظلم بودن آن نیز می شود، در این حال نیز استصحاب حرمت شرعیه آن را می توان جاری نمود؛

چرا که مهمّ در جریان استصحاب این مطلب است که دانسته شود معروض حرمت چیست، و إلاّ نه موضوع حکم عقل مهمّ است و نه موضوع جعل شارع. بله، اگر مقصود استصحاب جعل باشد، موضوع جعل شارع مهمّ خواهد بود و لکن ما شکّ در نسخ نداریم تا استصحاب جعل نماییم، بلکه مقصود ما در مقام استصحاب مجعول است: یعنی حکم این کذب را که در سابق مضرّ بود و الآن مضرّ نیست، به عنوان وصف این کذب لحاظ می کنیم و می گوییم: (این کذب در سابق این وصف حرمت را داشت و الآن نیز همچنان این وصف حرمت را دارد)، و این مطلب عرفی است، بلکه حتی اگر شارع بفرماید: «الظلم حرام» عرف معروض حرمت را کذب می بیند که مصداق ظلم است و می گوید: (این کذب تا دیروز که مضرّ بود، شرعاً حرام بود، چرا که ظلم بود)، و هر چه به عرف گفته می شود که شارع در جعل خود عنوان «الظلم» را أخذ کرده است، او می گوید: (حتی طبق این فرض نیز این کذب دیروز ظلم بود، پس این کذب حرام بود، حال نیز این کذب حرام است)، و موضوع حرمت را ذات کذب می بیند. بلکه مطلب حتی در متعلّق حکم نیز همین است که لازم نیست که قیودی که در جعل شارع در متعلّق أخذ شده است، در حال استصحاب نیز لحاظ شود، بلکه باید نگاه شود که معروض حرمت به نظر عرف چیست، یعنی آیا عرف صحیح می داند که گفته شود: (این کذب در سابق حرام بود) یا صحیح نمی داند، و به طور قطع عرف این مطلب را صحیح می داند. بنابراین شکّی در بقاء موضوع که به نظر عرف همان معروض حکم است، نمی باشد، بلکه قطع به بقاء موضوع می باشد و از این جهت مشکلی در جریان استصحاب وجود ندارد.

بله، گـاه علم می باشـد که این قیـد حـدوثاً و بقـاءً در حکم دخیل است، یعنی می دانیم که شارع قیـد «الظلم» را در جعل خود «الظلم حرام» حـدوثاً و بقـاءً أخـذ کرده است و به این جهت کـذب مضـرّ حرام شـده است، و یـا می دانیم شـارع قیـد «الکـذب المضـرّ» را حدوثاً و بقاءً در جعل خود «الکذب المضـرّ حرام» أخذ کرده است، که در این فرض با إرتفاع خصوصـیّت ظلم و یا خصوصیّت مضریّت دیگر استصحاب جاری نمی شود و لکن اشکال در عدم بقاء موضوع یا إحراز بقاء آن نیست، بلکه مشکل علم به إرتفـاع حکم می باشـد و عـدم شکّ در إرتفاع آن می باشـد، به همین جهت گفته می شود: (این کـذب تا دیروز حرام بود؛ چرا که شارع فرموده بود: «الکـذب المضـرّ حرام»، و لکن امروز این کـذب حرام نیست؛ چرا که دیگر مضـرّ نیست)؛ یعنی علم به بقاء موضوع (معروض به نظر عرف) می باشد و لکن به جهت علم به إر تفاع حکم استصحاب جاری نمی شود.

و لکن در مقـام علم به این مطلب (أخـذ قیـد ظلم و یـا مضـریّت در حکم به حرمت حـدوثاً و بقاءً) نمی باشـد؛ چرا که محتمل است شارع فرموده باشـد: «الکذب حرام»، (نه الظلم حرام)، و اینکه حکم عقل (الظلم قبیح) می باشد و تلازم میان حکم عقل و حکم شـرع وجود دارد، به این معنی نیست که شارع نیز باید بگوید: (الظلم حرام)، بلکه تلازم به این معنی است که شـرع نمی توانـد از حکم عقل تخلّف کنـد و ترخیص در ظلم بدهـد، بلکه شـرع باید در عمل ظلم و مصادیق آن را تحریم کند و لکن به هر عنوانی که بخواهـد و اگر چه به عنوان تفصـیلیه آن، به این صورت که بگوید: «الخیانه حرام» و «الکذب حرام» که با تحریم این عناوین تفصـیلیه عملاً ظلم را نیز تحریم نموده است. حال با وجود این احتمال گفته می شود: شایـد این کذب که در سابق در حال مضـریّت حرام بود، به عنوان «الکذب حرام» تحریم شده باشد، که این احتمال با توجّه به این که علم به بقاء موضوع از نظر عرفی می باشد، در شکّ در بقاء حکم کافی است، پس استصحاب جاری می شود.

حال با توجّه به این توضیح تفاوت این مثال با مثال «أکرم زیداً لأنّه عادل» واضح می شود: در این مثال أخیر می دانیم که زید به عنوان «أنّه عادل» واجب الإکرام شده است و حال او امروز فاسق می باشد، پس علم به إرتفاع آن حکم سابق حاصل می شود، نه اینکه «زید عادل» معروض حکم بوده باشد و با فسق زید موضوع متبدّل شود، بلکه معروض ذات زید است که امروز هم باقی است و لکن دیگر شکّ در بقاء حکم سابق نمی باشد تا استصحاب جاری شود.

و لکن حال در همین مثال اگر محتمل باشد که شارع به نحو مطلق گفته است: «أکرم زیداً»، در اینصورت با فسق زید شکّ در بقاء حکم شده و استصحاب جاری می شود.

و أوضح از مثال کذبی که إضرار آن زائل شده است، مثال خیانت در أمانت نسبت به کسی است که در سابق ظالم نبود و امروز ظالم شده است، که قید «ظالم» قید موضوع است و لکن از نظر عرف معروض حرمت باقی است.

بلکه آن خصوصیّت زائله اگر قید فعل هم باشد، مانند کذب که نمی دانیم شارع گفته است: «الکذب حرام لکونه مضرّاً – إذا کان مضرّاً» و یا گفته است: «الکذب حرام»، از آن جهت که در هر دو فرض معروض حرمت ذات کذب است، شکّ در بقاء موضوع نمی باشد و فقط به جهت إحتمال وجه دوم شکّ در بقاء حکم می شود که (این کذب تا دیروز حرام بود، شاید امروز هم حرام باشد)، که در اینصورت استصحاب جاری خواهد بود.

بله، طبق مبنای افرادی مانند مرحوم آقای خوئی که استصحاب در أحکام إنحلالیه را جاری نمی دانند، آن فرد از کذب که تا دیروز مصداق ظلم بود، آن حرام بود و لکن این کذب که غیر مضرّ است، فرد جدید از کذب است، که اگر هم حرام باشد، حرمت آن حرمت جدیدی خواهد بود، همانگونه که در مثال وطی حائض نیز طبق این مبنی در فرض حرمت وطی بعد از إنقطاع دم، این حرمت فرد جدیدی غیر از حرمت ثابت قبل از إنقطاع دم می باشد، و لکن این مطلب ارتباطی به این تفصیل میان دلیل عقل و دلیل شرع ندارد و اگر این حکم شرع مستفاد از دلیل شرعی هم باشد، این اشکال جاری است.

ص: ۲۱

علاوه بر اینکه به نظر ما این مبنی نا تمام است و إنحلالی بودن جعل مانع از استصحاب نمی باشد.

نکته:

مرحوم سید یزدی در حاشیه رسائل فرموده است:

به نظر ما اشکال مرحوم شیخ نباید اختصاص به حکم عقل به حسن و قبح داشته باشد، بلکه اگر این اشکال صحیح باشد، در حکم شرعی ثابت به عقل نظری نیز صحیح خواهد بود:برای مثال: در سابق چون این نماز نهی داشت، پس به جهت إمتناع إجتماع أمر و نهی، أمر نداشت، حال این نماز دیگر نهی ندارد و شکّ در وجود أمر می باشد: در این فرض نمی توان استصحاب عدم أمر سابق را جاری نمود؛ چرا که عدم أمر سابق به ملاک امتناع اجتماع أمر و نهی بود، و عدم أمر در این حال که نهیی وجود ندارد، به ملاک دیگری خواهد بود، بنابراین عدم جدیدی غیر از عدم سابق می باشد.

و لکن این مطلب صحیح نیست و مقصود مرحوم شیخ نیز این نمی باشد:

چرا که مقصود شیخ این است که: ملاک حکم شرعی که منشأ آن حسن و قبح عقلی است، موجب می شود که این شخص بعد از رفع عجز و قدرت یافتن، موضوع جدیدی شود، که در این حال عدم تکلیف او نیز یک عدم تکلیف دیگر خواهد بود؛ زیرا ملاک دیگری پیدا کرده است. و لکن در بحث عقل نظری بحث ملاک نیست، بلکه بحث این است که: راه علم ما به اینکه این نماز أمر نداشت و کاشف إثباتی از آن ، عبارت از این بود که عقل نظری می گفت: (این نماز نهی دارد و اجتماع أمر و نهی محال است)، و لکن ملاک عدم أمر در این حالِ وجود نهی چیست؟، این را عقل نظری بیان نکرد، بلکه وجود نهی و إمتناع إجتماع أمر و نهی کاشف اثباتی عدم أمر می باشند، نه ملاک ثبوتی عدم أمر.

این تمام کلام در این تفصیل دوم مرحوم شیخ بود.

التفصیل بین الأحکام التکلیفیه و الأحکام الوضعیه

حال بحث واقع می شود در تفصیل میان أحکام تکلیفیه و أحکام وضعیه:

این تفصیل از فاضل تونی نقل شده است که محقق عراقی نقل می کند که ایشان فرموده است: (حکم وضعی قابل استصحاب نیست؛ چرا که مجعول شرعی نیست، بلکه مجعول شرعی حکم تکلیفی است و حکم وضعی از آن انتزاع می شود).

و لکن ما این مطلب را در کلام فاضل تونی در کتاب الوافیه که مرحوم شیخ نیز آن را نقل کرده است نیافتیم، بلکه مفاد کلام ایشان این است که: هر موردی که شکّ در بقاء حکم بود، استصحاب حکم جاری می شود؛ چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی.

و لکن کسانی از متأخّرین می باشند که به این تفصیل ملتزم شده اند:

چرا که حکم وضعی مجعول استقلالی نیست، بلکه مجعول بالإنتزاع است و با توجّه به اینکه استصحاب مستصحب را جعل استقلالی می کند، مانند استصحاب ملکیّت که موجب جعل ملکیّت بالإستقلال می باشد، استصحاب در حکم وضعی جاری نمی شود.

حقیقه الحکم الوضعی

حال در بررسی صحّت این تفصیل، ابتدا باید حقیقت حکم وضعی را بررسی نمود؛

مرحوم شیخ فرموده است:

حکم وضعی مجعول بالإستقلال نیست و همواره به تبع حکم تکلیفی جعل می شود، مانند «ملکیّت»؛ به این معنی که بعد از اینکه بایع کتاب خود را به مبلغی به مشتری می فروشد، شارع ثبوتاً نمی گوید: «أنت مالك للثمن و هو مالك للمثمن» و اگر چه إثباتاً ممکن است این مطلب را بگوید، بلکه در این حال شارع باید بفرماید: (یجوز التصرف للبایع فی الثمن و یجوز التصرف للمشتری فی المثمن) و سپس بگوید: (لا یجوز التصرّف لغیر البایع فی الثمن و لا یجوز التصرّف لغیر المشتری فی المثمن)، که از این حکم تکلیفی ملکیّت إنتزاع می شود. و همچنین است زوجیّت که آن نیز از جواز استمتاع انتزاع می شود.

حال وجه این کلام شیخ چیست؟

شاید مقصود ایشان این است که: جعل حکم وضعی لغو است؛ چرا که یا شارع آن أحکام تکلیفی را جعل می کند، که در اینصورت حکم وضعی از آن إنتزاع می شود و دیگر نیاز به جعل مستقلّ ندارد، و اگر آن أحکام تکلیفی را جعل نکند، جعل این أحکام وضعی ثمری نخواهد داشت و لغو خواهد بود.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است:

به نظر ما أحکام وضعیه سه قسم است:

قسم أوّل: أحکامی که نه مجعول بالإستقلال است و نه مجعول بالتبع؛

و آن عبارت است از سببیه الشیء للتکلیف و شرطیّه الشیء للتکلیف و مانعیه الشیء للتکلیف؛ الأوّل مثل سببیه الزلزله لوجوب صلاه الآیات، و الثانی مثل شرطیه دخول الوقت لوجوب الصلاه، و الثالث مثل مانعیه الحیض لوجوبها.

قسم دوم: أحکامی که مجعول بالإنتزاع و بالتبع می باشند؛

و آن عبارت است از جزئیه الشیء و شرطیته و مانعیته للواجب: برای مثال در مورد سوره که جزء نماز می باشد، ابتدا باید شارع أمر به نماز با سوره کند تا از آن جزئیت سوره للواجب إنتزاع شود.

قسم سوم: أحکامی که هم جعل إستقلالی آن ممکن است و هم جعل تبعی آن؛

و آن عبارت است از سایر أحکام وضعیه، مانند ملکیّت و زوجیّت و ولایت. و لکن ظاهر أدلّه این است که این قسم جعل مستقلّ شده است: «فإذا قالت نعم فهی زوجتک»، و یا «إنی جعلته علیکم قاضیاً - جعلته ولیّاً».

بنابراین صاحب کفایه فرمایش مرحوم شیخ را فقط در قسم دوم پذیرفته است.

مرحوم صاحب کفایه در مورد قسم أوّل می فرماید:

سببیّت زلزله برای وجوب نماز آیات در رتبه مقدّمه بر وجوب نماز آیات است: زیرا ابتدا باید زلزله برای وجوب نماز آیات سببیّت داشته باشد تا شارع بتواند بگوید: «تجب الصلاه الآیات عند الزلزله» و إلّا اگر رابطه ای میان وجوب صلاه آیات و زلزله نباشد، پس چرا شارع صلاه الآیات را در این حال واجب نمود؟ (و إلّا لأثّر کلّ شیء فی کلّ شیء). و حال که رتبه سببیّت زلزله مقدّم بر رتبه جعل وجوب صلاه آیات می باشد، محال است که این سببیّت در رتبه متأخّره از وجوب نماز آیات إنتزاع شود.

بله، قبول داریم که سببیّت زلزله مجعول تکوینی بالعرض خداوند (نه شارع) به واسطه جعل تکوینی خود زلزله می باشد؛ یعنی هنگامی که خداوند زلزله را در فلان شهر إیجاد تکوینی می کند، با این إیجاد سببیّت زلزله برای وجوب نماز نیز إیجاد بالعرض می شود، مانند سببیّه النار للحراره که مجعول تکوینی بالعرض خداوند می باشد که با إیجاد آتش، حراره نیز بالعرض إیجاد خواهد شد.

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی /کلام صاحب الکفایه و الإشکال علیه ۹۵/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی /کلام صاحب الکفایه و الإشکال علیه

بحث در حقیقت أحکام وضعیه واقع شد:

مرحوم صاحب کفایه فرمودند:

أحکام وضعیه سه قسم می باشند:

قسم أوّل: أحکام وضعیه ای که قابل جعل شرعی نمی باشند، نه استقلالاً و نه تبعاً، و این مانند سببیه الشیء یا شرطیه الشیء یا مانعیه الشیء للتکلیف می باشد؛ چرا که سببیه زلزله برای وجوب نماز آیات باید سببیّه تکوینیه باشد و سببیّت إعتباریه نخواهد بود.

ص: ۲۵

توضیح فرمایش ایشان در این قسم عبارت از این است که:

طبق مسلک عدلیه تکالیف ناشی از مصالح و مفاسد در متعلّقات آن می باشد؛ وجوب نماز آیات در مورد زلزله نمی تواند یک حکم جزاف و بدون ملاک باشد، و یا نمی تواند که ملاک وجوب نماز آیات مطلق باشد و مشروط به زلزله نباشد و لکن شارع آن را مشروط زلزله کند! بنابراین باید یک رابطه تکوینیه میان زلزله و وجوب نماز آیات باشد و آن به این صورت است که زلزله در إتّصاف نماز آیات به ملاک دخیل است و إلّا حکم به وجوب نماز آیات عقیب زلزله حکم جزاف خواهد بود، نه حکمی که تابع ملاک است.

پس بـا توجّه به این مطلب دانسـته می شود که: وجوب نمـاز آیات عقیب زلزله متفرّع بر سـببیه زلزله در وجوب نماز آیات می باشـد، یعنی متفرّع بر وجود یـک رابطه و علاـقه تکوینیه میـان زلزله و این وجوب است که به تبع این رابطه شـارع وجوب نماز آیات را عقیب زلزله جعل می کند، و حال که وجوب تابع و فرع سببیّت زلزله نسبت به آن می باشد، محال است که منشأ برای این سـببیّت باشـد؛ چرا که دور لازم می آیـد (همانگونه که ایشان در حاشـیه رسائل اینگونه تعبیر کرده انـد)؛ زیرا وجوب نماز آیـات متوقّـف بر سـببیه زلزله برای این وجـوب می باشـد، حـال اگر سـببیه نیز متوقّـف بر وجوب و به تبع آن باشـد، دور لاـزم خواهد آمد.

این توضـیح و بیـان جعـل بالتبع سـببیه زلزله برای وجوب نماز آیات را نفی می کنـد و لکن با توجّه به نکته ای که در این بیان ذکر شد، اسـتحاله جعل بالإسـتقلال سـببیه نیز استفاده می شود: زیرا در این بیان گفته شد: (وجوب نماز آیات عقیب زلزله فرع بر وجود یک علاقه و رابطه تکوینیه میان زلزله و وجوب می باشد که نام آن سـببیّه زلزله برای وجوب نماز آیات است)، که از این مطلب استفاده می شود که سببیّه زلزله سببیّت تکوینی است، پس حتی قابل جعل و إعتبار بالإستقلال نیز نخواهد بود.

ص: ۲۶

در مقام قبل از بیان اشکالات مطرح شده بر این کلام صاحب کفایه، دو نکته را متذکّر می شویم:

نکته أوّل:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

(تفاوت ماهوی میان سبب التکلیف و شرط التکلیف نیست)؛ گویا که مقصود ایشان این است که نباید صاحب کفایه اینچنین تعبیر می کرد: (سببیه السبب للتکلیف و شرطیه الشرط للتکلیف)؛ چرا که این در حقیقت تکرار می باشد.

بله، اصطلاحی میان علماء در قید وجودی حکم می باشد که: قید وجودی حکم در باب تکالیف، به «شرط» نامگذاری شده است، و قید وجودی حکم در در باب وضعیات مانند عقود و إیقاعات، به «سبب» نامگذاری شده است، و به همین جهت در باب وضعیات گفته می شود: «عقد البیع سبب الملکیّه» و «عقد النکاح سبب الزوجیه» می باشد، و لکن در باب تکالیف گفته می شود: «الزلزله شرط لوجوب صلاه الآیات» و «زوال الشمس شرط لوجوب صلاه الزوال»، و این فقط یک إختلاف اصطلاحی و تفاوت در تعبیر است، نه إختلاف ماهوی. و لکن در قید عدمیِ حکم اصطلاح واحد است، که از آن تعبیر به مانع می شود، چه در باب تکالیف و چه در باب عقود و إیقاعات.

نظر استاد:

به نظر ما اگر چه این مطلب صحیح است که تفاوت میان «سبب» و «شرط» تفاوت در اصطلاح و تعبیر است، و لکن ظاهر این است که وجه این اختلاف در اصطلاح عبارت از این می باشد که:

آنچه از نظر عرفی موضوع أصلی تکلیف و مقتضی تحقّق تکلیف می باشد، بر آن عنوان «سبب» اطلاق می شود، و لکن آنچه قید جانبی است و موضوع أصلی نیست، به آن «شرط» گفته می شود؛ یعنی گویا عقد بیع نسبت به ملکیّت مانند آتش برای حرارت می باشد که سبب آن است، و لکن علم به عوضین که یک قید جانبی است، شرط می باشد.

بنـابراین این مطلب که عنوان «شـرط» فقـط در باب تکالیف و عنوان «سـبب» فقط در باب وضـعیّات اسـتفاده می شود، صـحیح نیست، بلکه علماء هر دو عنوان را در هر دو باب اطلاق می کننـد: ماننـد إرث که از آن جهت که موضوع أصـلی است، سـبب ملکیّت وارث است و لکن اسلام وارث که قید جانبی است، شرط برای ملکیّت اوست.

نکته دوم:

در حاشیه مرحوم مشکینی بحثی در رابطه با کلام صاحب کفایه مطرح شده است:

صاحب کفایه در مورد سببیّه السبب فرمودند: (سببیه زلزله برای وجوب نماز آیات مثلاً در رتبه سابقه بر وجوب نماز آیات می باشد، بنابراین از وجوب نماز آیات إنتزاع نمی شود تا مجعول بالتبع برای جعل وجوب نماز آیات باشد)؛

این تعبیر ایشـان موهِم این مطلب است که: (مـانعیّه الحیض نیز از آن جهت که در ملاـک تکوینـاً دخیل است و تا ملاک تمام نشود، شـارع جعـل وجوب نمی کنـد، در رتبه بر جعـل وجوب نمـاز مقـدّم می باشـد، بنابراین این مانعیّت از جعل وجوب نماز إنتزاع نمی شود تا مجعول بالتبع برای جعل وجوب نماز باشد)، و اگر مراد مرحوم صاحب کفایه این مطلب باشد، بر آن اشکال می شود که: أصـلاً معقول نیست که مـانعیّه الحیض از وجوب نمـاز إنتزاع شود تـا بـا إشـکال دور این إنتزاع نفی شود؛ چرا که وجـوب نمـاز در حـقّ دیگران است، نه در حقّ حـائض و معنی نـدارد که این وجوب نمـاز در حقّ دیگران منشـأ إنـتزاع مـانعیه الحیض در حق حـائض شود! بنـابراین اگر مـانعیه الحیض أمر إنتزاعی باشـد، منتزع از عـدم وجوب نمـاز در حال حیض خواهد بود، نه از وجوب نمـاز، پس محـذور دور در مقـام وجود نـدارد: مانعیه الحیض متأخّر از عـدم وجوب نماز و متقـدّم بر وجوب نماز می باشد.

سپس محقق مشکینی برای دفع این اشکال به ظاهر کلام صاحب کفایه فرموده است:

مقصود صاحب کفایه این است که:

اگر مانعیه الحیض از عدم وجوب الصلاه در حقّ حائض منتزع شده باشد، این مانعیه الحیض در رتبه از عدم وجوب الصلاه متأخّر خواهد بود و با توجّه به اینکه نقیضان در رتبه واحده می باشند و نقیض هر شیئی در رتبه همان شیء می باشد و متأخّر از هر یک متأخّر از نقیض دیگر نیز خواهد بود، این مانعیه الحیض از وجوب الصلاه نیز که نقیض عدم وجوب الصلاه است، متأخّر خواهد بود، و این مستلزم دور است: زیرا این مانعیّت در رتبه متقدّمه بر وجوب می باشد: چرا که با توجّه به اینکه مانعیّه الحیض وجوب را منع کرد و مانع آن شد، وجوب نماز متوقّف بر عدم حیض می باشد، و اگر مانعیّه الحیض نیز متوقّف بر وجوب نماز باشد، دور لازم می آید.

و لکن در تعلیقه مباحث الأصول گفته شده است:

مقصود صاحب کفایه نفی إمکان إنتزاع مانعیّت از عدم الوجوب است؛ یعنی شرطیّت از وجوب الصلاه عند الشرط و مانعیّت از عدم الوجوب عند المانع إنتزاع می شود، که این مطلب مستلزم دور است: زیرا مانعیّت که أمر تکوینی است و در رتبه سابقه بر جعل حکم می باشد، إنتزاع آن از عدم وجوب نماز بر حائض نامعقول است.

به نظر ما در تبیین کلام صاحب کفایه نیازی به این دو توجیه نمی باشد:

زیرا مقصود صاحب کفایه عبارت از این است که:

تقیید شارع چه به قید وجودی (مانند تقیید وجوب نماز به دخول وقت) و چه به قید عدمی (مانند تقیید وجوب نماز به عدم الحیض) یک أمر وجودی است و اگر چه خود قید مثل عدم الحیض أمر عدمی باشد، بنابراین صحیح نیست که مانعیّت از تقیّد وجوب نماز به عدم الحیض (یا جعل وجوب نماز مقیّداً بعدم الحیض) إنتزاع شود؛ زیرا تقیّد وجوب نماز به عدم الحیض تابع ملاک است و عدم الحیض نیز دخل تکوینی در ملاک دارد، بنابراین تقیّد الوجوب تابع مانعیّت و متفرّع بر مانعیّت است و اگر مانعیّه الحیض نیز متوقّف بر این تقیّد باشد، دور لازم خواهد آمد.

حال بر این کلام صاحب کفایه در قسم أوّل اشکالاتی متوجّه شده است:

اشکال أوّل:

محقق اصفهانی فرموده است:

آنچه وجوب نماز بر آن توقف دارد، ذات سبب است، نه وصف سببیّه آن؛ وصف سببیّه زلزله برای وجوب نماز آیات مهمّ نیست، بلکه وجوب نماز آیات متوقّف بر وجود ذات زلزله است، همانگونه که حرارت توقّف بر ذات وجود نار دارد، نه وصف سببیّه نار. پس با این بیان اشکال دور رفع می شود: چرا که وصف سببیّه از وجوب نماز آیات عند الزلزله إنتزاع می شود و متأخّر از آن است و آنچه متقدّم بر وجوب نماز آیات می باشد، ذات زلزله است، نه وصف سببیّه آن.

سپس ایشان فرموده است:

این کلام صاحب کفایه یک اشکال اصطلاحی نیز دارد؛

ایشان در مورد قسم أوّل تعبیر می کنید: «لیس بمجعول إستقلالاً و لا تبعاً»، و در مورد قسم دوم مثل جزئیّه الشیء للمکلّف به می فرماید: «مجعول تبعاً، لا ـ استقلالاً»، در حالی که تعبیر به جعل تبعی صحیح نیست: چرا که جعل تبعی جعل حقیقی است، مانند جعل وجوب مقدّمه که تابع جعل وجوب ذی المقدّمه است، به این معنی که شارع واقعاً وجوب مقدّمه را جعل می کند و لکن به تبع وجوب ذی المقدّمه؛ یعنی در جعل تبعی دو جعل می باشد، همانگونه که انسان همسایه را دعوت می کند و به تبع او مهمانِ همسایه را نیز دعوت می کند که این مهمان نیز واقعاً دعوت شده است و لکن بالتبع، در حالی که مراد شما در مورد قسم أوّل و دوّم این نیست و واقع مطلب نیز خلاف این مطلب است؛

زیرا در قسم دوم شرطیه الشیء للمکلّف به مانند الطهاره برای الصلاه که به نظر مرحوم صاحب کفایه مجعول بالتبع می باشد، أصلًا جعل حقیقی به آن تعلّق نگرفته است و شارع بیش از یک جعل ندارد که آن هم جعل وجوب الصلاه مقیّداً بالطهاره می باشد که از آن شرطیه طهارت إنتزاع می شود، نه اینکه جعلی بالتبع به شرطیه طهارت تعلّق گرفته باشد؛ چرا که جعل تبعی برای شرطیّه محال است: زیرا به مجرّد جعل أوّل «صلّ مع الطهاره» این شرطیه طهارت حاصل می شود و جعل شرطیه برای آن تحصیل حاصل خواهد بود.

بنابراین تعبیر صحیح این است که در مورد قسم أوّل گفته شود: «لیس بمجعول لا- إستقلالاً و لا- إنتزاعاً» و در مورد قسم دوم گفته شود: «مجعول بالإنتزاع ، لا بالإستقلال»؛ چرا که جعل بالإنتزاع جعل حقیقی نیست.

نظر استاد:

به نظر ما نیز این اشکال دوم محقّق اصفهانی تمام است، بلکه در کلمات مرحوم صاحب کفایه تهافت می باشد: زیرا ایشان در مورد قسم سوم می فرماید: (ما یمکن فیه الجعل إستقلالاً بإنشائه و تبعاً للتکلیف بکونه منشأ لإنتزاعه، و إن کان الصحیح إنتزاعه من إنشائه و جعله)، و لکن در مورد قسم أوّل می فرماید: (ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل تشریعاً أصلًا، لا إستقلالاً و لا تبعاً، و إن کان مجعولاً تکویناً عرضاً بعین جعل موضوعه کذلک)، در حالی که در این مورد نیز باید گفته شود که: «إنّه یوجد بالإنتزاع» همانگونه که إیجاد فوقیّت به إیجاد منشأ إنتزاع آن می باشد، نه إیجاد بالعرض و المجاز: زیرا با إیجاد منشأ إنتزاع، فوقیّت به وجود این منشأ إنتزاع وجود حقیقی پیدا می کند، پس فوقیّت موجود إنتزاعی است، نه موجود مجازی.

ص: ۳۱

و لکن أصل اشکال محقّق اصفهانی که میان ذات سبب و وصف سببیّه آن تفاوت قائل شد، تمام نیست.

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الأحکام الوضعیه و الأحکام التکلیفیه /کلام صاحب الکفایه فی القسم الأوّل و الإشکال علیه. ۹۵/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الأحکام الوضعیه و الأحکام التکلیفیه /کلام صاحب الکفایه فی القسم الأوّل و الإشکال علیه.

بحث در مورد اشکالاتی بود که بر کلام صاحب کفایه در قسم أوّل از أحکام وضعیه مطرح شده است:

اشکال أوّل:

محقق اصفهانی فرموده است:

تکلیف از ذات سبب متأخّر است، نه از سببیه آن، بنابراین دوری لازم نمی آید؛ یعنی همانگونه که در أمور تکوینیه إحتراق القطنه یا حرارت متأخّر از ذات وجود نار است، نه از سببیه آن للإحتراق أو الحراره، وجوب نماز آیات نیز از ذات زلزله تأخّر دارد، نه از سببیه آن، و سببیه الزلزله لوجوب صلاه الآیات متأخّر از خود وجوب صلاه الآیات عند الزلزله می باشد.

علاوه بر اینکه شما در تعبیر مسامحه نمودید:

بحث در این است که آیا سببیه مجعول بالإنتزاع است که منشأ إنتزاع آن وجوب نماز عقیب زلزله می باشد، یا مجعول بالإنتزاع نیست، که مرحوم شیخ سببیّت را مجعول بالإنتزاع می داند و لکن شما آن را مجعول تکوینی به جعل بالعرض به واسطه جعل ذات سبب می دانید، نه اینکه اختلاف در این باشد که سببیّت مجعول بالتبع و یا مجعول بالعرض می باشد یا نه، بنابراین شما در مورد قسم أوّل که تعبیر به جعل بالتبع و جعل بالعرض کردید، تسامح نمودید و باید تعبیر می کردید به اینکه: «لیس بمجعول لا إستقلالاً و لا إنتزاعاً»؛ چرا که در جعل تبعی حقیقتاً أمری به تبع أمر دیگر جعل می شود، مانند جعل وجوب مقدّمه که به تبع جعل وجوب ذی المقدّمه، و جعل بالعرض نیز جعل بالعرض و المجاز می باشد و از نظر عقلی أصلاً مجعولی وجود ندارد، بلکه مجعول بالعرض و المجاز است، در حالی که مدّعای مرحوم شیخ این است که: سببیه جعل إنتزاعی دارد، مانند فوقیّت، به این معنی که: سببیّت به عین منشأ إنتزاع آن موجود است، نه اینکه موجود است به وجود آخری (کما اینکه در جعل تبعی اینچنین است) و نه اینکه موجود است بالعرض و المجاز که از نظر عقلی وجود از آن صحّت سلب دارد، بلکه یک حدّ متوسّطی است میان جعل بالتبع و جعل بالعرض که از آن تعبیر به جعل إنتزاعی می شود که در آن مجعول بالإنتزاع مجعول و موجود است و لکن به عین جعل و وجود منشأ إنتزاع آن، مانند فوقیّت که به عین وجود فوق که منشأ إنتزاع آن است، موجود می باشد.

ص: ۳۲

ما نیز این اشکال اصطلاحی را پذیرفتیم و اگر چه با نظر فلاسفه از جمله محقّق اصفهانی در این مطلب که می گویند: (المجعول الإنتزاعی مجعول بعین جعل منشأ إنتزاعه و موجود بعین وجود منشأ إنتزاعه) مخالف هستیم:

چرا که فوقیّت در عالم خارج وجود ندارد و آنچه در خارج و عالم تکوین موجود است، ذات سماء و ذات أرض می باشد که وجود آن دو به نحوی است که منشأ شده است که فوقیّه السماء للأرض و تحتیّه الأرض للسماء إنتزاع می شود، نه اینکه فوقیّت در خارج به عین وجود سماء موجود باشد، که شاهد بر این مطلب این است که: اگر أرض از بین برود بدون اینکه تغییری در سماء حاصل شود، دیگر گفته نمی شود: «السماء فوق الأرض» و فوقیّت زائل می شود، در حالی که اگر وجود فوقیّت عین وجود سماء بود، باید باقی می ماند، و به نظر ما صحیح این است که فوقیّت در عالم واقع و نفس الأمر ثابت است، به این معنی که وجود سماء و أرض در عالم تکوین منشأ شده است که فوقیّه السماء و تحتیّه الأرض واقعیّتی از واقعیّت ها شده و در عالم واقع و نفس الأمر ثابت باشند، که این عالم نفس الأمر مساوی با عالم تکوین و خارج نمی باشد، همانگونه که گفته می شود: «عدم النعقاء له واقع» و لکن صحیح نیست، گفته شود: «عدم العنقاء له وجود»! و یا در حالی که فردا نرسیده است، گفته می شود: (امروز قبل از فرداست) و یا گفته می شود: (قیام زید در امروز متقدّم بر عدم قیام او در فرداست)؛ عدم اگر چه وهم محض است و در عالم خارج ثابت نیست و لکن این تقدّم به جهت عالم واقع و نفس الأمر است؛ چرا که عدم قیام زید یک واقعیّتی است که قابل إنکار نیست و این تقدّم به لحاظ عالم واقع می باشد و موطِن آن عالم واقع و نفس الأمر است.

الردّ على الإشكال:

أمّا در مورد أصل اشكال محقق اصفهانی در بیان تفاوت میان ذات سبب و سببیّه باید گفت:

ایشان میان دو معنای سببیّت خلط کرده است، زیرا سببیّت دو معنی دارد؛

أوّل: السببیه الفعلیه:

یعنی بعد از اینکه آتش موجب حرارت شد و حرارت ایجاد شد، گفته می شود: (سببیه النار للحراره موجوده)؛ با توجّه به این معنی سببیّه النار و مسببیّه الحراره در طول وجود نار و حراره جعل شده اند.

دوم: السببیه الشأنیه:

و آن یک قضیه شرطیه است که: «إذا وجدت النار وجدت الحراره بها» یا «لا توجد الحراره إلاّ بوجود النار»؛

مراد مرحوم صاحب کفایه از سببیّت همین معنای دوم می باشد:

چرا که می فرماید: باید یک خصوصیتی در نار و یک رابطه تکوینی میان نار و حرارت وجود داشته باشد، که آن منشأ صدور حرارت از نار باشد، و إلاّ اگر بدون خصوصیت تکوینی در نار حرارت از آن صادر بشود، لصدر کلّ شیء عن کلّ شئ، حال در مقام نیز باید در زلزله یک خصوصیّت تکوینیه وجود داشته باشد، که آن منشأ شده باشد که نماز آیات در هنگام زلزله دارای ملاک ملزمه شده و شارع وجوب نماز آیات را عقیب زلزله جعل کند، و إلاّ این حکم به وجوب صلاه الآیات عقیب الزلزله حکم جزاف و بلا ملاک خواهد بود، به گونه ای که شارع می توانست، حکم را به نحو دیگری نیز بیان نموده و بفرماید: «إذا تغیّمت السماء وجبت الصلاه الآیات»! در حالی که طبق مسلک عدلیه أحکام شرع تابع ملاکات می باشد.

بنابراین وجوب نماز آیات در طول آن خصوصیّت تکوینیه خواهد بود، نه اینکه آن خصوصیّت در طول وجوب باشد. پس این اشکال محقق اصفهانی تمام نمی باشد.

ص: ۳۴

اشکال دوم:

محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

صاحب کفایه میان أسباب جعل و موضوع مجعول خلط نموده است؛

اینکه شما می فرمایید: باید سببیّت و خصوصیّت تکوینه در زلزله وجود داشته باشد تا صحیح باشد که شارع وجوب نماز آیات را عقیب زلزله جعل کند، کلام صحیحی است و لکن این مربوط به مقام جعل و دواعی و أسباب جعل می باشد، در حالی که در مقام بحث در این مطلب نمی باشد، بلکه بحث در سببیه جعلیه است که در مقام مجعول پیش می آید، و آن عبارت از این است که: هنگامی که شارع وجوب نماز آیات را عقیب وجود زلزله إعتبار نموده و می فرماید: «إذا زلزلت الأرض وجبت الصلاه الآیات»، تا زلزله در خارج موجود نشود، این وجوب نماز آیات فعلی نخواهد شد، که یعنی مجعول محقّق نمی شود: مانند اینکه موصی بگوید: «إن متُّ فی هذا السفر فداری لزید»؛ حال اگر این موصی در این سفر فوت نکند، ملکیه الدار برای زید محقّق نمی شود.

بنابراین أخذ زلزله در موضوع وجوب نماز آیات در مقام جعل و این جعل وجوب نماز آیات عقیب زلزله منشأ إنتزاع سببیه زلزله برای وجوب فعلی نماز آیات می شود: یعنی چون دیروز زلزله نشد، نماز آیات وجوب فعلی نیافت و لکن چون امروز زلزله شد، نماز آیات واجب شد، پس این سببیه زلزله نسبت به وجوب فعلی نماز آیات به تبع آن جعل و إعتبار کلّی شارع است.

بله، أخذ زلزله در موضوع جعل به جهت وجود خصوصیّت تکوینیه در زلزله می باشد که از آن به سببیّه تکوینی زلزله برای جعل وجوب نماز آیات عقیب زلزله به نحو مشروط تعبیر می شود، أمّا بحث ما در سببیه زلزله در مقام مجعول برای حکم فعلی است که این سببیّت در مقام مجعول به تبع این جعل شارع و منتزع از آن است.

ممکن است اشکال شده و گفته شود:

این اشکال مبتنی بر وجود مرحله جعل و مجعول در أحکام تکلیفیه می باشد، و أمّا بنابر مبنای کسانی مانند محقّق عراقی که منکر مقام جعل و مجعول در أحکام تکلیفیه بوده و معتقدند که حکم تکلیفی إبراز إراده المولی نحو فعل العبد است، که مسلک صحیح نیز همین می باشد، کما اینکه مرحوم حائری در درر الفوائد می فرمایند: «إفعل وضع لإبراز إراده المولی نحو فعل العبد» این اشکال صحیح نخواهد بود؛ زیرا طبق این مسلک حکم تکلیفی نیاز به إعتبار ندارد، بلکه إراده خداوند به این تعلّق می گیرد که مستطیع به حجّ برود و سپس آن را إبراز می کند که: «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلاً»: در این إراده و إبراز آن إعتباری وجود ندارد تا گفته شود که یک مرحله جعل و إعتبار و یک مرحله مجعول و معتبر می باشد.

و لکن به نظر ما این اشکال حتی بنابر نفی عالم جعل و مجعول در أحکام تکلیفیه نیز تمام است:

توضیح مطلب:

برخی از أمور به عناوین تعلّق می گیرند، نه وجود خارجی عناوین، و برخی دیگر به وجود خارجی عناوین تعلّق می گیرند، مانند أکل و شرب که به وجود خارجی غذا و شراب تعلّق می گیرد، به همین جهت صحیح نیست که گفته شود: (عنوان غذا را أکل کرد)! و یا (عنوان شراب را شرب کرد)!، و لکن در قسم أوّل ممکن است که به عنوان تعلّق بگیرد و اگر چه هنوز این عنوان وجود خارجی ندارد؛ مانند «حبّ» و «إراده» و «رضایت» که شخص دوست دارد که غنی به فقیر کمک کند و اگر چه ممکن است فقیری در خارج موجود نشود، و یا مولی إراده می کند که شخص تشنه آب بخورد و اگر چه ممکن است هیچ انسان تشنه ای در خارج موجود نشود. و یا مانند شخص واقف که مدرسه را بر عنوان طلبه نماز شب خوان وقف می کند و اگر چه ممکن است طلبه نماز شب خوان موجود نشود، و یا مانند اینکه شخص به این مطلب که شخصی وارد منزل او شود و در آن نماز شب بخواند، راضی است و اگر چه ممکن است چنین کسی وارد نشود؛ در این حال که چنین کسی وارد نمی شود، هنوز این رضایت به ورود محفوظ است، چرا که رضایت به عنوان تعلّق گرفته است.

حبّ مولی به عنوان حجّ مستطیع تعلّق می گیرد و اگر چه مستطیع تا روز قیامت در خارج موجود نشود، و یا اینکه شارع عنوان «قطع ید سارق» را لحاظ نموده و می فرماید: (قطع ید سارق واجب است)، و اگر چه تا روز قیامت سارقی وجود پیدا نکند. بله، عنوان بما هو هو ملحوظ نیست، بلکه بما هو فان فی الخارج ملحوظ است و لکن نه بما هو فان فی الخارج الموجود بالفعل، بلکه فانی در خارج است به این معنی که اگر موجود شود در خارج موجود می شود.

حال با توجّه به این مطلب عرض می کنیم که: در آن مثال رضایت به ورود؛ اگر این طلبه از امشب نماز شب بخواند، می گوید: (این مالک دوست دارد و راضی است، من وارد منزل او بشوم؛ چرا که از امروز به بعد من مصداق طلبه نماز شب خوان شدم)؛ این قائم مقام مرحله مجعول است.

و در مثال حجّ مستطیع گفته می شود: (مولی دوست دارد که مستطیع به حجّ برود؛ المولی یرید من المستطیع أن یحجّ) که این قائم مقام مرحله إراده وجعل مولی است، به طوری که طرف إراده کلّی مولی کلّی مستطیع است؛ حال در عالم خارج اگر شخص مستطیع نباشد، می گوید: (خداوند از من إراده حجّ ندارد)، و لکن حال که امروز مستطیع می شود، می گوید: (المولی یرید منّی أن أحجّ)؛ به همین جهت که در عالم مجعول حالت سابقه عدمیه وجود دارد، اگر برای مثال در وجوب عمره بر مستطیع شکّ شود، استصحاب در مرحله مجعول جاری شده و گفته می شود: (تا دیروز که مستطیع نشده بودم، مولی از من عمره نمی خواست، الآن هم از من عمره نمی خواهد)، و لکن نمی توان نسبت به عنوان مستطیع گفت: (خداوند از مستطیع عمره نمی خواست، الآن هم عمره نمی خواهد)؛ زیرا عدم إراده خداوند حالت سابقه متیقّنه ندارد؛ چرا که شاید از أزل خداوند حجّ را از مستطیع می خواست.

ص: ۳۷

حال در بیان این اشکال دوم به مرحوم صاحب کفایه عرض می کنیم:

خصوصیّت زلزله موجب شده است که زلزله در جعل مولی أخذ بشود و مولی بفرماید: (می خواهم نماز آیات عقیب زلزله خوانده شود)؛ این مقام إراده کلّی مولی است که مشابه مرحله جعل است. حال اگر امروز در این شهر زلزله بیاید، گفته می شود: (خداوند ما از می خواهد که نماز آیات بخوانیم)؛ یعنی با تحقّق زلزله در خارج، أفراد موجود در این شهر طرف إراده کلّی مولی می شوند، که همان إراده فعلیه مولی است، که این بدین معناست که:

أخذ زلزله در عالم إراده بوجوده العلمی و اللّحاظی به عنوان قید و موضوع إراده کلّیه مولی، منشأ إنتزاع سببیّت زلزله برای إراده فعلیه و وجوب فعلی نماز آیات و طرفیت مکلّف نسبت به این إراده کلّی مولی می شود.

البته غرض این نیست که گفته شود: در عالم تکوین مولی و نفس مولی با تحقّق موضوع تغییری ایجاد می شود! خیر؛ عالم تکوین مولی همان إراده کلّیه بود، بلکه چه بسا مولی عرفی خبر ندارد که در این شهر زلزله شده است. حال مطلب بنابر نظر آقای نائینی و آقای خوئی که همان وجود مرحله جعل و مجعول در حکم تکلیفی می باشد، نیز همین است: هنگامی که مولی می گوید: «إذا وجد المستطیع یجب علیه الحجّ»؛ چه بسا مولی عرفی خبر ندارد که این شخص مستطیع شده است و در نفس مولی تغییری حاصل نمی شود، و لکن تا این استطاعت محقّق نشود، مکلّف طرف إراده مولی نخواهد بود و گفته نمی شود: (یرید المولی منّی الحجّ)؛ که این همان سببیه الإستطاعه یا سببیه الزلزله برای إراده المولی می باشد.

ص: ۳۸

بنابر اشکال دوم بر صاحب کفایه تمام و صحیح است.

اشکال سوم:

این کلام صاحب کفایه که فرمودند: (أحکام تلکیفیه تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات آن می باشد و باید در زلزله یک خصوصیّت تکوینیه وجود داشته باشد که موجب وجود ملاک در وجوب صلاه آیات شود) خلاف مبنای خود ایشان می باشد؛

چرا که ایشان معتقدند و به طور صریح در بحث حکم ظاهری و حکم واقعی فرموده اند: (گاهی حکم شرعی ناشی از مصلحت در خود جعل است، نه ناشی از مصلحت در متعلّق آن)، که ما نیز کلام ایشان را با توجیه خود پذیرفته و گفته ایم: چه بسا حکم شرعی ناشی از مصلحت در متعلّق آن نیست، بلکه إمتثال این حکم شرعی دارای ملاک می باشد؛

مثال: اگر خداوند متعال نمی فرمود: «إرموا الجمره العقبه»، رمی جمره عقبه با این وضعیت أسف بار غیر عقلائی بود و لکن حال که خداوند اینچنین فرموده است، این أمر عقلائی خواهد بود: زیرا غرض از این رمی جمره امتثال أمر خداوند و یادگیری بندگی خداوند می باشد که هر چه مولی أمر فرمود، بگوییم چَشم.

مثال: فرمانده سربازهای وظیفه در هنگام صبح این سربازان را به صف نموده و به آنان می گوید: (به چپ، به راست، برخیز). حال اگر یک روز فرمانده نیاید و یکی از آن سربازان بگوید: امروز خودمان به چپ چپ و به راست راست را تمرین کنیم! فرمانده آنان را توبیخ نموده و به آنان می گوید: من این أوامر را می کنم که روحیه سربازی را یاد بگیرید؛ یعنی خود اطاعت أمر فرمانده و امتثال آن ملاک دارد، و إلاّ این به چپ و یا به راست شدن ملاکی ندارد.

علاوه بر اینکه: به چه دلیل نماز فقط عقیب زلزله ملاک داشته باشد؟! بلکه نماز در هر مورد و هر زمانی ملاک دارد، و لکن مصلحت نیست که در هر زمانی و در هر موردی و اگر چه خوف کوچک نماز آیات واجب بشود، بلکه مصلحت تسهیل إقتضاء می کند که وجوب نماز آیات مختصّ به یک زمان خاصّ شود و شارع وجوب آن را مقیّد به زلزله جعل نماید. همچنین عدم وجوب نماز در حال حیض واضح نیست که به جهت مانعیّت حیض نسبت به ملاک نماز باشد، بلکه ممکن است که ملاک نماز مطلق بوده و نماز در حال حیض نیز ملاک داشته باشد و لکن مصلحت تسهیل موجب شده است که بر زن حائض نماز واجب نشود و شارع وجوب نماز را مقیّد به عدم الحیض جعل کند.

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /القسم الثانی الجزئیه و الشرطیّه و المانعیّه للمکلّف به. ۹۵/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /القسم الثانی: الجزئیه و الشرطیّه و المانعیّه للمکلّف به.

مرحوم صاحب کفایه در مورد قسم أوّل از أحکام وضعیه مانند السببیّه للتکلیف و الشرطیّه للتکلیف فرمودند:

این قسم از أحکام وضعی نه قابل جعل استقلالی شرعی و نه قابل جعل تبعی شرعی می باشند؛ یعنی در حقیقت سببیّت حکم وضعی نیست، بلکه یک أمر تکوینی است و از باب مسامحه بر آن حکم وضعی اطلاق می شود؛ یعنی از آن جهت که شارع إنشاء وجوب صلاه الظهر عند زوال الشمس نموده است، به طور تسامح گفته می شود: زوال شمس سببیّت برای وجوب صلاه ظهر دارد.

ص: ۴۰

در مورد این کلام ایشان، غالب بزرگان اشکال نموده و فرموده اند:

سببیّت به لحاظ عالم مجعول سببیّت شرعیه و مجعول بالتبع است و سببیّت تکوینیه مربوط به عالم ملاکات است که داعی بر جعل می شود: یعنی اگر چه داعی مولی بر جعل وجوب نماز عند زوال الشمس، دخالت زوال شمس در ملاک می باشد، و لکن یک عالم مجعول نیز می باشد و آن این است که هنگامی که زوال شمس محقّق می شود، وجوب نماز فعلی می شود، به این معنی که قبل از زوال نماز ظهر و عصر واجب نبود و لکن بعد از زوال واجب شد که از آن تعبیر به مجعول و وجوب فعلی می کنند، و سبب این مجعول زوال شمس می باشد، که سببیّت آن به این جهت است که شارع مقدّس آن را عنوان موضوع وجوب در جعل خود أخذ کرد. و در حقیقت صاحب کفایه میان أسباب و دواعی جعل و میان أسباب و شرائط مجعول خلط نموده است، در حالی که مقصود در مقام سببیّت به لحاظ عالم مجعول است، نه عالم جعل.

و لکن صاحب منتقی الأصول با صاحب کفایه موافقت نموده و فرموده است:

صاحب کفایه نیز ناظر به همان مقام مجعول می باشد و شرائط و اسباب مجعول را اسباب شرعیه نمی داند، و آن بدین تقریب می باشد که: سببیّت زوال شمس برای وجوب فعلی نماز إعتباری نیست، بلکه تکوینی است؛ چرا که بعد از اینکه ملاک وجوب نماز در فرض زوال شمس است، ممتنع است که شارع وجوب نماز را به نحو مطلق أخذ کند، بنابراین با توجّه به این إمتناع عقلی سببیّت و یا شرطیّت زوال برای وجوب فعلی نماز عقلی خواهد بود، نه شرعی؛

ص: ۴۱

مثـال: شـرطيّت قـدرت در تكليف، مجعول تبعى شـرعى نيست و در ذهن كسـى هم اين معنى خطور نكرده است؛ چرا كه عقل چون حـاكم است به قبـح تكليف غير قادر، شـرطيّت قـدرت در تكليف شـرطيّت عقليه خواهـد بود، نه اينكه تابع جعل شارع و مجعول شـرعى تبعى باشـد، بلكه حتى اگر جعل شارع مطلق نيز باشـد و فرموده باشد: (لله على النّاس حجّ البيت)، عقل آن را به جهت قبح تكليف عاجز، مقيّد به فرض استطاعت نموده و آن را تقييد مى زند.

حـال اين بيان در عـدم شـرعى بودن شـرطيّت قـدرت، با توجّه به اين كه أحكام شارع در تمام موارد تابع ملاكات است و قبيح است كه حكم شارع بر خلاف ملاكات نفس الأمريه باشد، جارى خواهد بود؛ يعنى اينكه شارع وجوب را مقيّد به زوال شمس نمـوده و مى فرمايـد: «إذا زالـت الشـمس وجبـت الصـلاه»، بـه اين جهت است كه زوال شـمس در ملاـك دخيـل است و جعل وجوب نماز به نحو مطلق خلاف ملاك و خلاف حكمت شارع حكيم است، پس جعل وجوب به نحو مطلق (و به غير صورت تقييد به زوال شمس) ممتنع وقوعى عقلاً مى باشد، پس شرطيّت هر شرط تكليفى شرطيّت عقليه خواهد بود.

و لكن اين فرمايش از ايشان عجيب مى باشد:

در شـرطيّت تكليف به قـدرت، عقـل فقط كاشف و مـدرك مطلب مى باشـد و مجرّد اين موجب نمى شود كه به آن شـرطيّت عقليه گفته شود؛ چرا كه حكم عقـل به إمتنـاع و يـا به قبـح به معناى تحكّم عقل نيست، به اينصورت كه مولى تكليف را مطلق جعل مى كنـد و لكن عقل تحكّم مى كنـد كه اين جعل بايد مشـروط به قدرت باشد! كيفيّت جعل در إختيار شارع مى باشد و او تكليف را جعل مى كنـد، و صـدور قبيح بر فرض محال وقوعى باشد، به اين معنى است كه عقل درك مى كند كه خداوند متعـال تكليف مطلق جعـل نكرده است، بلكه تكليفِ مقيّـد به قـدرت جعـل نموده است، كه جايگاه عقل فقط مجرّد كاشف از تقييد شارع است، نه اينكه خود عقل مقيّد باشد و بر شارع تحكّم نموده و به زور تكليف او را مقيّد نمايد!

بله، ما اگر چه از باب إنصراف خطاب بعث از عاجز و برخی از آیات مثل «لا یکلّف الله نفساً إلّا وسعها»، تکلیف را مشروط به قدرت دانستیم، و لکن چون در خطاب شرعی قید قدرت نیامده است که «إذا قدرت فصلّ»، گفته می شود: شرطیّت قدرت شرطیّت عقلیه است، و لکن این به معنای تحکّم عقل نیست، بلکه به معنای کاشفیّت عقل از تقیید شرعی ثبوتی می باشد.

حال مطلب در تبعیت أحکام در ملاکات نیز همین می باشد؛ بر فرض که زوال شمس شرط ملاک در نماز می باشد و وجوب مطلق نماز خلاف حکمت حقّ متعال باشد و لکن این کاشف از این خواهد بود که شارع در مقام جعل موضوع جعل را خود به قید زوال شمس مقیّد نموده است.

و إلّا اگر این مطلب پذیرفته نشود، این اشکال در أصل صدور أحکام نیز جاری خواهد بود و باید تمام أحکام شرع را أحکام عقلی دانست، نه مجعولات شرعی؛

چرا که بعد از اینکه ترخیص شارع در ظلم قبیح است و در نتیجه خلاف حکمت حقّ تعالی است، عقلاً ممتنع است که شارع ترخیص در ظلم داده و آن را تحریم نکند و جعل «الظلم حرام» را إنشاء نکند؛ پس حرمه ظلم به نحو مطلق حکم عقلی است، نه شرعی؛ چرا که باید مولی این تکلیف را به نحو مطلق جعل می کرد و صدور جعل به خلاف این نحو از حقّ تعالی محال بود!!

نکته:

مرحوم ایروانی نظر صاحب کفایه را نپذیرفته و معتقد است که سببیّه تکلیف مجعول بالتبع است و لکن در کلام خود می فرماید:

یـک شـرطیّت فعلیه و یـک إقتضاء شـرطیّت (که همان شـرطیّت عقلیه است) می باشـد: إقتضاء شـرطیّت همان ملاک است که إقتضاء شـرطیّت دارد که یک أمر تکوینی است، و لکن شـرطیّت فعلیه مجعول شرعی تبعی است، و این شرطیّت فعلیه از فعلیّت و تحقّق مشـروط که تکلیف است، إنتزاع می شود؛ یعنی هنگـامی که در خـارج زوال شـمس صورت گرفت و یـا زلزله شـد و نمـاز ظهر و نمـاز آیات وجوب فعلی پیـدا کرد، سـببیّت زوال شـمس برای نماز ظهر و سـببیّت زلزله برای نماز آیات إنتزاع می شود!

و لکن کلام ایشان در ذیل ناتمام است:

آیا اگر در عالم زلزله رخ نمی داد، زلزله برای نماز آیات سـببیّت نداشت؟! آیا در مناطقی که أصـلاً زلزله رخ نمی دهد، زلزله برای وجوب نمـاز آیـات بر ساکنـان آن منـاطق سـببیت نـدارد؟!بلکه مجرّد اینکه شـارع زلزله را در موضوع جعـل وجوب نماز آیـات أخـذ کنـد، کـافی است که سـببیّت زلزله را برای وجوب نمـاز آیات از مقام جعل إنتزاع نمود، به همین جهت گفته می شود: (اگر قرار باشد که نماز آیات بر من واجب بشود، باید زلزله صورت بگیرد)؛ زیرا سـببیّه الشیء للشیء یعنی توقّف الشیء علی الشـیء، و شـرطیّت یعنی توقّف مشـروط بر شـرط؛ حال آیا توقّف الصـعود إلی السـطح بر نصب السلّم در فرضی است که صعود إلی السـطح شود؟! خیر صعود توقّف فعلی بر نصب سلّم دارد، به این معنی که «لا یوجد الصعود إلاّ بعد نصب السلّم» که یک قضـیه شـرطیه صادقه است و اگر چه صـعود إلی السـطحی محقّق نشود، و سببیت زلزله نیز به همین معناست که «لا یتحقّق وجوب صـلاه الآیات ما لم یتحقّق الزلزله» و یا «إذا تحقّقت الزلزله وجبت صـلاه الآیات» که یک قضـیه شرطیه صادقه است، که همواره این سببیّت فعلیه است و اگر چه وجوب نماز آیات هیچگاه به جهت عدم تحقّق زلزله فعلی نشود.

در مقابل نظر مرحوم صاحب کفایه در مورد قسم أوّل که در جانب تفریط قرار داشت، نظر دیگری می باشد که در جانب إفراط قرار دارد؛

برخی مانند مرحوم امام و مرحوم آقای داماد می فرمایند:

سببیّت حکم، چه حکم تکلیفی و چه وضعی و شرطیّت شرط تکلیف قابل جعل استقلالی شرعی نیز می باشد؛ یعنی شارع می تواند سببیّه عقد النکاح للزوجیّه را به دو نحو جعل نماید:

صورت أوّل: شارع مسبّب عقیب السبب را جعل می کند؛ یعنی زوجیّت عقیب عقد نکاح را جعل کند، که از آن سببیّه عقد النکاح للزوجیّه نیز إنتزاع می شود.

صورت دوم: شارع سببیّت را به طور مستقیم در مقام ثبوت جعل می کند و می فرماید: «جعلت عقد النکاح سبباً للزوجیّه»، که بعد از این جعل و تحقّق عقد نکاح زوجیّت محقّق می شود.

و از حقائق الأصول نقل شده است که این مطلب نظر مشهور می باشد.

بله، مرحوم امام فرموده است: أقرب به إعتبار در جعل سببیّت همان نحو أوّل است و لکن نحو دوم نیز ممکن است و شارع می تواند بگوید: (جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب الصلاه).

و مرحوم آقای داماد می فرماید: سببیّت حکم وضعی صحیح است که جعل بالإستقلال شود.

و أمّا سببیّت حکم تکلیفی: اگر تکلیف همان إراده المولی باشد، نه قابل جعل استقلالی و نه جعل تبعی خواهد بود؛ چرا که آن یک أمر تکوینی است، نه جعلی و إعتباری، و لکن اینکه گفته می شود: (شرطیّت و سببیّت از نحوه جعل شارع إنتزاع می شود)، إرتباطی به تکلیف به معنای إراده الله که یک أمر تکوینی است، ندارد، در حالی که بحث در مقام در مورد إعتبار وجوب است که یک أمر جعلی است، و به نظر ما همانگونه که مولی می تواند وجوب عقیب زوال شمس را جعل کند، می تواند سببیّت زوال الشمس لوجوب الصلاه را نیز جعل نماید.

و لكن به نظر ما این قول نیز تمام نیست:

چرا که گـاه مقـام مقـام كنـايه است و لو كنـايه در مقام إنشاء، به این معنی که «جعلت عقـد النكاح سـبباً للزوجيّه» إنشاء كنايی باشد که مكنّى به آن جعل مسـبّب عقيب السبب است؛ جعل سببيّت و إنشاء آن به این معنی اشکالی ندارد، و لكن اگر مقصود مولى كنايه نباشد و غرض او فقط جعل سببيه عقد النكاح للزوجيّه باشد، بدون اینکه زوجيّت عقيب عقد النكاح را جعل نمايد، این ممکن نخواهد بود:

چرا که زوجيّت أمرى است که نيـاز به جعل دارد، حال یا مولى زوجيّت عقيب عقـد النكاح را إعتبار مى كنـد یا نمى كنـد؛ در صورت أوّل، جعل سـببيه در كنار إعتبار زوجيّت عقيب عقد النكاح لغو خواهد بود، و در صورت دوم، این جعل سـببيّت كافى براى تحقّق زوجيّت عقيب عقـد النكاح و آثار آن نخواهـد بود و زوجيّت مترتّب نخواهـد شـد و اگر چه مولى صدها بار سـببيّه عقد النكاح را جعل نمايد؛

مثال:

اگر مولى بگويـد: «جعلت الماء مطهِّراً» و لكن طهارت متنجّس مغسول به آب را إعتبار نكنـد، طهارت ثوب بعـد از غَسل با این آب حاصـل نمى شود؛ چرا که طهـارت ثوب أمر تكوينى نيست، بلكه أمر إعتبـارى است که حصول آن توقّف بر إعتبـار شارع دارد و فرض عدم إعتبار طهارت ثوب متنجّس توسّط شارع مى باشد.

بله، اگر تحقّق مسبّب عقيب السـبب جعـل شود، سـببيّت نيز إنتزاع مى شود و لكن اگر سـببيّت جعل شود، تحقّق مسبّب عقيب السبب إنتزاع نمى شود و اگر إنتزاع هم شود و مسبّب جعل إنتزاعى پيدا خواهد كرد که در حقيقت به این معنی است که أصلاً جعل نشده است!

قسم دوم از أحکام وضعیه:

جزئیّت جزء و شرطیّت شرط و مانعیّت مانع در مکلّف به؛ مانند سوره که جزء نماز و طهارت که شرط نماز و قهقهه که مانع نماز می باشند.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است:

جعل این قسم از أحکام وضعی جعل تبعی است؛ یعنی تا شارع به مرکّب مقیّد به سوره یا طهارت یا عدم قهقهه (صلّ مع السوره - صلّ مع الطهاره - صلّ بلا قهقهه) أمر نکند، جزئیّت سوره و شرطیّت طهارت و مانعیّت قهقهه إنتزاع نمی شود، پس کلام مرحوم شیخ در این قسم تمام است.

بر این مطلب اشکالاتی مطرح شده است:

اشکال أوّل:

مرحوم امام فرموده اند:

چه اشکالی دارد که شارع ابتدا بفرماید: «أقیموا الصلاه» و أمر به مرکّب به نحو مطلق نماید، و سپس به نحو مستقل جزئیّت سوره و یا شرطیّت طهارت و یا مانعیّت قهقهه را جعل نموده و بفرماید: (جعلت السوره جزء للصلاه - جعلت الطهاره شرطاً للصلاه - جعلت القهقهه مانعه للصلاه)؛ اینکه شارع لزوم استقبال به سمت مسجد أقصی در نماز را به نحو مستقلّ نسخ نمود و استقبال به سمت کعبه را شرط نماز قرار داد، کاشف از این است که شرطیّت قبله به جعل استقلالی است و إلاّ نسخ استقلالی آن ممکن نخواهد بود، در حالی که واضح است که آنچه در آیه «فولّ وجهک شطر المسجد الحرام و حیث ما کنتم فولّوا وجوهکم شطره» نسخ شده است، لزوم استقبال مسجد الأقصی و شرطیّت آن می باشد، نه أصل وجوب تکلیفی صلاه.

و مرحوم آقای داماد فرموده اند: (جزئیّت و شرطیّت و مانعیّت واجب قابل جعل استقلالی نیست)، و این در حالی است که ایشان قسم أوّل از أحکام وضعیه مثل سببیّه التکلیف را قابل جعل استقلالی می دانستند!!

قاعده الإستصــحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /المناقشات فی کلام صاحب الکفایه فی القسم الثانی – القسم الثالث من الأحکام الوضعی ۹۵/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /المناقشات فی کلام صاحب الکفایه فی القسم الثانی – القسم الثالث من الأحکام الوضعی

نظر ما در مورد قسم أوّل از أحکام وضعیه این شد که؛

از جعل مقیّد شارع مثل جعل وجوب نماز عقیب زوال شمس سببیّت زوال شمس برای وجوب إنتزاع می شود و لکن این سببیّت تکوینیه نیست: چرا که یک طرف آن أمر وهمی عرفی است، نه تکوینی؛ مجعول (وجوب نماز که مسبّب می باشد) وجود حقیقی ندارد، بلکه وجود وهمی دارد که از نظر عرف این وجود وهمی دارای واقعیّت در عالم إعتبار و دارای آثار است، نه اینکه رابطه حکم با سبب آن رابطه حقیقیه و لازمه تکوینیه باشد، بلکه زوال شمس فقط ظرف إعتبار وجوب است؛ همانند وصیّت که موصی وصیّت نموده و می گوید: «إن متّ فداری ملك زید»: میان موت موصی و ملکیّت زید رابطه حقیقیه حتی بعد از جعل و إنشاء موصی وجود ندارد، و این تعبیر که موت موصی سبب ملکیّت زید است، به این معنی است که موصی ملکیّت زید در ظرف موت خود را إعتبار نموده است، بنابراین موطن و وعاء إعتبار ملکیّت زید، هنگام موت موصی بوده و با موت موصی این وعاء محقّق می شود.

بنابراین به نظر ما این اشکال که در تعلیقه مباحث الأصول مطرح شده و سپس از آن پاسخ داده شده است، ناتمام است؛

در تعلیقه مباحث اشکال شده و گفته شده است:

ص: ۴۸

إنتزاع سببیّت حقیقیه از جعل که یک أمر إعتباری است، ممکن نمی باشد و محال است که أمر إعتباری اثر تکوینی داشته باشد، به همین جهت زوال شمس ممکن نیست که حتی بعد از جعل شارع «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه» نیز سبب حقیقی وجوب نماز باشد، بلکه سبب مجازی است، که صاحب کفایه مخالفتی با اطلاق این معنی از سببیّت بر زوال شمس مخالفتی ندارد.

سپس از این اشکال در تعلیقه پاسخ داده شده است:

آنچه إعتباری است، مجعول است و أمّا خود جعل یک عملیّات تکوینی است که از جاعل صادر می شود، و در حقیقت جاعل سببیّت را خلق نمی کند و شأن جعل إیجاد سببیه الزوال للوجوب المقیّد بالزوال نمی باشد، بلکه همانگونه که در عالم تکوین خالق متعال سببیّه النار للحراره را خلق نمی کند، بلکه مصداق سبب را که نار باشد را خلق می کند و إلاّ سببیّه النار للحراره قبل از وجود نار نیز موجود می باشد، حال شارع نیز با عملیه الجعل سببیّه الزوال لوجوب الصلاه را خلق نمی کند، بلکه قبل از جعل

جاعـل نیز زوال شـمس برای وجوب نمـازی که مقیّـد به زوال شـمس است، سـببیّت دارد، چه شارع «إذا زالت الشـمس وجبت الصلاه» را جعل کند و چه جعل نکند؛ زیرا که این سببیّت أزلیه است و فقط شارع با جعل خود که یک عملیّات تکوینی است، خلق مصداق می کند (که گویا مراد ایشان خلق مصداق مسبّب «هو الوجوب المقیّد بالزوال» می باشد، و إلاّ جاعل سبب را که زوال شمس می باشد، خلق نمی کند).

و لکن این مطلب عجیب است:

رابطه عملیه الجعل با مجعول بالعرض (نه مجعول بالذات که با جعل متحد است و به نفس مولی قائم است) رابطه تکوینیه نیست، بلکه رابطه وهمیه است: یعنی هنگامی که مولی می گوید: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه» و سپس زوال شمس در خارج محقّق می شود، وجوب نماز وجود وهمی پیدا می کند، نه وجود تکوینی، و از نظر عرف این وجود وهمی در عالم إعتبار واقعیّتی دارد و موضوع آثار عقلائیه است، و إلاّ عملیه الجعل نمی تواند سبب را که یک أمر تکوینی و مسبّب را که یک أمر وهمی است و وجود حقیقی ندارد، خلق تکوینی کند، بلکه همانگونه که گفته شد: مراد از فعلیّت وجوب نماز تحقّق وعاء و موطن إعتبار وجوب نماز می باشد که این یک أمر تکوینی نیست، به همین جهت سببیه الزوال للوجوب به لحاظ عالم تکوین سببیّت حقیقیه تکوینیه نیست. و لکن آنچه صاحب کفایه نیز فرمود که سببیّت زوال سببیّت بالعنایه و المجاز است، مطلب صحیحی نیست: زیرا به لحاظ وجود آن أمر وهمی زوال شمس سببیّه وهمیه إعتباریه برای وجوب نماز خواهد بود، نه سببیّت مجازی؛ مانند إجازه دختر نسبت به عقد نکاح فضولی که شرط یا سبب تحقّق زوجیّت می باشد که این زوجیّت دارای یک وجود وهمی است، نه وجود حقیقی، بنابراین سببیّت إجازه نیز سببیّت وهمیه خواهد بود.

کلام در قسم دوم از أحکام وضعیه بود:

صاحب کفایه فرمود: جزئیّه الجزء للواجب و شرطیّه الشرط للواجب و مانعیّه المانع للواجب مجعول بالتبع (یعنی مجعول بالإنتزاع) بوده و به تبع أمر به مرکّب جعل می شوند: منشأ إنتزاع جزئیّت سوره أمر به صلاه مع السوره می باشد و تا شارع نفرماید: «صلّ مع السوره» سوره جزء نمی شود و اگر چه بگوید: «السوره جزء»، مگر اینکه این کلام یک بیان کنایی از إنشاء أمر به صلاه مع السوره باشد.

ص: ۵۰

بر این فرمایش ایشان اشکالاتی مطرح شده است:

اشکال أوّل:

مرحوم امام فرمودند:

هیچ اشکالی نـدارد که شارع به طور مستقیم جزئیّت جزء را جعل نماید، به این صورت که ابتدا شارع در بدو شـریعت أمر به صلاه نموده و بفرماید: «أقیموا الصلاه»، سپس در این مرکّب دست برده و بفرماید: «جعلت السوره جزأ للصلاه»، همانگونه که در ابتدای اسلام شرط نماز استقبال به سمت بیت المقدس بود و سپس شارع این شرطیّت را نسخ نموده و برای استقبال به کعبه جعل شرطیّت نمود، و إلاّ واضح است که أصل وجوب نماز نسخ نشد.

و لکن این اشکال صحیح نیست:

چرا که این وجوب سابق نماز در مقام ثبوت نسبت به این جزء یا به شرط شیء بوده است و یا لا بشرط و یا بشرط لا؛ اگر گفته شود: نه به شـرط شـیء بوده و نه لا بشـرط، این مسـتلزم إرتفاع نقیضـین خواهد بود، پس یا این وجوب نسـبت به سوره مثلاً به شرط شـیء بوده است، که همین مطلب برای إنتزاع جزئیّت سوره کافی است، و یا لا بشرط بوده است، که در اینصورت بعد از اینکه شارع فرمود: «جعلت السوره جزءً للصلاه»، یا آن وجوب لا بشـرط سابق تبدیل به وجوب به شـرط شـیء می شود یا نمی شود؛ طبق فرض أوّل، سوره جزء برای نماز واجب نمی شود؛ چرا که اگر أمر به نماز لا بشـرط نسـبت به سوره باشد، این أمر با إتیان نماز و لو بدون سوره ساقط می شود. و طبق فرض دوم؛ این تبدیل به معنای زوال وجوب سابق که وجوب لا بشرط بود و جایگزینی وجوب جدید که وجوب به شرط است، خواهد بود، که این وجوب دیگر وجوب سابق نیست. و در بحث ما در این مقام تسامـح عرفی راه نـدارد تا اینکه گفته شود: أصل وجوب نماز باقی است و نسـخ نشده است، همانگونه که اگر مولی ابتدا حدّ شرب خمر را ۸۰ تازیانه قرار بدهد و سـپس بعد از مدّتی آن را به ۴۰ تازیانه تقلیل دهد، از نظر عرفی گفته می شود: أصل حدّ شرب خمر نسخ نشده است، بلکه مقدار آن کمتر شده است! در حالی که واقعیّت این است که حدّ سابق زائل شده است و حدّ جدید برای آن جعل شده است.

گفته نشود: معقول است که آن وجوب سابق در مقام ثبوت نسبت به این جزء یا شرط نه لا بشرط بوده و نه بشرط شیء و نه به شرط لا، به اینصورت که به نحو لا بشرط مقسمی باشد؛

چرا که در خارج لا بشرط مقسمی وجود ندارد و باید مقسم در ضمن یکی از أقسام خود موجود باشد و إلاّ خود یک قسم مستقلّ از أقسام دیگر خواهد بود. و إهمال در مقام ثبوت غیر معقول است: بنابراین در مقام ثبوت یا شارع می فرماید: «صلّ مع السوره» که در اینصورت سوره جزء می شود، و یا به نحو مطلق می فرماید: «صلّ»، که در اینصورت نسبت به سوره لا بشرط (قسمی) خواهد بود و سوره جزء نخواهد بود.

بنابراین ما این فرمایش مرحوم امام در کتاب رسائل در أصول و در کتاب خلل در فقه را وجدان نمی کنیم.

اشکال دوم:

این کلام صاحب کفایه مستلزم قول به ضرورت به شرط محمول است:

جزئیّـه السوره للصلاه الواجبه و شرطیّه الطهاره للصلاه الواجبه از وجوب مرکّب و أمر به آن إنتزاع می شود و متوقّف بر وجوب نماز می باشد، و این مطلب واضحی است، همانگونه که مقدمیّه نصب سلّم برای صعود واجب إلی السطح متوقّف بر وجوب صعود می باشد، و لکن این بدین جهت است که وصف «واجب» در متعلّق أخذ شده است، و إلاّ حقیقت این است که: آنچه سوره أوّلاً ـ و بالذات جزء آن است، ذات نماز است (نه بما أنّه واجب)، حال این نماز واجب باشد یا نباشد، که این ارتباطی به جزئیت سوره برای نماز ندارد، به همین جهت گفته نمی شود مقدّمیت نصب سلّم برای صعود إلی السطح متوقّف بر وجوب صعود إلی السطح می باشد! بلکه نصبّ سلّم مقدّمه صعود می باشد، خواه این صعود واجب باشد یا نباشد.

و یا مثلاً گفته می شود: (مسجد مکان صلاه است)؛ مکان بودن مسجد برای نماز از إیقاع الصلاه در مسجد إنتزاع می شود، خواه نماز واجب باشد یا نباشد، و این وصف واجب دخالتی در این أمر ندارد. بله، اگر وصف واجب به عنوان صفت صلاه أخذ شود، در اینصورت واضح است که مکان بودن مسجد برای نماز واجب، متوقّف بر وجوب نماز دارد و از آن إنتزاع می شود، و لکن صحیح نیست که در متعلّق وصفی مثل وصف واجب لحاظ شود، سپس گفته شود: ظرفیّه مسجد للمکان متوقّف بر وجوب نماز می باشد!

این اشکال اگر چه ظریف است و لکن تمام نیست:

جزئیت گاهی إضافه به مسمّی شده و گفته می شود: «جزئیّه السوره لمسمّی الصلاه»، و گاهی اضافه به ملحوظ و متصوّرشده و گفته می شود: «جزئیه السوره للمتصوّر من الصلاه»؛ این دو جزئیّت از وجوب إنتزاع نمی شود، بلکه طبق نظر صحیحی عنوان صلاه بر این ده جزء نامگذاری می شود و طبق نظر أعمّی مسمّای نماز آن است که مشتمل بر أرکان باشد، که طبیعی و واضح است که رکوع جزء نماز و از أرکان آن است که این ارتباطی به وجوب نماز ندارد. و لکن آنچه منشأ اثر بوده و با استصحاب و برائت اثر تنجیزی یا تعذیری بر آن مترتّب کنیم، جزئیه للواجب است، که می گوییم: زمانی سوره جزء نماز بود و الآن نیز جزء نماز است، پس تا سوره آورده نشود، أمر به نماز ساقط نمی شود.

بنابراین اشکالی ندارد که گفته شود: «جزئیه السوره للواجب» از أمر به مرکّب مشتمل بر سوره إنتزاع می شود. و این با مثال نصب سلّم تفاوت دارد: چرا که در آن بحث به دنبال وجوب غیری می باشیم که متعلّق آن ذات مقدّمه (نصب سلّم) است؛ یعنی از آن جهت که وجوب نفسی تعلّق به ذات صعود إلی السطح گرفته است، وجوب غیری نیز به آنچه مقدّمه برای این ذات می باشد، تعلّق می گیرد.

اشکال سوم:

محقق عراقی فرموده است:

باید میان جزئیّت و میان شرطیّت و مانعیّت تفصیل داد:

در جزئیّه الجزء للواجب حقّ با صاحب کفایه بوده و لکن در شرطیّت و مانعیّت کلام ایشان صحیح نیست:

زیرا نظر ما در رابطه با جزئیّت این است که: تا وجوب واحد بر روی ذات أجزاء متباینه نرود، جزئیّت إنتزاع نمی شود: ملاک واحد در إکرام ده نفر وجود دارد، حال مولی ذات إکرام این ده نفر را که أفعال متباینه می باشند، بدون لحاظ وحدتی میان آن أفعال لحاظ می کند و سپس أمر إرتباطی واحد به ذات این إکرام ها می کند، که در طول این أمر وُحدانی به این ده فعل، جزئیّه إکرام زید و جزئیّه إکرام عمرو و ... لهذا المرکّب الإرتباطی إنتزاع می شود، و إلاّ این ده إکرام قبل از عروض وجوب، چیزی جز أفعال متباینه نبودند، بنابراین در رتبه متأخّره از وجوب جزئیت إنتزاع می شود.

و لکن شرطیّت شرط و مانعیّت مانع در رتبه متقدّمه بر واجب می باشد: زیرا هنگامی که مولی أمر نموده و می فرماید: «صلّ مع الطهاره»؛ باید ابتدا تقیّد الصلاه بالطهاره را لحاظ کند و سپس به آن أمر کند، که به مجرّد این لحاظ شرطیّت إنتزاع می شود، و إلاّ تا تقیّد الصلاه بالطهاره لحاظ نشود، شرطیّت إنتزاع می شود. همچنین است مانعیّت قهقهه؛ تا مولی در رتبه سابقه بر أمر، نمازی که در آن قهقهه نیست، را لحاظ می کند، مانعیّت قهقهه إنتزاع می شود.

و لکن این فرمایش تمام نیست:

زیرا بحث در شرط الواجب و مانع عن الواجب است، نه در شرط الملحوظ و نه مانع فی الملحوظ؛

ما اگر چه شبهه ای داشته و می گفتیم: در رابطه با مانعیّت قهقهه یا مولی نمازی که در آن قهقهه نباشد، را لحاظ می کند، که این لحاظ در حقیقت خود حکم و أمر خواهد بود! و یا نمازی که در آن قهقهه نیست (یعنی ذات نماز را با قطع نظر از وجود قهقهه در آن) را لحاظ می کند، و لکن از این نحو لحاظ مانعیّت قهقهه إنتزاع نمی شود. ولکن به نظر إنتزاع مانعیّت قهقهه از این نحو لحاظ بعید نیست: چرا که این قید (لحاظ عدم قهقهه) قید عدمی است، نه صرف عدم القید که نماز نسبت به آن لا بشرط باشد؛ یعنی هنگامی که مولی نمازی که در آن قهقهه نیست را لحاظ می کند، این حصّه مقترنه به عدم قهقهه بر نمازی که در آن قهقهه است، صادق نخواهد بود.

و لکن بحث ما در شرطیه للواجب است که استصحاب آن اثر تنجیزی و برائت از آن اثر تعذیری دارد و واضح است که شرطیّه الواجب و مانعیّه الواجب متوقّف بر تعلّق وجوب به مشروط به این شرط و مشروط به عدم این مانع، وإلّا اگر بحث به لحاظ شرطیّت و مانعیّت للمتصوّر و یا للمسمّی باشد، محقق عراقی خود در بحث قاعده میسور فرمود: جزئیت مسمّی یا متصوّر نیاز به أمر ندارد.

قسم سوم از أحکام وضعیه:

مانند ملکیّت، زوجیّت، قضاوت و ولایت؛

صاحب کفایه فرمود:

فرمایش شیخ أعظم در عدم إمکان تعلّق جعل استقلالی به این قسم از أحکام صحیح نیست؛ چرا که ظاهر أدلّه این است که جعل استقلالی به آن تعلّق گرفته است: «فلأبویه لکلّ واحد منهما السدس»؛ «لأبویه» یعنی یملک أبواه، که یعنی حکم به ملکیّت به طور مستقیم شده است. و یا «الناس مسلّطون علی أموالهم»: طبق این خطاب جواز تصرّف فرع بر ملکیّت است و موضوع آن ملکیّت قرار داده شده است، بنابراین چگونه گفته می شود: ملکیّت از جواز تصرّف إنتزاع می شود. و یا «لا یحلّ مال امریء مسلم إلاّ بطیب نفسه»: حرمت تصرّف دیگران فرع بر ملکیّت غیر قرار داده شده است، نه اینکه ملکیّت مالک از حرمت تصرّف غیر در مال او إنتزاع شود. و یا «تقول لها أتزوّجک علی کتاب الله و سنه نبیّه بکذا بکذا فی مدّه کذا کذا، فإذا قالت نعم، فهی زوجتک»: ظاهر این خطاب این است که جعل زوجیّت شده است، نه اینکه زوجیّت از جواز استمتاع إنتزاع شده باشد. و یا «إنّی جعلته قاضیاً»: ظاهر آن این است که جعل قضاوت بالإستقلال شده است.

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی /فوائد فی القسم الأوّل و القسم الثانی ۹۵/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی /فوائد فی القسم الأوّل و القسم الثانی

مرحوم صاحب کفایه در قسم أوّل از حکم وضعی فرمود:

السببیّه للتکلیف مجعول تکوینی بالتبع می باشد، نه مجعول شرعی، نه استقلالاً و نه تبعاً.

و ما به ایشان اشکال نموده و گفتیم:

سببیّت برای مجعول ناشی از کیفیّت جعل شارع است؛ یعنی شارع هنگامی که گفت: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه» إنتزاع می شود که زوال شمس سبب حکم فعلی به وجوب نماز عقیب زوال شمس می باشد. البته سببیّت زوال شمس برای وجوب نماز، سببیّت تکوینیه نیست؛ چرا که مسببّ که وجوب فعلی نماز است، وجود تکوینی ندارد، بلکه دارای وجود وهمی است که از نظر عرف در عالم إعتبار محقّق می شود و منشأ آثار است.

در تعلیقه مباحث الأصول در این مورد مطالبی می باشد:

ایشان فرموده اند:

سببیّت یک قضیه شرطیّه أزلیه می باشد و آن عبارت از این است که:

«کلّ ما کان الوجوب مشروطاً بالزوال فالزوال سبب لفعلیّته»؛ (هرگاه وجوبی مشروط به زوال بود، پس زوال سبب فعلیّت آن است)، که این قضیه شرطیه از أزل و قبل از جعل شارع ثابت است؛ یعنی این سببیّت زوال نسبت به فعلی شدن هر وجوبی که مشروط به زوال باشد، سببیّت تکوینیه ای که حتی قبل از جعل شارع ثابت می باشد، و شارع فقط با جعل خود «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه» شرط این قضیه شرطیه را خلق می کند: یعنی شرط آن قضیه را إیجاد می کند و شارع یک مصداق برای وجوب مشروط به زوال را خلق می کند، که حال با خلق این شرط، زوال سبب فعلیّت این فرد از وجوب می شود.

ص: ۵۶

و لکن به نظر این مطلب صحیح نیست:

چرا که این یک مطلب بی ثمری است و مشکلی که ایشان به دنبال جواب از آن بود را حلّ نمی کند:

چرا که مستشکل گفت: (سببیّت حقیقیه نمی تواند از جعل شارع که أمر إعتباری است، إنتزاع می شود: زیرا أمر إعتباری در تکوین مؤثّر نیست و جعل شارع أمری إعتباری است)، و ایشان برای این اشکال جوابی مطرح نکردند و فقط فرمودند: (جعل

شارع اثر تکوینی داشت و آن خلق مصداق برای آن قضیه شرطیه بود، مانند آتش که سبب حرارت است که سببیّت آن برای حرارت قبل از وجود آن نیز وجود دارد و لکن خداوند ذات آتش را که سبب حرارت است را خلق می کند). و لکن این مثال آتش که یک مخلوق تکوینی است، چه ارتباطی به مقام دارد: در مثال «کلّ ما کان الوجوب مشروطاً بالزوال فالزوال سبب لفعلیّته» اگر چه شرع مقدّس با جعل وجوب مشروط به زوال شرط این قضیه را محقق می کند و لکن این به معنای تأثیر در تکوین نیست؛ زیرا خود جعل شارع عین این شرط است و با جعل شارع خود شرط محقّق می شود، نه اینکه تحقّق شرط اثر جعل باشد؛ چرا که شرط قضیه جعل وجوب مشروط به زوال بود، و لکن بحث در این مطلب نبود، بلکه بحث در این بود که سببیّت زوال برای فعلیّت وجوب تکوینیه است، و به نظر ما بالوجدان این سببیّت تکوینی نیست؛ چرا که مسببّ آن تکوینی نیست، بلکه یک أمر وهمی إعتباری است که معقول نیست که سببیّت نسبت به آن تکوینی باشد، و در حقیقت سببیّت عبارت أخری از تحقّق وعاء إعتبار آن أمر إعتباری است، همانگونه که گفته می شود: (شرط ملکیّت زید موت موصی است) در حالی که این سببیّت تکوینیه نیست، بلکه مراد این است که موت موصی موطن وجود ملکیّت که أمر إعتباری است، می باشد، و آنچه یک أمر تکوینی است، فقط عملیّه الجعل می باشد که با این عملیّه الجعل شرط آن قضیه شرطیه خلق شد.

ص: ۵۷

گفته نشود: (عملیه الجعل عملیه تکوینیه مؤثره فی التکوین)؛ زیرا همانگونه که گفته شد، خود این عملیه الجعل شرط آن قضیه شرطیه بود و نیازی به تأثیر آن در تکوین و إیجاد شرط توسّط آن نمی باشد.

و ایشان در تعلیقه می فرمایند: «الجاعل إنّما جعل الأسباب»؛

در حالی که این مطلب صحیح نیست: چرا که جعل و خلق أسبابی وجود ندارد و شارع زوال را که سبب فعلیّت وجوب است، جعل و خلق نمی کند، بلکه وجوب مشروط به زوال را جعل نمود که این همان شرط آن قضیه شرطیه می باشد.

و طبق مبنای ما نیز با تحقّق سبب أمر تکوینی خلق و إیجاد نمی شود: سببیّت استطاعت اگر چه به این معناست که: استطاعت مکلّف را طرف إراده مولی می کند، و لکن طرفیّه إراده أمر تکوینی نیست، بلکه یک أمر عرفی است، به این معنی که: تا به حال مولی می گفت: «المستطیع یحجّ» و حال که من مستطیع شدم، عرف می گوید: (پس مولی از تو می خواهد که به حجّ بروی)، که بازگشت آن در حقیقت به همان تحقق موضوع حکم مولی است، نه غیر آن، و إلاّ ـ آنچه در نفس مولی است (یعنی: «المستطیع یحجّ») تغییر نمی کند.

بلکه برخی مانند آقای صدر در برخی از کلمات خود فرموده اند: طرفیّه مکلّف نسبت به جعل چیزی غیر از إنضمام جعل به تحقّق موضوع آن نمی باشد: یعنی طرفیّه مکلّف نسبت به جعل «المستطیع یحجّ» غیر از إنضامام این جعل به تحقّق موضوع که (من مستطیع هستم) نمی باشد و غیر از آن چیزی رُخ نمی دهد.

ص: ۵۸

قسم دوم از حکم وضعی:

مرحوم امام فرمودند:

اشکالی ندارد که مولی بفرماید: «أقیموا الصلاه» و سپس بفرماید: «جعلت السوره جزء» و جزئیّت را به نحو مستقلّ جعل کند.

و لکن ما در اشکال به ایشان عرض کردیم:

الجزئیّه للواجب استقلالاً قابل جعل نیست؛ زیرا یا شارع أمر به صلاه مع السوره می کند، که در اینصورت جزئیت سوره إنتزاع می شود، و اگر أمر به صلاه مع السوره نکند، صد مرتبه هم بگوید: «جعلت السوره جزءً للصلاه» ثمری نخواهد داشت و جزئیّت سوره إثبات نخواهد شد.

بله، ما منکر این نیستیم که صحیح است که مولی در مقام اثبات برای تأکید أمر به صلاه مع السوره و نصّ شدن بیان در این مطلب، بفرماید: «جعلت السوره جزأ للصلاه»، که آقای سیستانی از آن تعبیر به حکومت أدبیه می فرمایند.

بله، ممکن است در توجیه فرمایش مرحوم امام در جواز تعلّق جعل استقلالی به جزئیّت گفته شود:

مرحوم آقای بروجردی مبنایی داشت و می فرمود:

نماز یک ماهیّت جعلیه است و مولی جمیع مکلّفین را فقط أمر به إیجاد این ماهیت جعلیه نموده و فرموده است: «أقیموا الصلاه»، و سپس برای نماز جعل مصداق کرده و فرموده است: نماز مختار نماز ایستاده و با سوره و با طهارت مائیه است، و نماز مضطرّ نماز نشسته است، یا نماز او لا بشرط از سوره است؛ یعنی کیفیّت أمر تمام مکلّفین أعمّ از مختار و مضطرّ واحد است و از حیث کیفیّت أمر با یکدیگر تفاوت ندارند و تفاوت فقط در کیفیّت مصداق می باشد که این مصداق خود متعلّق أمر نمی باشد.

و آقـای سیسـتانی نیز بر این مبنی پافشـاری نموده و از جعل مصـداق تعبیر بر متمّم جعل تطبیقی می نماینـد؛ یعنی همانگونه که مرحوم نایینی می فرمود: (أمر به صلاه نسبت به إنقسامات ثانویه مثل قصد قربت و علم به أمر مهمل است و لکن شارع سپس با جعل دوم إبهام از جعل أوّل را مرتفع نموده و آن را مقیّـد می نماید، که این جعل به عنوان «متمّم جعل غیر تطبیقی» نامیده می شود، حـال جعـل مصـداق نیز به عنوان متمّم جعـل در مقام تطبیق آن ماهیّت مجعوله بر مصادیق نقش آفرینی می کنـد و مولی بعـد از جعـل مـاهیّت بایـد آن ماهیّت را تطبیق بر مصـداق نموده و إبهام آن را از این ناحیه مرتفع سازد، که این جعل به عنوان «متمّم جعل تطبیقی» نامیده می شود.

مثال: ابتدا مولی می گوید: (از رؤسای جمهور باید مراسم اسـتقبال برگزار شود)، که این همان جعل ماهیّت می باشد، و سپس می گویـد: (مراسـم اسـتقبال از رؤسـای جمهـور غیر اسـلامی به این نحـو و کیفیّت باشـد و مراسم اسـتقبال از رؤسـای جمهـور اسلامی به آن نحو و کیفیّت)، که این همان جعل مصداق می باشد.

حال طبق این مبنی در دفاع از مرحوم امام و نفی إنتزاع جزئیّت سوره از أمر به صلاه مع السوره گفته شود:

ممکن است مبنـای مرحوم امـام نیز همین بوده باشـد؛ چرا که ایشـان بسـیار متـأثّر از مرحوم آقـای بروجردی بوده انـد، بنـابراین محتمل است مراد ایشان در مورد قسم دوم از حکم وضعی این باشد که: مولی می تواند ابتدا أمر به ماهیّت جعلیه کند و سپس در مقام جعل مصـداق بفرمایـد: «جعلت السوره جزءً للصـلاه المختار»، که در این حال جزئیّت از این جعل دوم إنتزاع می شود، نه أمر به صلاه مع السوره.

ص: ۶۰

مثال: شارع ابتدا أمر نموده و می فرماید: «أقیموا الصلاه»، و سپس نماز به سمت بیت المقدس را به عنوان مصداق این ماهیّه مجعوله و مأمور به تعیین می کند و بعد از مدّتی نماز به سمت مسجد الحرام را به عنوان مصداق آن جعل می کند.

و لکن به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

اشکال أوّل:

اشکال نقضی به مبنی:

اگر مکلّفی در ابتدای وقت واجد الماء باشد و لکن وضوء نگرفته و نماز نخواند و سپس أثناء وقت فاقد الماء شود، بر او در این حال فقد الماء نماز با تیمّم واجب است که بالإجماع این نماز از او صحیح است و لکن او به جهت تفویت نماز با وضوء مستحقّ عقاب خواهد بود؛ حال اگر بناء باشد که این مکلّف مانند باقی مکلّفین یک أمر به ماهیّت جعلیه صلاه داشته باشد، او در تفویت نماز با وضوء مستحقّ عقاب نخواهد بود: زیرا او از ابتدای وقت أمر به ماهیّت جعلیه صلاه داشته است و لکن مصداق این ماهیّت تا ساعت ۳ مثلاً- نماز با وضوء بوده است و بعد از آن نماز با تیمّم، و او فقط از یک مصداق به مصداق دیگر عدول کرده است، که این موجب استحقاق عقاب نخواهد بود؛ چرا که أمر به جامع ماهیّت صلاه را إمتثال کرده است، همانگونه که شخصی در أثناء وقت از وطن خود خارج شده و سفر می کند، که نماز قصر بر او واجب خواهد بود و به جهت عدول از مصداق نماز تمام به مصداق نماز قصر مستحقّ عقاب نخواهد بود.

بنابراین با توجّه به ثبوت استحقاق عقاب بر این شخص باید گفت: در ابتدای وقت یک أمر به نماز با وضوء می باشد و او به جهت این أمر تعیینی مستحقّ عقاب می باشد؛ یعنی شارع باید أمر به مصادیق (مثل نماز با وضوء) کند تا تفویت آن موجب استحقاق عقاب شود، که در اینصورت واضح است که شرطیّت طهارت نیز از همین أمر به نماز با وضوء إنتزاع می شود.

اشکال دوم:

این اشکال بنائی است:

مـدّعی إمکان تعلّق جعل اسـتقلالی به جزئیّت و شـرطیّت و مانعیّت واجب بود، در حالی که این مبنی این مـدّعی را إثبات نمی کنـد، بلکه نهـایت این را ثـابت می کنـد که جزئیّت و شـرطیّت و مـانعیّت از أمر به مرکّب إنتزاع نشـده، بلکه از جعـل و تعیین مصـداق إنتزاع می شود: یعنی هنگـامی که گفته شـد: (نمـاز مختـار نمـاز با سوره است)، از این تعیین اسـتقلالی مصـداق برای مختار جزئیّت سوره إنتزاع می شود، در حالی که مدّعی تعلّق جعل استقلالی به جزئیت سوره بود.

نکته:

آقای سیستانی فرموده اند:

جزئیّت و شرطیّت و مانعیّت به دو قسم می باشد: مطلقه و غیر مطلقه؛

جزئیّت و شـرطیّت مطلقه در مـورد أرکـان (ماننـد رکوع) ثـابت است؛ این جزئیّت و شـرطیّت از أمر به مرکّب (نمـاز بـا رکوع) إنتزاع شده و مجعول بالإنتزاع می باشد.

جزئیّت و شـرطیّت غیر مطلقه در غیر أرکان (یعنی سنن) ثابت می باشد که مختصّ به حال إختیار و علم و جهل تقصیری است؛ در این قسم نمی توان گفت: جزئیّت سوره از أمر به نماز با سوره إنتزاع می شود: چرا که مکلّفین أمر به نماز با سوره ندارنـد و إلّا در مواردی که سهواً یا جهلاً قصوریاً سوره ترک می شود، نباید نماز صحیح باشد.

بنابراین در مورد این قسم دوم از جزئیّت و شرطیّت دو احتمال وجود دارد:

احتمال أوّل: أوامر به این سنن (یعنی غیر أرکان) أوامر نفسیه استقلالیه از جانب پیامبر صلّی الله علیه و آله می باشد؛ یعنی پیامبر أکرم صلّی الله علیه و آله به عنوان أمر نفسـی اسـتقلالی فرموده است: «إقرء السوره فی صـلاتک» و لکن خداوند متعال فرموده است: (نماز مشـروط به عدم عصیان این أوامر نبوی به سنن بدون عذر واجب است)؛ پس آن شخصی که از روی سهو یا جهل قصـوری این أوامر را ترک می کنـد، اگر چه این أوامر به سـنن را مخـالفت نموده است و لکن تخلّف او عن عـذر بوده است، بنابراین نماز او صـحیح خواهـد بود، و لکن اگر به طور مثال عمـداً سوره را ترک کند، أمر به این سنّت را بدون عذر عصـیان نموده است، پس نمـاز او باطـل خواهـد بود. حـال طبق این احتمـال جزئیّت سوره در حال اختیار از همین إنتزاع می شود، نه از أصل أمر به نماز.

ص: ۶۲

احتمال دوم: أمر به نماز نسبت به این جزء و شرط لا بشرط است و فقط شارع در فرض فقد آن حکم جزائی جعل کرده است؛ همانگونه که به نظر ما لزوم إعاده نماز در فرض صلاه مع الثوب النجس نسیاناً حکم جزائی است: «من صلّی فی الثوب النجس نسیاناً أعاده، عقوبه لنسیانه»؛ یعنی نماز أوّل او صحیح است و لکن اگر نماز دوم را انجام ندهد، عقاب خواهد شد؛ طبق این مبنی شرطیّت طهارت از این أمر جزائی إنتزاع می شود، نه از أمر تکلیفی به صلاه.

و لکن به نظر ما هر دو احتمال خلاف ظاهر است:

أمّا إحتمال دوم: از این احتمال جزئیت إنتزاع نمی شود؛ چرا که نماز أوّل او بدون طهارت ثوب صحیح است؛ یعنی خواندن نماز پشت امامی که نجاست ثوب خود را فراموش کرده است، صحیح است، و نماز میّت او نیز مفرغ ذمّه است، بنابراین أمر به نماز إنتزاع جزئیت و شرطیت یا مانعیت نمی شود، و أمر دوم نیز أمر عقوبتی است.

أمّا احتمال أوّل: این احتمال اگر چه ثبوتاً احتمال خوبی است و لکن فقیهاً قابل إلتزام نیست؛ به اینصورت که گفته شود: نماز شخصی که عمداً سنن نماز را ترک می کند، باطل است و لکن اگر یک سنّت را ترک کند، عقاب او کمتر از کسی است که پنج سنّت را ترک کرده است: زیرا در فرض أوّل عصیان یک أمر به سنّت صورت گرفته است و لکن در دیگری عصیان پنج أمر به سنّت!

مبنی و نظر صحیح در جزئیّت غیر مطلقه این است که:

جزئیت مقیده به حال إختیار از أمر به جامع إنتزاع می شود: «تجب الصلاه الجامع بین الصلاه مع السوره و الصلاه من دون سوره فی حال العذر»؛ طبق این أمر به جامع مختار که سوره را ترک می کند، از آن جهت که نه نماز با سوره خوانده و نه نماز بی سوره در حال عذر، ترک جامع کرده، پس نماز او باطل است، و لکن کسی که در حال عذر سوره را ترک می کند، عدل دوم این جامع را إتیان نموده، پس أمر به جامع را إمتثال کرده و نماز او صحیح است.

در مثال کسی که در أثناء وقت فاقد الماء می شود، نیز دو أمر وجود دارد: یک أمر به جامع بین نماز با وضوء در حال وجدان و نماز با تیمّم در حال فقدان، و یک أمر تعیینی به نماز با وضوء در حال وجدان ماء در إبتدای وقت: حال او که بعد از فقد ماء نماز با تیمّم می خواند، از آن جهت که أمر به جامع را إمتثال نموده است، نماز او صحیح است و لکن از آن جهت که أمر تعیینی به نماز با وضوء را ترک کرده است، عقاب می شود.

گفته نشود: طبق این مبنی اگر این شخص بعد از فقد ماء نیز نماز با تیمّم نخواند و در تمام وقت تارک نماز باشد، لازم می آید که مستحقّ دو عقاب باشد، در حالی که این قابل إلتزام نیست؛

چرا که در پاسخ می گوییم: از آن جهت که این دو أمر به فرد و أمر به جامع ناشی از ملاک واحد می باشد و این شخص با ترک نماز در تمام وقت، یک ملاک لزومی را تفویت می کند، مستحقّ عقاب واحد خواهد بود، نه عقاب متعدّد.

قسم سوم از حکم وضعی:

مانند ملکیّت و ولایت و زوجیّت و قضاوت؛

مرحوم شیخ فرموده است:

این قسم نیز مانند قسم أوّل و دوم قابل جعل استقلالی نیست.

مرحوم شیخ دلیلی بر این مطلب بیان نکرده است، و لکن ظاهراً دلیل ایشان عبارت از لزوم لغویّت است؛ به این تقریب که:

اگر شارع در مورد حکم به زوجیّت أحکام تکلیفیه (مانند جواز استمتاع و جواز نظر) را جعل نمی کند، این جعل زوجیّت بی اثر و لغو خواهد بود: زیرا نه حق استمتاع دارد و نه حقّ نگاه!، و اگر آن أحکام تکلیفیه را جعل می کند، در اینصورت زوجیّت از جعل این أحکام إنتزاع می شود و دیگر نیاز به جعل استقلالی آن نخواهد بود و جعل استقلالی آن لغو خواهد بود: زیرا هدف رسیدن به این أحکام تکلیفیه بود که حاصل شد و دیگر نیاز به جعل زوجیّت نمی باشد.

قاعده الإستصحاب/التفصيل بين الحكم الوضعی و الحكم التكليفی /القسم الثالث من الأحكام الوضعيه ۹۵/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /القسم الثالث من الأحکام الوضعیه

در بیان استدلال بر فرمایش مرحوم شیخ در عدم إمکان جعل استقلالی به حکم وضعی عرض کردیم:

جعل استقلالی حکم وضعی لغو است: چرا که یا شارع أحکام تکلیفیه را جعل نمی کند، در این صورت جعل حکم وضعی مثل زوجیّت بی ثمر خواهد بود، و یا أحکام تکلیفیه را جعل می کند، در اینصورت نیازی به جعل حکم وضعی نخواهد بود.

یا شارع أحکام تکلیفیه را جعل می کنددیگر نیاز

ص: ۶۵

صاحب منتقی الأصول فرموده اند:

اگر حکم وضعی حکم تأسیسی شارع بود، این استدلال تمام بود و لکن به نظر صحیح حکم وضعی تأسیسی شارع نیست، بلکه حکم إمضائی شارع است، به اینصورت که عقلاء آن حکم وضعی را إعتبار نموده و سپس شارع آن را إمضاء می کند.

توضیح مطلب:

عقلاء حکم تکلیفی ندارند، بلکه فقط حکم به حسن و قبح می نمایند که (الظلم قبیح) و (العدل حسن) و لکن برای اینکه

حکم به قبح و یا حسن أفعال نمایند و این حسن و قبح موضوع پیدا کند، نیاز به جعل حکم وضعی دارند؛ چرا که تا إعتبار ملکیّت برای شخصی که مالی را حیازت کرده است، نشود، سلب این مال از او ظلم در حقّ او و موضوع برای حکم به قبح و استحقاق عقاب نخواهد بود، بنابراین جعل ملکیّت به نحو مستقلّ توسّط عقلاء لغو نمی باشد. حال بعد از إعتبار حکم وضعی توسّط عقلاء، شارع راضی به آن می شود و آن را إمضاء و موضوع برای أحکام تکلیفی قرار می دهد، که از این إمضاء لغویّتی به نسبت به شارع لازم نمی آید.

و لکن به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

چرا که أوّلاً: در نزد عقلاء نیز أحکام تکلیفیه (وجوب و حرمت) وجود دارد، مانند قانون منع از ظلم و إلزام به عدل؛ بنابراین اشکال لزوم لغویّت از جعل حکم وضعی با وجود إعتبار حکم تکلیفی بر عقلاء وارد خواهد بود؛ یعنی بعد از حکم به جواز استمتاع این مرد از این زن و عدم جواز استمتاع دیگران از او، دیگر نیازی به جعل زوجیّت میان آن دو نمی باشد.

ثانیاً: اینگونه نیست که شارع إعتبارات عقلائیه را به صورت مطلق إمضاء و موضوع برای حکم تکلیفی خود قرار دهد، بلکه گاه شارع در مورد أحکام وضعیه عقلائیه نفیاً یا إثباتاً إظهار نظر می کند؛ یعنی گاه در آن دخل و تصرّف می کند، مانند قانون إرث که برای پدر و مادر میّت یک ششم و برای زن در فرضی که میّت فرزندی ندارد، یک چهارم از أموال میّت را به عنوان إرث تعیین می کند، در حالی که این مطابق با قانون إرث عقلاء نمی باشد،و گاه در برخی از موارد حکم وضعی ثابت در نزد عقلاء را إلغاء می کند، مانند إزدواج موقت که شارع إعتبار زوجیّت موقته کرده است.

و به نظر ما جواب صحیح از اشکال مرحوم شیخ این است که:

جعل حکم وضعی بالإستقلال حتی اگر مشرّع حکم تکلیفی و حکم وضعی شخص واحد باشد، مستلزم لغویّت نیست؛

چرا که شارع حکم تکلیفی را به عنوان کبری و حکم وضعی را به عنوان صغری جعل می کند: مثال: شارع در مقام إعتبار می فرماید: «المالک یجوز له التصرّف فی ماله و لا یجوز تصرّف غیره فی ماله» که این کبرائی است مشتمل بر حکم تکلیفی که موضوع آن ملکیّت می باشد: ملکیّت شخص موضوع برای جواز تصرّف او و عدم جواز تصرّف دیگران قرار گرفته است. و سپس شارع صغری را إعتبار نموده و می فرماید: «پدر و مادر میت هر کدام مالک یک ششم ترکه میّت می باشند»، که نتیجه إنضمام این صغری به کبری مذکور جواز تصرّف پدر و مادر در یک ششم أموال میّت و عدم جواز تصرّف دیگران در آن می باشد، بنابراین جعل حکم وضعی (صغری) لغو نمی باشد؛ چرا که شارع در خصوص مورد صغری حکم تکلیفی جعل نکرده است.

ص: ۶۷

بله، اگر شارع در خصوص مورد صغری أحکام تکلیفیه إعتبار نمایـد و بفرمایـد: (تصـرّف پدر و مادر در یک شـشم مال میّت جـایز و تصـرّف دیگران حرام است)، در اینصورت إعتبـار ملکیّت پـدر و مادر نسـبت به سـدس أموال لغو خواهـد بود، و لکن همـانگونه که گفته شـد: جعل اسـتقلالی أحکام وضـعیه لغو نیست و ظاهر أدلّه نیز این است که شارع در مقام ثبوت ملکیّت را موضوع برای أحکام تکلیفیه به نحو یک قاعده کلیّه قرار داده است؛ «النّاس مسـلّطون علی أموالهم» و «لا یحلّ مال امریء مسلم إلاّ ـ بطیب نفسه»، و حـال برای این کبری، صـغری جعـل می کنـد که در این مورد این شـخص مالک است؛ «لأبویه لکّل منهما السـدس» و «من أحی أرضـاً فهی له» و «من حاز ملک»، و یا در این مورد میان این دو زن و مرد زوجیّت می باشـد، که این نحو از جعـل حکـم وضـعی یـک روش عقلا ـئی و مطابق با إرتکازات عقلائیه است که غرض از آن تنظیم قانون و تفهیم آثار آن و سلوک مردم بر طبق آن می باشد، به همین جهت عقلاء نیز جعل منصب نموده و می گویند: (تو را به عنوان قاضـی فلان شـعبه نصب کردیم) و سپس به عنوان کبری می گویند: (لازم است بر طبق حکم قاضی عمل شود).

اشکال مرحوم آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی در مقام اشکال بر کلام مرحوم شیخ یک اشکال صغروی بیان نموده و می فرمایند:

مدّعی مرحوم شـیخ این است که: ملکیّت از جواز تصـرّف شـخص و عدم جواز تصـرّف دیگران در مال بدون إذن صاحب آن إنتزاع می شود، در حالی که میان ملکیّت شـخص و جواز تصرف او و یا عدم جواز تصرّف دیگران تلازمی نیست، بلکه نسبت میان آن دو عموم من وجه می باشد: گاه شـخص مالک است و لکن جائز التصرّف نیست، مانند سفیه و یا راهن که محجور از تصـرّف می باشـند. و گاه جواز تصـرّف می باشد و لکن ملکیّتی ثابت نیست: مانند مباحات أصلیه. همچنین گاه شخص مالک می باشـد و لکن تصـرّف دیگران نیز در آن مـال جـایز می باشـد، ماننـد أکل مارّه و یا مال کافر غیر ذمّی؛ این کافر مالک مال خود می باشد و به همین جهت اگر فوت کند، مال او به ورثه می رسد و اگر مال را به کسی بفروشد، بیع او نافذ است، و لکن در عین حـال تصـرّف در مـال او بر همگـان جـایز است، نه از این جهت که مالک آن مال نیست، بلکه از این جهت که مال او محترم نمی باشد.

در مورد زوجیت نیز این مطلب جاری است؛ نسبت میان زوجیّت و جواز وطی عموم من وجه می باشد: گاه زوجیّت می باشد و لکن وطی جایز نیست؛ مانند فرضی که زوجه صغیره می باشد؛ آنکه إفضاء شده است، زوجه شخص می باشد و لکن وطی او جایز نیست. همچنین گاه جواز وطی ثابت است و لکن زوجیّتی وجود ندارد: مانند مورد تحلیل إماء.

حال این اشکال آقای خوئی را می توان به نحو کبروی نیز بیان کرده و بگوییم:

در موارد دیگر از أحکام وضعی نیز تلازمی میان حکم تکلیفی و حکم وضعی وجود ندارد تا از آن حکم تکلیفی حکم وضعی إنتزاع شود.

به نظر ما؛

این فرمایش اگر در حدّ متبّه عرفی باشد تا اینکه إرتکاز ما این مطلب را بپذیرد که؛ أحکام وضعیه موضوع برای حکم تکلیفی می باشند، نه منتزع از آن، فرمایش متینی است. و لکن اگر مقصود إقامه برهان بر ردّ فرمایش مرحوم شیخ باشد، این اشکال صحیح نخواهد بود؛

چرا که مراد مرحوم شیخ این است که: حکم وضعی از مجموع أحکام تکلیفیه که متناسب با آن است، إنتزاع می شود و اگر چه آن أحکام تکلیفیه مشروط باشند؛

مثال: ملکیّت از جواز تصرّف مشروطاً بالبلوغ و عدم السفه إنتزاع می شود: یعنی همینکه شارع به این شخص به نحو قضیه شرطیه می فرماید: «إن لم تکن سفیهاً أو صبیاً یجوز لك التصرّف» ملکیّت از آن إنتزاع می شود.

همچنین ملکیّت از عدم جواز تصرّف دیگران مگر در موارد استثنائی إنتزاع می شود؛ یعنی به مجرّد اینکه شارع می فرماید: «لا یجوز تصرّف الغیر فی هذا المال الّذی اشتریت إلاّ فی بعض الموارد کأکل المارّه و کفرض الإضطرار إلیه» ملکیّت شخص از آن إنتزاع می شود.

ص: ۶۹

گفته نشود: إنتزاع أمر فعلی از منشأ إنتزاع بالقوّه و به عبارت دیگر إنتزاع أمر إنتزاعی مطلق از منشأ إنتزاع مشروط (مانند إنتزاع ملکیّت مطلقه از جواز مشروط به بلوغ و عدم سفه) ممکن نیست؛

چرا که در پاسخ می گوییم: در إنتزاعات عقلیه چنین أمری ممکن نیست؛ نمی توان فوقیّت فعلیه را از قضیه شرطیه إنتزاع نمود و گفت: (اگر طوفان نبود میان طبقه دوم طبقه أوّل سقفی ساخته می شد که فوق طبقه أوّل قرار می گرفت)؛ وجود تقدیری فوق منشأ إنتزاع فوقیّت بالفعل نیست، بلکه فقط منشأ إنتزاع فوقیّت تقدیری است. و لکن إنتزاع در مقام از قبیل إنتزاعات عرفیه است که حقیقتی غیر از نامگذاری ندارد؛ عقلاء بر این جواز تصرّف مشروط نام ملکیّت را می گذارند.

علاوه بر اینکه حکم تکلیفی در مورد صبیّ مختصّ به جواز تصرّف او نیست تا اشکال شود که این حکم مشروط است؛ ملکیّت صبیّ را می توان از جواز تصرّف ولیّ او و عدم جواز تصرّف دیگران بدون إذن ولیّ إنتزاع نمود، که این یک حکم فعلی است، نه مشروط.

در مثال مال کافر غیر ذمّی نیز می توان گفت: ملکیّت کافر از عدم جواز تصرّف دیگران در مال او در فرضی که او فوت کند و وارث مسلمانی داشته باشد، إنتزاع می شود؛ یعنی از این حکم تکلیفی هم ملکیّت آن وارث مسلمان بعد از موت کافر إنتزاع می شود و هم ملکیّت کافر قبل از موت.

نکته:

مرحوم شیخ در مکاسب می فرماید:

بیع الخمر مطلقاً حرام وضعی و باطل است و لکن حرمت تکلیفیه آن در فرضی است که غرض از بیع آن إنتفاع محرّم (مثل شرب الخمر) باشد و أمّا در فرضی که غرض از آن إنتفاع حلال (مثل تخلیل) باشد، حرام نیست و اگر چه وضعاً باطل است.

بر این فرمایش مرحوم شیخ اشکال شده و گفته شده است:

شما حرمت وضعیه را منتزع از حکم تکلیفی می دانید، پس چگونه حکم به بطلان بیع الخمر در فرضی که غرض إنتفاع حلال است، می کنید، در حالی که این بیع حرام تکلیفی نیست تا منشأ إنتزاع حرمت وضعیه باشد؟!

جواب از این اشکال این است که:

حرمت وضعیه این بیع منتزع از حرمت تکلیفیه آن نیست، بلکه منتزع از سایر أحکام تکلیفیه در این مورد است، مثل جواز عدم إقباض ثمن و مثمن توسّط مشتری و بایع که از آن بطلان و حرمت وضعیه بیع إنتزاع می شود.

نکته:

آقای سیستانی فرموده اند:

بعید می دانیم که مرحوم شیخ أنصاری جعل حکم وضعی به طور مستقلّ را غیر معقول بداند، بلکه ظاهراً مراد از آنچه مرحوم شیخ فرموده و به مشهور نسبت داده شده است، استناد به سیر تاریخ أحکام می باشد؛

توضیح مطلب:

أحکام در سیر تاریخی خود دارای چهار مرحله بوده اند:

مرحله أوّل: مرحله وعد و وعید؛

در این مرحله فقط وعده و وعید بوده است، نه غیر آن؛ یعنی در زمان گذشته گفته می شد: (اگر این هیزم را از من بگیری، تو را کتک می زنم).

مرحله دوم: مرحله إنشاء حکم تکلیفی؛

بعد از اینکه جوامع بشری تکامل پیدا کردند، إنشاء حکم تکلیفی نیز به وجود آمد: صیغه «إفعل» یعنی إعتبار البعث نحو الفعل مع الوعید علی ترک، و صیغه «لاـ تفعل» یعنی إعتبار زجرعن الفعل مع الوعید علی الفعل؛ إعتبار بعث و زجر متوقّف بر یک تکامل فرهنگی می باشد تا عقلاء به آن ملتفت شوند.

مرحله سوم: مرحله إنشاء حکم وضعی؛

در این مرحله مردم به جهت تکامل فرهنگی با تعدادی از أحکام وضعیه آشنا شده و آن را إعتبار می کنند: مانند إعتبار زوجیّت و إعتبار ملکیّت.

مرحله چهارم: مرحله جعل ماهیت؛

در این مرحله مانند ماهیّت بیع و إجاره إعتبار و جعل می شود.

هر مرحله ای از ین چهار مرحله بدون مرحله سابق لغو می باشد:

در مرحله إعتبار أحکام وضعیه، اینگونه نیست که بتوان بدون هیچ تناسبی حکم وضعی جعل و إعتبار نمود، بلکه هنگامی که گفته می شود: «زید مالک است»، میان این حکم وضعی و حکم تکلیفی متناسب با آن تناسب و إرتباط ذاتی وجود دارد، نه اینکه بتوان گفت: «زید مالک است» و سپس ملکیّت او را موضوع برای حرمت تصرّف او و جواز تصرّف دیگران قرار داد! و جهت آن این است که در مرحله أوّل بشر أوّلیه هنگامی که مثلاً ـ هیزم جمع می کرد، گفته می شد: «اگر این هیزم را از من بگیری، عقابت می کنم و می زنم»، و سپس در دوران آتی و در مرحله دوم إعتبار حیازت نموده و گفتند: «هر کسی هیزم را حیازت کند، کسی حقّ ندارد از او بگیرد)، و سپس در مرحله بعد بر این أمر نامگذاری کرده و حکم وضعی إعتبار نموده و نام آن را مکلیّت گذاشتند؛ اگر این بشر آشنای با این سیر تکامل أحکام نبود، إعتبار حکم وضعی لغو و بدون نظم می شد به طوریکه حکم وضعی موضوع برای هر حکم تکلیفی قرار می گرفت!

این أمر نشاندهنده این است که هر حکم وضعی یک پیشینیه حکم تکلیفی دارد و هر حکم وضعی حاکی از یک سری از أحکام تکلیفی متناسب با آن به نحو إندماج می باشد؛

مثال: ابتداء برای رفع خصومت شخصی مثل خان را واسطه قرار می دادند تا حکم کند که از آن تعبیر به ریش سفیدی می شد؛ این شخص خان می گفت: (من می گویم این کتاب برای اوست)، و سپس که تکامل فرهنگی صورت گرفت، بر این کار خان (یعنی ریش سفیدی) نام منصب قضاوت را گذاشته و آن را إعتبار کردند.

حال با این بیانی که گفته شد، می توان میان مرحوم شیخ و مرحوم آخوند تصالح ایجاد کرد، به اینصورت که گفت: مراد مرحوم آخوند از إمکان تعلّق جعل استقلالی به حکم وضعی این است که: در این زمان معاصر که بشر تکامل یافته است، این إمکان وجود دارد، و مراد مرحوم شیخ این است که: این حکم وضعی که جعل بالإستقلال می شود، دارای یک پیشینه از أحکام تکلیفیه متناسب با آن می باشد که سلب این حکم تکلیفی از این حکم وضعی مستهجن است، مانند اینکه گفته شود: (تو مالك هستی و لکن تصرّف تو در این مال جایز نیست و لکن تصرّف دیگران در آن جایز می باشد)! و یا (این خانم همسر زید است و لکن زید خود حقّ استمتاع از او ندارد و لکن دیگران حقّ استمتاع از او دارند)!

و لکن به نظر ما این فرمایش تمام نیست:

أصل این مطلب که حکم وضعی برای إیصال أحکام تکلیفیه متناسب با آن است و بدون این غرض جعل حکم وضعی به نحو خطاب قانونی لغو خواهد بود، کلام صحیحی است: یعنی باید قانون «الدم نجس» به نحو خطاب قانونی موضوع و مستتبع یک سری أحکام تکلیفی باشد و إلاّ لغو خواهد بود. البته نیاز نیست که تك تك مصادیق نجاسه دم مستتبع حکم وضعی باشد، همینکه قانون «الدم نجس» مستتبع حکم تکلیفی است، در رفع استهجان کافی است و اگر چه إعتبار نجاست برای خون موجود در کره ماه هیچ اثر فعلی نداشته باشد.

و لکن انصاف این است که شاهدی بر وجود این سیر تاریخی در أحکام وجود ندارد و ما آن را نمی فهمیم: إرتباط زن و مرد با هم مانند رابطه حیوان نر و مادّه بوده است، نه اینکه ابتدا حکم تکلیفی برای این مرد جعل کرده و سپس به تبع آن یک حکم وضعی برای آن جعل کنند!

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /جریان الإستصحاب فی الأحکام الوضعیه ۹۵/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /جریان الإستصحاب فی الأحکام الوضعیه

بحث در حقیقت حکم وضعی بود؛

آقای سیستانی در مورد قسم سوم از أحکام وضعیه فرمودند:

اگر چه جعل استقلالی حکم وضعی ممکن است و لکن از آن جهت که این حکم وضعی تناسب با برخی از أحکام تکلیفیه دارد، جعل آن بالإستقلال بدون جعل این أحکام تکلیفیه صحیح نخواهد بود؛ زیرا جعل حکم وضعی و إلغاء أحکام تکلیفیه با توجّه به اینکه حکم وضعی مستبطن برخی أحکام تکلیفیه به نحو إجمال و إندماج می باشد، مستلزم تهافت است: نمی توان حکم وضعی به زوجیّت را جعل نمود و لکن أحکام تکلیفیه متناسب با آن را إلغاء نمود!، و سیر تاریخی جعل أحکام نیز همینگونه بوده است که: ابتدا أحکام تکلیفیه جعل شده است و سپس با تکامل عقل و فرهنگ بشری نهاد قانونی أحکام وضعیه در إرتکازات شکل گرفته است.

و لکن ما در اشکال به این فرمایش عرض کردیم:

این مطلب شاهدی از تاریخ بر آن نیست، بلکه محتمل است که مرحله جعل أحکام وضعیه متقدّم بر جعل أحکام تکلیفیه بوده باشد، به اینصورت که: إبتدا أنبیاء أحکام وضعی را جعل نموده و به مردم تعلیم داده و سپس آن را موضوع برای أحکام تکلیفی قرار داده باشند، نه اینکه مدّت ها جواز استمتاع میان زن و مرد بوده و سپس نهاد زوجیّت جعل شده باشد!؛ یعنی ما با توجّه به اینکه خداوند متعال «علّم الآدم أسماء کلّها» معتقدیم که: چه بسا خداوند متعال إبتداء نهاد أحکام وضعیه را به آدم إلقاء و تفهیم کرده و سپس حکم تکلیفی را به او إلقاء کرده باشد.

ص: ۷۴

بله، این مطلب را نیز معتقدیم که حکم وضعی بدون حکم تکلیفی لغو است.

آقای سیستانی در مورد ماهیّت جعلیه نیز فرموده اند:

إعتبار ماهیّات جعلیه مانند بیع و إجاره بدون جعل أحکام وضعیه و یا أحکام تکلیفیه لغو می باشد و مرحله إعتبار ماهیّات جعلیه از مرحله إعتبار أحکام تکلیفیه و وضعیه متأخر است.

و لكن اين فرمايش نيز ناتمام است:

زيرا ما ماهيّات جعليه به اين شكل قبول نداريم:

بيع يك أمر عرفى است بدون اينكه إعتبار عقلائى بر آن شده باشد، بلكه مطلب در صوم و صلاه نيز همين است؛ صوم ماهيّت إعتباريه نيست، بلكه مطلب به اينگونه است كه مولى إبتدا إمساك از مجموعه أشيائى را تصوّر مى كند و سپس نام آن را صوم مى گذارد و در مرحله بعد به آن أمر مى كند، كه اين أمر به صوم خواهد بود كه حكم تكليفى است؛ متعلّق اين أمر ماهيّت جلعيه نمى باشد، بلكه متعلّق آن يك فعل (إمساك از مجموعه اى از أشياء) است كه فقط بر آن نامگذارى شده است و نام آن صوم نهاده شده است؛ يعنى مولى در رابطه با اين متعلّقات فقط نامگذارى مى نمايد: ذاك صلاه، ذاك صوم و ذاك تزكيه (اين ذبح حيوان تذكيه است)، نه اينكه يك ماهيّت إعتباريه به نام صلاه و صوم و تذكيه و ميته باشد و همه اين ماهيّات يك نهاد قانونى باشند! و براى مثال شارع إعتبار كند كه ذبح حيوان قابل، تذكيه براى آن حيوان باشد! ما اين مطلب را نمى فهميم و لا أقلّ دليلى بر اين إعتبار نمى باشد.

ص: ۷۵

این تمام کلام در بیان حقیقت أحکام وضعیه بود.

أمّا جریان الإستصحاب فی الأحکام الوضعیه؛

محقّق عراقی از فاضل تونی نقل کرد که ایشان فرموده است:

از آن جهت که حکم وضعی مجعول شرعی نبوده و جعل شرعی به آن تعلّق نگرفته است، بلکه فقط جعل إنتزاعی شده است، استصحاب در آن جاری نمی شود: چرا که استصحاب یا باید در مجعول شرعی و یا در موضوع مجعول شرعی جاری شود.

سپس محقق عراقی بر این مطلب اشکال نموده و فرموده است:

جریان استصحاب در مجعول شرعی بالتبع اشکالی ندارد؛ آنچه در جریان استصحاب مهمّ است، این است که مستصحب چیزی باشد که أمر وضع و رفع آن به ید شارع باشد و مجعول بالتبع نیز از أموری است که أمر رفع و وضع آن به ید شارع است و لکن بالتبع.

و لکن این فرمایش ناتمام است:

أصلاً در استصحاب مهمّ نیست که مستصحب مجعول شارع باشد، حال بالإستقلال و یا بالتبع، بلکه مهمّ این است که استصحاب باید أثر عملی تنجیزی و یا تعذیری داشته باشد، و إلاّ- پس چگونه در مقام إمتثال برای اثبات یا نفی إمتثال استصحاب جاری می شود، در حالی که این استصحاب در مجعول شرعی حتی مجعول بالتبع نمی باشد:

مثال: جسد شخص در إبتدای نماز مستور بود و حال در أثناء نماز شکّ در بقاء ستر جسد می کند، که در این فرض استصحاب بقاء ستر جسد جاری می شود و با إنضمام به وجدان که إتیان به نماز باشد، حجّت بر إمتثال محقّق می شود که دیگر موضوع قاعده اشتغال عقلاً- که لزوم تحصیل حجّت بر فراغ ذمّه است، رفع می شود؛ در حالی که در این مورد ستر در نماز نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی: زیرا موضوع آن است که حکم شرعی بر آن مترتّب است، در حالی که اینگونه نیست که شارع بر ستر حکم مترتّب کرده باشد، بلکه شارع فقط أمر به نماز با تستّر کرده است، که در این فرض نه تنها این فرد از نماز با تستّر موضوع أمر نیست، بلکه متعلّق أمر نیز نمی باشد، بلکه فقط مصداق و فردی از متعلّق أمر (عنوان الصلاه مع التستّر) است.

حال بنابر این مطلبی که در صحّت جریان استصحاب عرض کردیم، اشکال این است که؛ استصحاب در مجعول بالإنتزاع چه اثر عملی دارد؟ اگر غرض از این استصحاب، إثبات آن حکم تکلیفی است، باید گفت: طبق مبنای مرحوم شیخ و محقّق ایروانی حکم تکلیفی مترتّب بر این حکم وضعی نیست، بلکه حکم وضعی منتزع از حکم تکلیفی است، بنابراین استصحاب حکم وضعی اثر شرعی ندارد؛ یعنی زوجیّت مجعول بالإنتزاع است، بلکه به بیان دقیقتر؛ زوجیّت یک تعبیر عرفی از مجموعه ای از أحکام تکلیفی است و چیزی غیر از آن نمی باشد.

پس استصحاب در حکم وضعی جاری نمی شود و باید آن را در حکم تکلیفی جاری نمود و چه بسا حکم تکلیفی مجری أصل ترخیصی نباشد:

مثال: مردی با دختر خردسالی به إذن پدر او ازدواج کرد و سپس او را قبل از بلوغ به طلاق فارسی طلاق داد، حال در نفوذ این طلاق شکّ می شود؛ در این فرض طبق مسلک شیخ استصحاب زوجیّت جاری نمی شود، چرا که زوجیّت موضوع أحکام تکلیفیه نیست، بلکه منتزع از آن است، بنابراین استصحاب باید در حکم تکلیفی جاری شود و آن غیر از استصحاب حرمت وطی نخواهد بود؛ چرا که وطی قبل از بلوغ دختر حرام است، و اگر چه نسبت به نظر بشهوه استصحاب جواز جاری می شود.

مثال: مردی با زنی مرتکب زنا می شود و حال در حرمت أبدیه دختر او شکّ می شود؛ در این فرض استصحاب عدم زوجیّت جاری نمی شود، بلکه استصحاب در حکم تکلیفی جاری می شود که همان استصحاب حرمت وطی می باشد.

حال برای اینکه استصحاب در أحکام وضعیه را بررسی کنیم، باید هر سه قسم از أحکام وضعیه را لحاظ نمود و در مورد هر قسم به طور مستقل بحث کرد:

قسم أوّل: سببیه سبب التکلیف و شرطیّه شرط التکلیف و مانعیه مانع التکلیف

أمّا سببیه السبب:

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

سببیه سبب التکلیف حتی اگر مجعول بالإنتزاع هم باشد، استصحاب در این سببیه (بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه) جاری می شود و مشکلی ندارد و لکن به نظر ما نوبت به استصحاب سببیه نمی رسد؛ زیرا این استصحاب محکوم أصل دیگری است:

مثال: شخصی پیر شده و شکّ می شود در اینکه استطاعت او در این حال نیز سببیه برای وجوب حجّ دارد یا خیر؛ در این فرض استصحاب سببیه استطاعت مشکلی ندارد؛ زیرا استطاعت این شخص در سابق سببیه برای وجوب حجّ داشت، پس این سببیه استصحاب می شود، و لکن أصل حاکم وجود دارد و آن أصل جاری در خود حکم تکلیفی است: زیرا بنابر این مطلب که سببیه منتزع از تکلیف می باشد، استصحاب در منشأ إنتزاع مقدّم و حاکم بر استصحاب در خود این أمر إنتزاعی است: زیرا أمر إنتزاعی در طول منشأ إنتزاع می باشد. پس در مثال مذکور استصحاب عدم وجوب حجّ جاری می شود؛ زیرا این شخص در زمانی که جوان بود، مستطیع نبود و حجّ بر او واجب نبود و الآن در پیری و بعد از استطاعت شکّ در وجوب حجّ می کند، که استصحاب عدم وجوب جاری می شود، و این استصحاب أصل حاکم است که سببیه استطاعت بعد از پیری را نفی می کند.

و لکن به نظر ما این فرمایش صحیح نیست:

زیرا شکّ در سببیّت سه فرض دارد و باید بررسی کرد که آقای خوئی به کدام فرض نظر دارند:

فرض أوّل: شکّ در حدوث سببیّت؛

مثال: شکّ می شود که آیا استطاعت سبب وجوب عمره مفرده می باشد یا خیر؟

در این فرض استصحاب جاری در سببیّه استصحاب عدمی خواهد بود، که این استصحاب با استصحاب در تکلیف که آن نیز عدمی است، موافق می باشد. و لکن بعید است که نظر آقای خوئی به این فرض باشد؛ چرا که در این فرض ثمری وجود ندارد و هر دو استصحاب با هم موافق می باشند.

فرض دوم: شکّ در بقاء سببیّت؛

مثال: شکّ می شود که هنوز استطاعت برای وجوب حجّ سببیه دارد یا ندارد و منشأ این شکّ نیز شکّ در نسخ قانون «المستطیع یحجّ» می باشد، که یعنی محتمل می باشد که شارع سببیه استطاعت برای وجوب حجّ را نسخ کرده باشد؛ در این مورد نیز استصحاب عدم نسخ (المستطیع یحجّ) و استصحاب بقاء سببیه استطاعت با یکدیگر موافق می باشند و وجوب حجّ بعد از استطاعت ثابت می شود؛

اگر گفته شود: در این مورد استصحاب عدم مجعول (یعنی استصحاب عدم وجوب حجّ) نیز جاری است که با دو أصل مذکور معارض می باشد؛ تا دیروز حجّ به جهت عدم استطاعت بر من واجب نبود و حال امروز که مستطیع شدم، شکّ در وجوب حجّ بر خود می کنم که در نیتجه استصحاب عدم وجوب حجّ جاری می شود؛

در پاسخ می گوییم: در سابق عرض کردیم که در موارد شکّ در نسخ استصحاب بقاء جعل بر استصاب عدم مجعول حاکم است. بنابراین در این فرض دوم نیز ثمره عملی وجود ندارد.

ص: ۷۹

فرض سوم: شکّ در بقاء سببیه به جهت تبدّل حالات مکلّف؛

مثال: در سابق که جوان بود، استطاعت او سببیه برای وجوب حجّ داشت و حال که پیر شده است، شکّ می شود که استطاعت او در این حال نیز برای وجوب حجّ سببیّت دارد یا خیر؟؛

در این مورد گفته می شود: استصحاب سببیه استطاعت برای حجّ وجوب حجّ را إثبات می کند، در حالی که استصحاب عدم مجعول و عدم تکلیف نفی وجوب حجّ می کند.

حال اگر نظر آقای خوئی به این فرض است، کلام ایشان اشکال خواهد داشت:

چرا که أوّلاً: أوّل الکلام است که گفته شود: استطاعت بعد الشیخوخه در زمان گذشته سببیّت داشت!؛ استطاعت دو فرد دارد: استطاعت در جوانی و استطاعت در پیری، و آنچه در سابق سببیّت برای وجوب حجّ داشت، استطاعت در جوانی است که الآن این استطاعت حاصل نشده است و آنچه حاصل شده است استطاعت در پیری است که مسبوق به سببیّت نیست.

و اگر مقصود این است که گفته شود: استصحاب تعلیقی جاری شده و گفته می شود: (هذا الرجل کان یجب علیه الحجّ إذا استطاع حین شبابه فالآن کما کان فیجب علیه الحجّ إذا استطاع)، و حال که شرط این قضیه شرطیه مستصحبه (استطاعت) فعلی شد، جزاء آن نیز که وجوب حجّ می باشد، فعلی و ثابت می شود؛ همانگونه که در «العنب یحرم إذا غلی» در مورد عنبی که کهنه شده است، گفته می شود؛ این عنب در هنگامی که تازه بود، اگر جوشانده می شد حرام می شد، حال نیز که کهنه شده است، شکّ می شود که این قضیه تعلیقیه «یحرم إذا غلی» هنوز در مورد آن ثابت است یا خیر، که استصحاب «یحرم إذا غلی» به نحو استصحاب تعلیقی می شود، که آقای خوئی نیز آن را قبول دارند، پس حال اگر این عنب جوشانده شود، حکم به حرمت فعلیه آن می شود.

در پاسخ می گوییم: قیاس مع الفارق است: در مثال «العنب إذا غلی یحرم»؛ این عنب قبل الغلیان حرمت معلّقه بر غلیان دارد؛ چرا که شارع این حکم تعلیقی را جعل نموده است، و حال استصحاب بقاء حرمت معلّقه می کنیم، پس حال که این عنب کهنه را می جوشانیم، حرمت معلّقه آن فعلی می شود. و لکن در بحث ما نمی توان گفت: (استطاعت این پیرمرد در زمانی که جوان بود، سببیّت برای وجوب حجّ داشت، الآن هم که پیر شده است، سببیّت برای وجوب حجّ دارد)!؛ زیرا سببیّت از جعل شرعی به إنتزاع عقلی منتزع می شود، بنابراین باید منشأ إنتزاع آن را لحاظ کرد و از آن جهت که محتمل است که مجعول شارع این قضیه باشد؛ (المکلّف إذا استطاع و هو شابّ یجب علیه الحجّ) دیگر نمی توان با استصحاب سببیّه استطاعت بعد از شیخوخه را إثبات کرد؛ زیرا نهایت از این جعل سببیه استطاعت حین الشباب إنتزاع می شود، نه سببیه استطاعت بعد از شیخوخه.

و ثانیاً: بر فرض استصحاب جاری در منشأ إنتزاع حاکم بر استصحاب جاری در أمر إنتزاعی باشد، و لکن أصل جاری در مجعول أصل جاری در منشأ إنتزاع سببیّت نیست که تا حاکم بر أصل جاری در سببیّت باشد؛ سببیه از جعل إنتزاع می شود، نه از مجعول و منشأ إنتزاع سببیّت جعل شارع است؛ هنگامی که شارع فرمود: «إذا استطاع الرجل یجب علیه الحج»، این منشأ إنتزاع سببیه الإستطاعه لوجوب الحجّ می شود و اگر چه هیچگاه مستطیع در عالم تا روز قیامت یافت نشود و وجوب حجّ فعلی نشود. بنابراین استصحاب عدم وجوب حجّ (به نحو عدم مجعول) حاکم بر استصحاب سببیّت استطاعت برای وجوب حجّ نمی باشد.

و ثالثاً: بر فرض قبول کنیم که استصحاب جاری در مجعول أصل جاری در منشأ إنتزاع می باشد، و لکن به چه دلیلی این أصل جاری در منشأ إنتزاع حاکم باشد؛ شما أصل حاکم را منحصر به أصل جاری در موضوع أصل دیگر می دانید: مانند استصحاب کریّت ماء که نسبت به استصحاب بقاء نجاست ثوب بعد الغسل بهذا الماء أصل موضوعی است، پس حاکم بر این أصل می باشد، در حالی که استصحاب جاری در منشأ إنتزاع أصل جاری در موضوع نیست؛ چرا که شارع که نفرموده است: (اذا إنتفی وجوب الحجّ إنتفی سببیّه الإستطاعه لوجوب الحجّ).

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /جریان الإستصحاب فی الأقسام الثلاثه من الأحکم الوضعیه ۹۵/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

باسمه تعالی

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /جریان الإستصحاب فی الأقسام الثلاثه من الأحکم الوضعیه

بحث واقع شد در بررسی جریان استصحاب در أقسام ثلاثه أحکام وضعیه؛

قسم أوّل؛

أمّا استصحاب السببیّه للتکلیف؛

عرض کردیم: در شکّ در سببیّت، گاه شکّ در بقاء آن به جهت تبدّل حالات مکلّف می باشد:

مرحوم آقای خوئی فرمودند: استصحاب سببیّت فی حدّ نفسه جاری است و لکن استصحاب جاری در خود تکلیف حاکم بر آن است: یعنی استصحاب عدم وجوب حجّ بر این شخص حاکم بر استصحاب سببیّه الإستطاعه لوجوب الحجّ می باشد.

بر این مطلب اشکالاتی عرض کردیم و حال اشکال چهارم را بیان می کنیم؛

اشکال چهارم: بنابر اینکه سببیّت مجعول بالإنتزاع باشد که نظر ایشان نیز همین است، اثبات تکلیف با استصحاب سببیّت أصل مثبت است، بنابراین مقتضی جریان نخواهد داشت.

ص: ۸۲

توضیح مطلب:

اگر شارع بفرماید: «العنب المغلی حرام» و حال که عنب تبدیل به زبیب شد و این زبیب جوشانده شد، نمی توان حرمت فعلیه زبیب را استصحاب کرد؛ زیرا آنچه حرمت فعلیه دارد، العنب المغلی می باشد و این زبیب هیچگاه عنب مغلی نبوده است که

حرمت فعلیه داشته باشد، و لکن گفته می شود: با توجّه به این قضیه عقلیه که «کلّ جزء للموضوع لو إنضمّ إلی الجزء الآخر منه لترتّب علیه الأثر» از خطاب «العنب المغلی حرام» یک قضیه شرطیه إنتزاع می شود و آن عبارت از این است که: «العنب لو إنضمّ إلیه الغلیان لترتّب علیه الحرمه»، بنابراین صحیح است که گفته شود: این زبیب در آن زمان که عنب بود، اگر غلیان به آن ضمیمه می شد، حرام می شد و حال همین قضیه تعلیقیه و حرمت معلّقه علی الغلیان در مورد زبیب استصحاب می شود: «هذا الزبیب کان یحرم إذا غلی و الآن کما کان»، و لکن این استصحاب أصل مثبت می باشد و با آن حرمت فعلیه زبیب بعد الغلیان إثبات نمی شود؛ زیرا این قضیه تعلیقیه مستصحبه «العنب إذا غلی یحرم» مجعول شرعی نیست، بلکه فقط منتزع عقلی است، و این مورد قیاس به قضیه ای تعلیقیه ای که خود مجعول شرعی است نمی شود، مانند اینکه خود شارع این حکم تعلیقی «العنب یحرم إذا غلی» را جعل کرده باشد، که به تعبیر مرحوم امام این حرمه معلّقه خود مجعول شرعی فعلی است، پس استصحاب آن أصل مثبت نخواهد بود.

أمّا استصحاب الشرطیّه لشرط للتکلیف؛

در مورد شکّ در شرطیّت یک شیء برای یک تکلیف شش صورت فرض می شود:

فرض أوّل: شکّ در حدوث شرطیّه؛

این فرض خود به سه صورت تقسیم می شود:

صورت أوّل: شکّ در حدوث شرطیّه یک شیء شود در حالی که حالت سابقه تکلیف حالت وجودیه باشد؛

یعنی در سابق تکلیف مطلق بوده و این تکلیف مطلق فعلی بوده است و حال محتمل می باشد که این تکلیف مشروط به شرطی شده باشد و حال با توجّه به إنتفاء این شرط مشکوک، شکّ در بقاء تکلیف سابق می شود؛

در این فرض هم استصحاب بقاء تکلیف و هم استصحاب عدم شرطیّت شیء مشکوک الشرطیّه جاری می شود.

مثال: وجوب وطی زوجه چهار ماه یک مرتبه بر این پیرمرد در زمان گذشته که جوان بود و ازدواج کرده بود، به نحو مطلق ثابت و فعلی بود، و حال که او پیر شده است محتمل است که این تکلیف مشروط به وجود رغبت جنسی در او شده باشد، که این شرط در او بالفعل مفقود است، پس شکّ در بقاء وجوب وطی می شود؛ حال هم استصحاب بقاء وجوب وطی و هم استصحاب عدم شرطیّت رغبت جنسی جاری می شود.

صورت دوم: شکّ در حدوث شرطیّه یک شیء شود، در حالی که منشأ شکّ در آن شکّ در نسخ تکلیف مطلق سابق می باشد و حالت سابقه تکلیف نیز حالت عدمیه است؛

مثال: این پیرمرد در زمان جوانی اگر چه وجوب وطی هر چهار ماه یک مرتبه مطلق بود و لکن به جهت عدم ازدواج بر او فعلی نبود، و حال که در زمان پیری ازدواج کرده است، شکّ در نسخ این وجوب مطلق و شرطیّت وجود رغبت جنسی برای آن می شود، در حالی که این رغبت جنسی در این حال پیری در این پیرمرد مفقود می باشد؛

ص: ۸۴

در این صورت به لحاظ مجعول استصحاب عدم مجعول و به لحاظ جعل استصحاب بقاء جعل و عدم نسخ آن جاری می شود، که به نظر ما این استصحاب بقاء جعل حاکم بر استصحاب عدم مجعول می باشد.

صورت سوم: شکّ در حدوث شرطیّه یک شیء برای تکلیف شود (که در سابق این تکلیف مطلق بود)، در حالی که منشأ شکّ تبدّل حالات مکلّف بوده و حالت سابقه تکلیف عدمی می باشد؛

مثال: این شخص در زمان پیری ازدواج کرد، بنابراین در زمان جوانی اگر چه وجوب وطی زوجه مشروط به رغبت جنسی نبود و لکن به جهت عدم ازدواج بر او فعلی نبود، و حال که پیر شده است، محتمل است که وجوب وطی زوجه در این حال مشروط به رغبت جنسی باشد که این پیرمرد فاقد آن می باشد؛

در این صورت به لحاظ شرطیّت استصحاب عدم شرطیّت شرط مشکوک جاری می شود، که نتیجه آن ثبوت تکلیف و فعلیه آن می باشد و لکن به لحاظ مجعول استصحاب عدم تکلیف جاری می باشد، که این دو أصل با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند؛ این شخص در زمانی که جوان بود، رغبت جنسی برای وجوب وطی بر او شرطیّت نداشت، پس استصحاب عدم شرطیّت آن می شود، که نتیجه آن وجوب وطی حتی در حال عدم رغبت جنسی می باشد، و لکن از جهت دیگر در حال فقد رغبت جنسی استصحاب عدم وجوب وطی جاری می شود.

فرض دوم: شکّ در بقاء شرطیّت شرط بعد از علم به حدوث آن؛

این فرض نیز به سه صورت تقسیم می شود؛

صورت أوّل: شکّ در بقاء شرطیّت شرط در حالی که حالت سابقه تکلیف حالت عدمی است و این شرط مشکوک مفقود می باشد؛ مانند شکّ در بقاء شرطیّت زوال شمس برای وجوب نماز در مورد شخصی که در مناطق قطبی است که زوال در آن وجود ندارد؛

در اینصورت از جهتی استصحاب بقاء شرطیّت شرط و از جهت دیگر نیز استصحاب عدم تکلیف جاری می شود، که دو أصل متوافق با یکدیگر می باشند.

صورت دوم: شکّ در بقاء شرطیّت شرط می شود، در حالی که منشأ شکّ در آن شکّ در نسخ می باشد و حالت سابقه تکلیف حالت وجودی است و این شرط مشکوک مفقود می باشد؛

در این صورت از جهتی استصحاب بقاء شرطیّت و استصحاب عدم نسخ و از جهت دیگر استصحاب بقاء تکلیف جاری می شود، که استصحاب عدم نسخ حاکم بر استصحاب بقاء مجعول است.

صورت سوم: شکّ در بقاء شرطیّت شرط می شود، در حالی که منشأ شکّ تبدّل حالات مکلّف بوده و حالت سابقه تکلیف حالت وجودی است و این شرط مشکوک مفقود می باشد؛

در این صورت استصحاب بقاء شرطیّت با استصحاب بقاء تکلیف تعارض و تساقط می کنند.

أمّا استصحاب المانعیّه للتکلیف؛

این قسم نیز دارای شش فرض می باشد که برای اطّلاع از آن به جزوه رجوع شود.

قسم دوم از أحکام وضعی:

جزئیّه جزء مکلّف به و شرطیّه شرط مکلّف به و مانعیّه مانع مکلّف به

آقای خوئی فرموده است:

در این مورد نیز استصحاب بقاء جزئیّت و شرطیّت و مانعیّت فی حدّ نفسه جاری می شود و لکن استصحاب بقاء أمر به مرکّب حاکم بر آن می باشد؛ چرا که استصحاب در منشأ إنتزاع حاکم بر استصحاب در أمر إنتزاعی است.

مثال: شکّ در بقاء جزئیّت سوره برای نماز واجب می شود، در این فرض استصحاب وجوب صلاه مع السوره حاکم بر استصحاب بقاء جزئیّت سوره می باشد.

و لکن به نظر ما در این قسم دوم دو صورت وجود دارد؛

صورت أوّل: شخص علم بعدم وجوب جزء و یا وجوب تحصیل شرط بالفعل دارد؛ زیرا عاجز از إتیان به جزء و تحصیل شرط می باشد؛ مثال: شخص فاقد الطهورین در إنتهای وقت به جهت عجز از تحصیل طهارت علم به عدم وجوب آن دارد و اینکه اگر نماز در این حال بر او واجب باشد، مشروط به طهارت نخواهد بود.

حال در این فرض معقول نیست که گفته شود: استصحاب بقاء وجوب الصلاه مع السوره و یا وجوب الصلاه مع الطهاره جاری می شود؛ چرا که یقین به إرتفاع آن می باشد.

أمّا استصحاب بقاء جزئیّت و شرطیّت؛

جزئیّت و شرطیّت به دو معنی می باشد:

معنای أوّل: جزئیّت و شرطیّت فعلیه؛ و آن جزئیّت و شرطیّتی است که از وجوب فعلی مرکّب إنتزاع می شود؛ مانند إنتزاع شرطیّت فعلیه طهارت از وجوب فعلی نماز با طهارت؛ در جزئیّت به این معنی به جهت قطع به إرتفاع آن استصحاب جاری نمی شود.

معنای دوم: جزئیّت و شرطیّت به معنای تلازم

و آن یک قضیه شرطیه و یک تلازم می باشد که مفاد آن تلازم میان أمر أصلی و أمر ضمنی به جزء می باشد، که از این قضیه شرطیّه جزئیّت إنتزاع می شود، که در حقیقت معنای أصلی جزئیّت همین تلازم می باشد.

مثال: (هر موردی که نماز واجب باشد، سوره هم أمر ضمنی دارد)؛ مفاد آن ملازمه میان أمر أصلی به نماز و أمر ضمنی به سوره می باشد.

ص: ۸۷

این قضیه شرطیه است که منشأ إنتزاع جزئیّت و شرطیّت مطلقه می شود و إلاّ ـ در مورد فاقد الطهورین أمر فعلی به نماز با طهارت نیست که منشأ إنتزاع شرطیّت طهارت باشد؛ یعنی هنگامی که گفته می شود: (طهارت شرط مطلق نماز است حتی در حال فقد الطهورین)، مراد از شرطیّت مطلقه طهارت همین معنای دوم از شرطیّت می باشد: «کلّ ما وجبت الصلاه وجبت الطهور»، که علم به عدم وجوب طهارت در مورد فاقد الطهورین می باشد، علم به عدم وجوب صلاه نیز حاصل می شود.

بنابراین مراد از استصحاب جزئیّت یا شرطیّت، همان استصحاب ملازمه میان وجوب نماز و أمر ضمنی به سوره یا طهارت در آن می باشد، که این استصحاب اگر جاری باشد، نتیجه آن إنتفاء تکلیف خواهد بود: یعنی استصحاب بقاء شرطیّت طهارت، حکم می کند که در مورد فاقد الطهورین نیز هنوز طهارت شرط است، و حال که در این حال علم به عدم وجوب طهارت می باشد، علم به عدم وجوب نماز نیز حاصل می شود. و به همین جهت است که محقق عراقی می فرماید: استصحاب جزئیت و شرطیت کاشف از عدم وجوب نماز و حاکم بر استصحاب تکلیف در مورد فاقد الطهورین می باشد.

و لکن به نظر ما استصحاب جزئیّت و شرطیّت دو اشکال دارد:

اشکال أوّل: جزئیّت و شرطیّت حالت سابقه ندارد؛ زیرا معلوم نیست که از إبتدا ملازمه میان وجوب فعلی نماز و وجوب ضمنی طهارت مثلاً ـ در همه موارد ثابت بوده است، بلکه محتمل است که از إبتدا ملازمه میان آن دو فقط در حال إختیار ثابت بوده است، حال چگونه می توان استصحاب ملازمه مطلقه میان وجوب نماز و وجوب طهارت برای این فاقد الطهورین که حال عاجز از تحصیل طهارت است، نمود؟!

ص: ۸۸

اشکال دوم: استصحاب جزئیّت به معنای دوم برای نفی تکلیف مثبت می باشد؛ چرا که لازمه عقلی ملازمه میان وجوب نماز و وجوب طهارت، إنتفاء وجوب نماز عند العجز از طهارت می باشد.

صورت دوم: در آخر وقت شخص قادر بر تحصیل این جزء یا شرط می باشد و لکن از آن جهت که تحصیل آن مشقّت دارد، در عین حال که إحتمال بقاء تکلیف به مرکّب تامّ می باشد، محتمل نیز است که این جزء یا شرط در این حال دیگر جزئیّت یا شرطیّت نداشته باشد:

در این مورد استصحاب بقاء تکلیف به مرکّب تامّ جاری است و لکن استصحاب بقاء جزئیت جاری نیست: چرا که جزئیت که حکم وضعی است، ثقل آور نیست که موضوع تنجیز و تعذیر باشد؛ شاهد آن مورد فاقد الطهورین می باشد که شرطیّت مطلقه طهارت موجب رفع تکلیف و ثقل از او شد.

قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /جریان الإستصحاب فی القسم الثالث من الأحکام الوضعیه ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التفصیل بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی /جریان الإستصحاب فی القسم الثالث من الأحکام الوضعیه

جریان استصحاب در قسم سوم از أحکام وضعیه:

با توجّه به اینکه مثل ملکیت و زوجیّت قابل جعل استقلالی می باشد و ظاهر أدلّه نیز این است که این أمور مجعول بالإستقلال می باشند، استصحاب در این قسم از أحکام وضعیه بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه بدون اشکال خواهد بود، و لکن بنابر نظر مرحوم شیخ که این قسم از أحکام را نیز مجعول بالإنتزاع می دانند، در إجراء استصحاب در آن دچار مشکل خواهد بود.

ص: ۸۹

ثمرات النزاع

بر این اختلاف نظر ثمراتی مترتّب می باشد:

ثمره أوّل:

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

اگر شخصی با دختر بچه غیر بالغه ازدواج کند و سپس شکّ کند که آیا این دختر را طلاق داده است یا خیر؟؛

در این مورد به نظر مرحوم شیخ استصحاب زوجیّت جاری نیست: چرا که زوجیّت مجعول بالإنتزاع و تابع جعل تکلیف است، پس باید در خود تکلیف که منشأ إنتزاع است، استصحاب جاری کرد و حالت سابقه در تکلیف در این مورد حرمت وطی است، نه جواز وطی. و استصحاب تعلیقی نیز صحیح نیست تا اینکه گفته شود: استصحاب جواز وطی معلّق به نحو استصحاب تعلیقی جاری می شود به اینصورت که: در سابق این حکم تعلیقی بود که «تجوز وطی هذه إذا بلغت» و حال نیز که شکّ در طلاق او شد و او نیز بالغ شد، همین حکم تعلیقی استصحاب می شود، که با ضمیمه إحراز تحقّق بلوغ، نتیجه جواز فعلی وطی خواهد بود، و لکن استصحاب تعلیقی جاری نیست.

و لکن طبق این مبنی که زوجیّت مجعول بالإستقلال است، استصحاب زوجیّت اشکالی نخواهد داشت که اثر شرعی آن بعد از بلوغ جواز وطی خواهد بود.

و لکن نسبت به این فرمایش دو اشکال می باشد:

أوّلاً: به نظر ما این مثال مناسب با این بحث نیست:

زیرا با فرض شکّ در طلاق أصل موضوعی جاری می شود و آن استصحاب عدم وقوع طلاق است، بنابراین مناسب این است که یک مثال در شبهه حکمیه بیان شود و آن این است که گفته شود: شخصی با دختر بچه نابالغی ازدواج می کند و سپس او را به طلاق فارسی طلاق می دهد، و حال شکّ در صحّت این نوع طلاق می شود.

ثانیاً: در کلام ایشان تسامح شده است: زیرا این اشکال به مرحوم شیخ که: (حال که زوجیّت أمر منتزع از حکم تکلیفی است، استصحاب در آن جاری نمی شود)، تمام نیست؛

چرا که مجرّد اینکه زوجیّت أمر إنتزاعی باشد، مانع از جریان استصحاب در آن نیست؛ زیرا ممکن گفته شود: زوجیّت منتزع از برخی از أحکام تکلیفیه می باشد و لکن در عین حال موضوع برای باقی أحکام تکلیفیه است؛ یعنی زوجیّت میان این مرد و این دختر بچه منتزع از جواز تقبیل بشهوه اوست و این زوجیّت خود موضوع برای باقی أحکام تکلیفیه مثل جواز وطی بعد از بلوغ می باشد.

بنابراین اشکال صحیح به مرحوم شیخ این است که: شما معتقدید که زوجیّت از مجموع أحکام تکلیفیه إنتزاع شده است و این حکم وضعی موضوع برای هیچ حکم تکلیفی نیست و هیچ حکم تکلیفی (حتی جواز وطی بعد البلوغ) بر آن مترتّب نمی باشد، بنابراین استصحاب زوجیّت اگر چه فی حدّ نفسه جاری باشد و لکن به جهت إثبات جواز وطی بعد البلوغ جاری نخواهد بود: چرا که زوجیّت أصل موضوعی برای جواز وطی نیست، بنابراین حال که شکّ در موضوع (سبق عقد ازدواج و وقوع طلاق فارسی بعد از آن و عدم بلوغ دختر) نمی باشد، نوبت به أصل حکمی می رسد که عبارت از استصحاب حرمت وطی می باشد، و لکن با توجّه به اینکه در فتره بین طلاق فارسی و بلوغ این دختر، حرمت وطی او مردّد بین حرمت ناشی از حرمت وطی زوجه صغیره (که در اینصورت این حرمت بعد از بلوغ زائل می شود)، یا حرمت ناشی از حرمت وطی غیر زوجه است (که در اینصورت بعد از بلوغ نیز باقی خواهد بود)، این استصحاب حرمت وطی استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود: زیرا این حرمت وطی مردّد است بین فرد معلوم الإرتفاع و بین فرد مقطوع البقاء.

ص: ۹۱

و این ثمره میان استقلالی بودن جعل زوجیّت و إنتزاعی بودن آن است، و لکن بعید است که مرحوم شیخ به این ثمره ملتزم شود و حکم به حرمت وطی در این ثمره مذکور نماید.

نکته:

مرحوم شیخ در مکاسب استصحاب ملکیّت را جاری می کند؛ چرا که معتقد است در جریان استصحاب کافی است که ملکیّت مجعول بالإنتزاع باشد.

طبق مطالبی که عرض کردیم، اشکال بر ایشان واضح شد که: استصحاب ملکیّت موضوع هیچ اثر شرعی نمی باشد تا منجّز و یا معذّر باشد، پس به جهت عدم اثر جاری نخواهد بود.

بله، مرحوم ایروانی ملتزم به عدم إجراء استصحاب در حکم وضعی می باشد و لکن در وجه آن فرموده است: حال که حکم وضعی مجعول بالإنتزاع است و قابل جعل بالإستقلال نیست، استصحاب در آن جاری نخواهد بود؛ چرا که استصحاب مستصحب را جعل بالإستقلال می کند؛

و لکن این وجه ناتمام است:

زیرا اگر پذیرفته شود که زوجیّت موضوع برخی از أحکام تکلیفیه است، همین در جریان استصحاب در آن کافی است؛ زیرا عدم إمکان جعل واقعی استقلالی زوجیّت مستلزم عدم إمکان جعل ظاهری استقلالی آن نیست؛ همانگونه که حیاه زید خود قابل جعل شرعی نیست و لکن تعبّد ظاهری به آن به غرض ترتیب آثار شرعیه آن اشکالی ندارد.

ثمره دوم:

در تعلیقه مباحث الأصول فرموده اند:

اگر ثوب متنجس بالبول یک بار با آب کرّ شسته شود، شکّ در حصول طهارت آن می شود؛ در این مورد طبق نظر مرحوم شیخ استصحاب نجاست جاری نخواهد بود: زیرا که نجاست مجعول شرعی نیست، و استصحاب قذارت تکوینیه نیز جاری نیست: زیرا محتمل است که طبیعی قذارت تکوینیه و صرف الوجود آن موضوع برای أحکام شرعی نباشد، بلکه قذارت شدیده موضوع باشد و واضح است که بعد از یک مرتبه شستن قطع به زوال قذارت شدیده حاصل می شود: چرا که هر بار شستن مرتبه ای از قذارت را از بین می برد. و لکن طبق نظر مشهور که نجاست را مجعول شرعی می دانند، استصحاب بقاء نجاست جاری خواهد بود.

ص: ۹۲

و لکن این ثمره صحیح نیست:

أوّلاً: این مطلب که نجاست مجعول شرعی است یا أمر واقعی تکوینی که شارع کشف از آن کرده است، ارتباطی به ثمره نزاع در استقلالی یا إنتزاعی بودن قسم سوم از أحکام وضعیه ندارد، به همین جهت مرحوم صاحب کفایه و محقق عراقی در حالی که طهارت و نجاست را أمر واقعی می دانند، استصحاب در آن را جاری می دانند.

بله، اگر قائل شویم که نجاست أمر واقعی نیست، بلکه مجعول شرعی است و اختلاف در این است که آیا مجعول شرعی استقلالی است یا إنتزاعی، این مورد از ثمرات بحث خواهد بود: زیرا اگر نجاست مجعول إنتزاعی باشد، استصحاب در آن به غرض إثبات نجاست این ثوب و عدم جواز نماز در آن جاری نخواهد بود، بلکه استصحاب در حکم تکلیفی جاری شده و گفته می شود: در سابق أمر به نماز مشروط به عدم وقوع در این ثوب بود، حال بعد از یک مرتبه شستن نیز استصحاب بقاء این أمر مشروط به عدم وقوع در این ثوب جاری می شود، که از بقاء این أمر نجاست این ثوب حتی بعد از یک مرتبه شستن إنتزاع می شود.

و لکن ممکن است از این ثمره نیز اینگونه پاسخ داده شود که:

در مورد ملاقِی با این ثوب ممکن است مرحوم شیخ بفرماید: (نجاست این ثوب اگر چه منتزع از بعضی از أحکام تکلیفیه مانند عدم جواز صلاه در این ثوب می باشد و لکن خود موضوع برای أحکام تکلیفی دیگری مانند لزوم إجتناب از ملاقی می باشد، بنابراین استصحاب نجاست آن به غرض إثبات أحکام تکلیفیه مربوط به ملاقِی اشکالی نخواهد داشت)، و این مطلبی نیست که مرحوم شیخ آن را إنکار کرده باشد..

ص: ۹۳

ثانیاً: بر فرض که انتساب این نظر به مرحوم شیخ که طهارت و نجاست أمر واقعی می باشند که شارع کشف از آنان کرده است، پذیرفته شود و لکن طبق این فرض استصحاب حکمی جاری خواهد بود: این ثوب در سابق که قذارت شدیده داشت، نماز در آن جایز نبود، بعد از شستن مرتبه أوّل نیز محتمل است که این حکم باقی باشد، پس استصحاب جاری می شود؛ مانند شکّ در بقاء کراهت لبس لباس سیاهی که بعد از شستن شدّت سیاهی آن کاسته شده است، که در این فرض استصحاب بقاء کراهت لبس آن جاری می شود.

ثالثاً: ظاهر أدلّه این است که طبیعی قذارت موضوع أحکام تکلیفی می باشد و احتمال اینکه قذارت شدیده موضوع أحکام باشد، خلاف ظاهر أدلّه است:

موثقه عمّار الساباطی:

قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَائِضِ تَعْرَقُ فِی ثَوْبٍ تَلْبَسُهُ فَقَالَ لَیسَ عَلَیْهَا شَیْ ءٌ إِلَّا أَنْ یُصِیبَ شَیْ ءٌ مِنْ مَائِهَا أَوْ غَیْرِ ذَلِکَ مِنَ الْقَذَرِ فَتَغْسِلَ ذَلِکَ الْمَوْضِعَ الَّذِی أَصَابَهُ بِعَیْنِهِ.

الموثقه الثانیه لعمّار الساباطی:

عن أبی عبدالله علیه السلام: .... عَنْ مَاءٍ شَرِبَتْ مِنْهُ الدَّجَاجَهُ قَالَ إِنْ کَانَ فِی مِنْقَارِهَا قَذَرٌ لَمْ تَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَمْ تَشْرَبْ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ فِی مِنْقَارِهَا قَذَراً تَوَضَّأْ وَ اشْرَب .

الموثقه الثالثه لعمّار الساباطی:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْکُوزِ وَ الْإِنَاءِ یَکُونُ قَذِراً کَیْفَ یُغْسَلُ وَ کَمْ مَرَّهً یُغْسَلُ قَالَ یُغْسَلُ ثَلَاثَ مَرَّات .

صحیحه زراره:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَ لَا أَحْکِی لَکُمْ وُضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقُلْنَا بَلَی فَدَعَا بِقَعْبٍ فِیهِ شَیْ ءٌ مِنْ مَاءٍ ثُمَّ وَضَعَهُ بَیْنَ یَدَیْهِ ثُمَّ حَسَرَ عَنْ ذِرَاعَیْهِ ثُمَّ غَمَسَ فِیهِ کَفَّهُ الْیُمْنَی ثُمَّ قَالَ هَکَذَا إِذَا کَانَتِ الْکَفُ طَاهِرَهً ثُمَّ غَرَفَ فَمَلَأَهَا مَاء.

موضوع عدم لزوم اجتناب در این روایت طبیعی طهارت ملاقی و عدم طبیعی قذارت آن می باشد.

نکته:

الطهاره و النجاسه و الصحّه و الفساد أمور واقعیّه أم مجعوله شرعیّه؟

بحث واقع شده است در اینکه آیا طهارت و نجاست از أمور واقعی می باشند که شارع از آنان کشف کرده است و یا مجعول شرعی می باشند؟!

همچنین بحث واقع شده است در اینکه آیا صحّت و فساد مجعول شرعی می باشند یا مجرّد مطابقه مأتّی به للمأمور به و عدم مطابقت آن می باشند؟!

ما در رابطه با طهارت و نجاست معتقدیم که؛ ظاهر أدلّه این است که طهارت و نجاست دو أمر إعتباری می باشند. و در رابطه با صحّت و فساد نیز قائل به تفصیل می باشیم که برای اطّلاع از آن به بحث إقتضاء النهی عن المعامله للفساد رجوع شود.

قاعده الإستصحاب/مفاد دلیل الإستصحاب /الأقوال فی مفاد دلیل الإستصحاب ۹۵/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/مفاد دلیل الإستصحاب /الأقوال فی مفاد دلیل الإستصحاب

بحث در تفصیلاتی بود که در قاعده استصحاب بیان شده بود؛

به نظر ما تمام این تفصیلات باطل است، مگر قول به تفصیل میان استصحاب در شبهات حکمیه و استصحاب در شبهات موضوعیه، که ما این تفصیل را تمام دانستیم: زیرا استصحاب در بقاء حکم کلّی مبتلی به اشکال تعارض استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل زائد می باشد، همانگونه که مرحوم فاضل نراقی و آقای خوئی فرمودند.

مفاد دلیل الإستصحاب؛

در مفاد دلیل استصحاب اختلاف می باشد و أقوالی در آن مطرح شده است:

الأقوال فی مفاد دلیل الإستصحاب:

ص: ۹۵

قول أوّل: تنزیل المستصحب منزله الواقع و جعل حکم المماثل

این قول منسوب به مرحوم شیخ می باشند، که مراد از آن این است که:

یا مستصحب موضوع می باشد و یا حکم شرعی؛ اگر مستصحب موضوع باشد، مانند مورد استصحاب خمریّه هذا المایع، شارع مماثل حرمت واقعیه خمر، جعل حرمت ظاهریه برای شرب این آب می کند، و اگر مستصحب خود حکم شرعی باشد، شارع همین حکم را جعل ظاهری می کند که این حرمت ظاهریه مماثل حرمت واقعیه می باشد؛ بنابراین شارع در مورد استصحاب موضوع، حکم مماثل حکم موضوع و در مورد استصحاب حکم، حکم مماثل با این حکم را به لسان أنّه واقع جعل می کند، که این همان جعل حکم مماثل خواهد بود.

ظاهر کلام مرحوم صاحب کفایه نیز در بحث قیام أمارات و أصول مقام قطع موضوعی این است که این مبنی را پذیرفته است و به همین جهت بحث می کند که: حال که مفاد دلیل استصحاب تنزیل المستصحب بمنزله الواقع شد؛ (یعنی ما کان خمراً سابقاً فهو خمر الآن) و شخص با این تنزیل قطع به خمر تنزیلی و تعبّدی پیدا می کند، آیا از نظر عرفی میان این تنزیل و تنزیل قطع به خمر تنزیلی به منزله قطع به خمر حقیقی تلازم وجود دارد؟ اگر تلازم وجود داشته باشد، هر اثر شرعی که برای قطع به خمر حقیقی ثابت است، به اینصورت که قطع به خمر به نحو قطع موضوعی در موضوع حکم شرعی أخذ شده باشد (مثل: ما قطعت أنّه خمر فیحرم شربه)، بر قطع به خمر تعبّدی نیز مترتّب خواهد شد.

و سپس می فرماید: ما در حاشیه رسائل اگر چه اصرار داشتیم بر تصحیح این ملازمه عرفیه و لکن حال به نظر می رسد که إثبات این تلازم خالی از تکلّف و تعسّف نیست.

قول دوم: جعل المنجزيّه و المعذريّه

مرحوم صاحب کفایه در بحث استصحاب می فرماید:

مفاد استصحاب جعل منجّزیت و معذریّت برای یقین به حدوث می باشد، به این معنی که شارع فرموده است: (اگر چیزی حادث شد و شکّ در بقاء آن شد، حدوث سابق حجّت بر بقاء می باشد)؛ این به معنای تلازم ظاهری شرعی میان حدوث و بقاء می باشد، بنابراین اگر حجّت بر حدوث شیئی قائم شود، بقاء آن نیز در فرض شکّ ثابت می شود.

قول سوم: جعل العلم بالبقاء

مفاد استصحاب جعل علم به بقاء می باشد؛ نتیجه این مسلک قیام استصحاب مقام قطع طریقی محض و مقام قطع موضوعی می باشد؛ زیرا هنگامی که شارع می فرماید: «الإستصحاب علم بالبقاء»، هم منجزیّت و معذریّت که اثر قطع طریقی محض است و هم آثار شرعیه قطع موضوعی بر استصحاب مترتّب می شود.

این مسلک مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد می باشد.

این مسلک را با شش بیان می توان توضیح داد:

بیان أوّل:

مرحوم نائینی فرموده است:

امام علیه السلام در صحیحه أولی می فرماید: «فإنّه علی یقین من وضوئه»؛ مفاد این عبارت إنشاء است، بر خلاف مشهور که آن را إخبار می دانند، یعنی مفاد آن إنشاء وجوب بناء عملی بر یقین سابق و أمر به جری عملی بر طبق آن می باشد، گویا که امام فرموده است: «و إلاّ ـ فإنّه علی یقین من وضوئه الآن»، که این مفاد همان مفاد جمله «لا تنقض الیقین بالشکّ» که نهی از نقض عملی به یقین به شکّ می باشد.

طبق این بیان دانسته می شود که این فرمایش مرحوم نائینی وجه مستقلّی نمی باشد.

ص: ۹۷

و مرحوم صاحب منتقی الأصول و آقای سیستانی می فرمایند:

مفاد عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه» إنشاء یقین به بقاء است؛ یعنی (اگر این شخص یقین به نوم پیدا نکند، الآن او یقین به بقاء وضوء دارد إعتباراً و تعبّداً).

طبق این بیان مدلول مطابقی این جمله إعتبار بقاء یقین خواهد بود.

و لکن إنصاف این است که:

حمل عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه» بر إنشاء خلاف ظاهر است جدّاً؛

مؤیّد این مطلب ذیل این صحیحه می باشد:

حضرت در ذیل می فرماید: «و لا ینقض الیقین بالشکّ أبداً و لکن ینقضه بیقین آخر»؛ حال اگر مقصود از «فإنّه علی یقین من وضوئه» إلغاء شکّ در بقاء در نظر شارع است و اینکه این شخص در نظر شارع به عنوان متیقّن به وضوء إعتبار شده است، دیگر وجهی ندارد که در ادامه کلام شکّ او به عنوان یک أمر موجود لحاظ شود و گفته شود: (مبادا یقین خود را با شکّ نقض کنی)!. علاوه بر اینکه با توجّه به این مطلب که مراد از عنوان یقین در عبارت «لا ینقض الیقین بالشکّ أبداً، بل ینقضه بیقین آخر» یقین وجدانی به حدوث است، وحدت سیاق إقتضاء می کند که مراد از یقین در عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه» نیز یقین به حدوث وضوء (یقین سابق به وضوء) باشد، نه یقین فعلی به وضوء فعلی!

و أمّا اینکه آقای سیستانی عنوان «شکّ» در «لا ینقض الیقین بالشکّ» را حمل بر معنای وسوسه می کنند، صحیح نیست؛ زیرا شکّ به معنای وسوسه نیست و این حمل خلاف ظاهر است، علاوه بر اینکه ظاهر تقابل «یقین آخر» در «بل ینقضه بیقین آخر» با «شکّ» در عبارت «لا ینقض الیقین بالشکّ» این است که مراد از شکّ وسوسه نیست؛ زیرا مراد از «یقین» یقین وجدانی است، پس مراد از شکّ همان معنای متعارف آن است.

بیان دوم:

محقّق نائینی فرموده است:

مفاد «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض عملی یقین به شکّ می باشد؛ چرا که یقین با شکّ حقیقتاً نقض شده است و عدم نقض آن در اختیار مکلّف نیست که از آن نقض شود، بنابراین مراد نهی از نقض عملی می باشد؛ یعنی شارع إعتبار می کند که این مکلّف یقین به بقاء دارد و به همین جهت از نقض یقین به بقاء با شکّ در بقاء نهی می کند.

سپس فرموده است: إعتبار یقین در استصحاب با إعتبار یقین در أمارات تفاوت دارد:

أمارات به منزله علم به واقع از حیث کاشفیّت و إرائه واقع تنزیل و إعتبار می شوند، و لکن در استصحاب إعتبار به یقین به بقاء از حیث إقتضاء یقین للجری العملی می شود، نه از حیث کاشفیّت؛ یعنی در مقام عمل یقین به بقاء داری و به گونه ای عمل کن که گویا یقین به بقاء داری.

سپس فرموده اند: بنابراین استصحاب به عنوان یقین به بقاء إعتبار شده است، و این إعتبار اطلاق دارد و شامل هم قطع طریقی محض و قطع موضوعی که من حیث الطریقیّه در موضوع أخذ شده است (نه من حیث الصفتیه) می شود: چرا که قطع موضوعی طریقی نیز إقتضاء جری عملی بر طبق آن می باشد: «إذا علمت أنّ هذا خمر فلا تشربه»؛ که علم به خمر را به عنوان یک إمتیاز و کمال در موضوع أخذ نشده است، بلکه به عنوان کاشف از خمریّه أخذ شده است و لزوم اجتناب از آن به جهت این است که خمریّه آن کشف شده است، که این قطع بما هو حاک عن متعلّقه إقتضاء جری عملی بر طبق آن می باشد، و این به خلاف قطع موضوعی صفتی است: «إذا علمت جواب هذا السؤال فتستحقّ جائزه» که قطع به عنوان یک صفت نفسانی خاصّ در موضوع أخذ شده است؛ زیرا علم به جواب را به عنوان یک امتیاز و کمال برای این عالم ذکر کرده است که دیگران فاقد آن می باشند، چرا که جواب سؤال را نمی دانند.

و لکن به نظر ما این فرمایش نیز ناتمام است:

اگر یقین و علم به بقـاء إعتبـار می شود، این یقین عین کشف از واقع می باشـد و منفـکّ از آن نیست، بنابراین معنی نـدارد در عین حال که علم به بقاء إعتبار می شود و لکن کاشفیّت إعتبار نشود و گفته شود: (من تو را عالم به بقاء إعتبار کردم و لکن لا من حیث الکاشـفیّه)، یعنی إعتبـار نمی کنیم تو کـاشف از بقـاء مـا کـان داری!؛ اینماننـد این است که گفته شود: (من إعتبـار کردم زید عالم است، لا من حیث العالمیه)!؛ این به معنای سلب الشیء عن الشیء خواهد بود.

بله، اگر گفته شود: مراد مرحوم نـائینی این است که: مفـاد «لاـ تنقض الیقین بالشـکّ» أمر به جری عملی بر طبق یقین سابق می باشـد، بـدون جعـل و إعتبار یقین به بقاء؛ در اینصورت این مفاد به معنای إعتبار علم نخواهـد بود، بلکه فقط أمر به ترتیب آثار یقین خواهـد بود، و لکن این معنی با مبانی مرحوم نائینی تناسب نـدارد؛ زیرا ایشان معتقد است که ممکن نیست که شارع تعبّد به اثر علم کنـد، بلکه بایـد خود علم را تعبّـد کند تا آثار آن نیز مترتّب شود؛ زیرا اثر علم که منجزیّت و معذریّت می باشد، اثر عقلی است که تا استصحاب فردی از علم نشود، آن اثر مترتّب نمی شود، پس بدون إعتبار فردی از علم أمر به ترتیب آثار علم ممکن نخواهد بود.

نکته:

مرحوم آقای صدر به محقق نائینی این مطلب را نسبت می دهد که:

عبـارت «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» نهی مولوی طریقی نیست، بلکه نهی کنایی از نقض عملی یقین به شکّ می باشـد که مکنّی به آن إعتبار بقاء یقین است.

و لكن اين نسبت صحيح نيست:

أوّلاً: مرحوم نائينى در بحث قيام أمارات و أصول مقام قطع فرموده است: (مراد از «لا تنقض اليقين بالشكّ» نهى از نقض عملى يقين به شكّ مى باشد؛ چرا كه نقض حقيقى يقين به شكّ محقق شده است و ترك آن در اختيار مكلّف نيست)؛ اين وجه نشانگر اين است كه ايشان نهى را كنايى نمى داند، بلكه حقيقى مى داند، و إلاّ نهى كنايى از غير مقدور اشكال ندارد: مثل اينكه گفته شود: (پرواز نكن) كه كنايه از عدم قدرت بر پرواز باشد.

ثانياً: نهى از نقض عملى يقين به شكّ در بيش از ترتيب آثار قطع طريقى ظهور ندارد؛ چرا كه آثار قطع موضوعى به مجرّد شكّ بالوجدان از بين مى رود: اگر مولى بگويد: (تا علم دارى كه زيد در خانه است، دخول در خانه او بر تو جايز است و لكن هر گاه شكّ در وجود او در خانه كردى، جايز نيست داخل آن خانه شوى)؛ در اينصورت اگر شخص شكّ در بقاء زيد در خانه كند و وارد آن خانه نشود، صحيح نيست كه به او گفته شود: (تو نقض يقين به شكّ كردى)! بلكه او نقض يقين به يقين كرده است. بله، اگر متعلّق يقين (كون زيد فى الدار) باشد، ممكن است كه گفته شود: عدم دخول در فرض شكّ نقض يقين به شكّ مى باشد، نه نقض يقين به يقين، و لكن متعلّق يقين (جواز دخول در دار) مى باشد و با توجّه به اينكه مفاد استصحاب اين است كه نقض يقين به يقين كنيد و نقض يقين به شكّ نكنيد و در مقام جواز دخول با إنتفاء موضوع آن كه قطع به وجود زيد در خانه بود، زائل شد و حال يقين به عدم جواز دخول مى باشد، نه شكّ در آن تا نقض اليقين بالشكّ باشد.

ص: ١٠١

بیان سوم:

محقق عراقی فرموده است:

مفـاد استصـحاب أمر به ترتیب آثـار یقین است: «لاـ تنقض الیقین بالشـک» یعنی «رتّب آثـار الیقین»؛ (به گونه ای عمل کن که گویـا یقین به بقـاء داری)؛ و این أمر به ترتیب آثـار یقین اطلاـق دارد و شامل هم یقین طریقی محض و هم یقین موضوعی که اثر شرعی مثل جواز إخبار دارد، می شود.

و لکن این بیان نیز ناتمام است؛

اشکال دومی که بر بیان سابق عرض کردیم، بر این بیان نیز وارد است.

بیان چهارم:

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

استصـحاب از أمارات است و مانند خبر ثقه تعبّد به علم است و تنها تفاوتی که میان خبر ثقه و استصـحاب می باشد، این اسـت که خـبر ثقه علم عقلاـئی است که شـارع آن را إمضـاء کرده است و لکن استصـحاب علم تعبّـدی است که شـارع آن را جعل کرده است.

وجه این مطلب این است که:

ظـاهر أوّلی «لاـ تنقض الیقین بالشکّ: نهی از نقض حقیقی است و لکن با توجّه به اینکه یقین حقیقتاً با شکّ نقض شـده است، روشن می شود که این نهی حقیقی کنـایه است، به اینصورت که این نهی کنـایه است از اینکه: شـارع مـتیقّن به حـدوث را در حال شکّ در بقاء متیقّن به بقاء إعتبار کرده است؛ ماننـد اینکه در مورد ظرفی که مقـداری ترک خورده است، گفته می شود: (مبادا این ظرف را بشکنی) که یعنی از دید ما این ظرف هنوز شکسته نیست.

مؤیّـد این اسـتظهار حـدیث أربعمـائه می باشـد: «فـإنّ الشکّ لا ینقض الیقین»؛ شکّ نمی توانـد یقین را از بین ببرد. و همچنین مکاتبه قاسانی که می فرماید: «إنّ الشکّ لا یدخل الیقین»؛ یعنی شکّ در یقین داخل نمی شود و آن را فاسد نمی کند.

قاعده الإستصحاب/مفاد دلیل الإستصحاب /تقریبات فی القول بکون المفاد جعل العلم بالبقاء ۹۵/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/مفاد دلیل الإستصحاب /تقریبات فی القول بکون المفاد جعل العلم بالبقاء

ثمره بحث در مفاد دلیل استصحاب عبارت از این است که:

اگر مفاد آن تعبّد به علم به بقاء یا حکم به ترتیب آثار علم باشد، نتیجه آن قیام استصحاب مقام قطع طریقی محض و قطع موضوعی خواهد بود.

نکته:

قطع به دو قسم تقسیم می شود:

قسم أوّل: قطع طریقی محض؛

در فرضی است که موضوع حکم شرعی واقع می باشد و حال علم به این موضوع یا حکم پیدا می شود، که اثر این قطع طریقی محض منجزیّت و معذریّت می باشد: مانند این فرض که حکم شرعی «الخمر حرام» می باشد و حال شخص علم به خمریّه هذا المایع پیدا کرده است، که این قطع طریق و کاشف از این موضوع می باشد و اثر آن منجزیّت حرمت خمر است.

و باید توجّه داشت که گاه عنوان قطع و علم و رؤیت در خطاب شرعی در مقام اثبات أخذ می شود که مراد قطع طریقی محض می باشد: مانند «فکلوا و اشربوا حتی یتبیّن لکم الخیط الأبیض عن الخیط الأسود»؛ در این خطاب ظاهر این است که غایت أکل و شرب در شبهای ماه رمضان واقع طلوع فجر است و تبیّن طلوع فجر طریقیّت محضه دارد.

قسم دوم: قطع موضوعی؛

و آن در فرضی است که قطع در مقام ثبوت در موضوع حکم شرعی أخذ شود؛ مانند جواز إخبار که موضوع آن علم به واقع می باشد، چرا که فرموده اند: «لاـ تقل ما لا تعلم» و «حرّم علیکم أن تقولوا علی الله ما لا تعلمون»؛ یعنی إخبار به آنچه علم به تطابق آن با واقع می باشد، جایز است و إلاّ حرام است؛ در این خطاب إثباتی با توجّه به اینکه هم در آیه تصریح به أخذ علم شده است و هم مناسبت حکم و موضوع إقتضاء می کند که در جواز إخبار علم أخذ شود، دانسته می شود که در مقام ثبوت نیز علم مأخوذ در موضوع جواز إخبار می باشد.

ص: ۱۰۳

مرحوم صاحب کفایه در کفایه قطع موضوعی را به چهار قسم تقسیم کرده است:

قطع موضوعی طریقی: یعنی قطع موضوعی من حیث إنّه کاشف عن الواقع لحاظ شود. و قطع موضوعی صفتی: یعنی قطع موضوعی من حیث إنّه صفه خاصّه لحاظ شود. و قطع در هر یک از این دو قسم گاه تمام الموضوع است (یعنی چه موافق با واقع باشد و چه مخالف با واقع)، و گاه جزء الموضوع است که جزء دوم نفس واقع است.

و لکن ما در بحث قطع موضوعی عرض کردیم:

تقسیم قطع موضوعی به قطع موضوعی طریقی و موضوعی صفتی صحیح نیست: چرا که مراد از قطع بما هو صفه خاصّه، همان قطع بما هو قطع است و قطع بما هو قطع یعنی قطع بما هو کاشف، بنابراین قطع موضوعی صفتی نیز قطع موضوعی من حیث إنّه کاشف عن الواقع و طریق إلیه می باشد، بنابراین تفاوتی با قطع موضوعی طریقی ندارد.

بله، گاه ملاک حکمی که مترتّب بر قطع موضوعی می باشد، تفاوت دارد، که این مطلب اختصاص به قطع ندارد، بلکه چه بسا در موضوعات دیگر نیز وجود داشته باشد:

توضیح:

گاه گفته می شود: «هر کسی در کربلا خانه دارد، در أیّام أربعین یک مهمان به خانه خود ببرد»؛ ملاک أخذ خانه دار بودن در موضوع این حکم حیث تمکّن از پذیرایی مهمان می باشد، و گاه گفته می شود: «هر کسی در این شرایط بد اقتصادی صاحب خانه شده است، به او جایزه بدهید»؛ ملاک أخذ خانه دار بودن در موضوع این حکم امتیاز بودن تهیه خانه در این شرایط می باشد؛ ملاک در این دو خطاب مختلف است و لکن این دلیل نمی شود که خانه دار بودن که در موضوع هر دو حکم أخذ شده است، با یکدیگر تفاوت داشته باشد.

و یا گاه گفته می شود: «هر کس جواب این سؤال را می داند، پاسخ بدهد» و گاه گفته می شود: «هر کس جواب این سؤال را می داند، مستحقّ جایزه است»؛ این دو ملاک است، نه دو نوع قطع؛ بر قطع موضوعی در خطاب دوم عنوان قطع صفتی اطلاق می شود، از این جهت که این شخصی که واجد این قطع است، دارای یک ملاک و کمالی است مانند سکون نفس و طمأنینه، و لکن در خطاب أوّل با توجّه به اینکه ملاک در آن کشف از واقع و نفس واقع است، به اینصورت که هر کس جواب این سؤال را می داند، به دیگران آموزش دهد، بر قطع مأخوذ در موضوع این خطاب عنوان قطع موضوعی طریقی می شود، که اختلاف میان آن دو فقط در تفاوت در ملاک است و إلّا از حیث موضوع هیچ تفاوتی در آن نمی باشد.

و این اشکالی است که در کلمات محقق اصفهانی نیز وجود دارد.

و این در حالی است که مرحوم نائینی نیز معتقد به این تقسیمات چهار گانه قطع می باشد و لکن أمارات و أصول را قائم مقام قطع موضوع صفتی نمی داند.

بحث در مورد تقریب و بیان هایی بود که برای قول به اینکه مفاد دلیل استصحاب جعل علم به بقاء می باشد، ذکر شده است:

بیان چهارم:

مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد فرموده اند:

جمله «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی کنایی است، نه نهی حقیقی؛ زیرا نقض یقین به شکّ در اختیار مکلّف نیست و یقین وجداناً با شکّ نقض شده است، حال چه مکلّف بخواهد و چه نخواهد، پس اینکه در این حال به مکلّف گفته می شود: (یقین خود را با شکّ نقض و گسسته نکن)، کنایه از این است که (در إعتبار ما یقین تو هنوز باقی است و گسسته نشده است)؛ مانند تاجری که إعتبار اجتماعی او به جهت برشکستگی در نزد مردم از بین رفته است و لکن در این حال بزرگی به او می گوید: (چرا این مقدار جزع و فزع می کنی؟! إعتبار خود را با این جزع و فزع نزد من از بین مبر)؛ این بدین معنی است که إعتبار تو در نظر من از بین نرفته است و اگر چه إعتبار تو در نزد مردم از بین رفته است.

بنـابراین طبق این تقریب مفـاد استصـحاب إعتبـار بقـاء یقین می باشـد، و این إعتبـار یقین بر همان وزان إعتبار یقین در أمارات است، نه اینکه إعتبار بقاء یقین من حیث الجری العملی باشد، و به همین جهت به نظر ما استصحاب از أمارات می باشد، و عدم حجیّت مثبتـات آن تنـافی بـا أماره بودن آن نـدارد؛ زیرا دلیلی بر حجیّت مثبتات تمام أمارات نمی باشـد و فقط دلیل بر حجیّت مثبتات خبر ثقه و مانند آن وجود دارد.

و لکن این بیان نیز ناتمام است:

زیرا استظهار این إعتبار از أخبار استصحاب عرفی نیست:

چرا که أوّلاًـ: اگر مولی در خطـاب قصـد إعتبـار بقـاء یقین و إلغـاء شکّ دارد، دیگر تناسب نـدارد در همین خطاب ابتـدا نفی وجود یقین و إثبات وجود شکّ کنـد و بفرماید: «إنّک کنت علی یقین من طهارت»؛ یعنی تو انسان شاکّی هستی که یقین خود را از دست داده ای، و سـپس در ادامه بفرمایـد: «لاـ ینبغی أن تنقض الیقین بالشـکّ أبـداً»؛ یعنی تـو در دیـد گاه من هنـوز یقین داری! این خلاف ظهور عرفی است.

گفته نشود: در تعبیر «لا شکّ لکثیر الشکّ» هم وجود شکّ لحاظ شده است و هم إلغاء آن إعتبار شده است؛

چرا که أوّلاً: چنین تعبیری در روایات نمی باشد، بلکه آنچه در أخبار است، عبارت «لا سـهو لمن أقرّ نفسه بالسـهو» می باشد. و ثانیـاً: ظـاهر «لاـ شـکّ لکثیر الشـکّ» این است که شـکّ کثیر الشـکّ موضوع حکم شـکّ نیست، به همین جهت چنین تعبیری اشکال ندارد و لکن قیاس آن با مقام که گفته شود: (تو الآن شاکّ هستی و یقین تو باقی است)! مع الفارق است؛ چنین تعبیری عرفی نیست و اگر هم عرفی باشد، خلاف ظاهر عرفی است.

ص: ۱۰۶

ثانیاً: بیان إعتبار بقاء یقین با لفظ «لا ینبغی» که نهی از فعل مکلّف است، تناسب ندارد، بلکه برای بیان آن باید گفته شود: «الشک لا ینقض الیقین»؛ مانند اینکه گفته شود: (سزاوار نیست که به کره ماه پرواز کنی) و این کنایه از این باشد که (تو نمی توانی به کره ماه بروی)! بنابراین تناسب نهی از فعل مکلّف (نقض المکلّف للیقین بالشکّ) این است که مفاد «لا تنقض الیقین بالشکّ» و «لا ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض عملی یقین به شکّ باشد.

نکته:

طبق این تقریب این اشکال بر مرحوم آقای خوئی وارد است که: حال که استصحاب علم تعبّدی و از أمارات می باشد، به چه دلیل خبر ثقه مقدّم بر استصحاب می باشد؟! و این بحثی است که در آینده باید مورد بررسی قرار بگیرد.

بیان پنجم:

جمله «لا تنقض الیقین بالشکّ» جمله نافیه است، نه ناهیه؛ یعنی (یقین را با شکّ نقض نمی کنی از این باب که یقین با شکّ نقض نمی شود)؛ در حدیث أربعمائه تعبیر «فإنّ الشکّ لا ینقض الیقین» و در مکاتبه قاسانی تعبیر «إنّ الشکّ لا یدخل الیقین» می باشد. و حال که مفاد «لا تنقض الیقین بالشکّ» نفی و إخبار از عدم نقض یقین به شکّ باشد، در اینصورت این یک نفی إدّعائی خواهد بود، نه نفی حقیقی؛ چرا که در واقع یقین با شکّ نقض شده است، پس نتیجه این نفی إدّعائی بقاء یقین إعتباراً می باشد.

و لکن انصاف این است که این مطلب نیز عرفی نیست؛

زیرا نفی با تعبیر «لا ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ» و «لا تنقض الیقین بالشکّ» تناسب ندارد و این دو تعبیر قابل حمل بر نفی نمی باشد؛ زیرا متعلّق در آن فعل مکلّف می باشد، و اگر مراد نفی بود، باید گفته می شد: «الیقین لا ینقض بالشکّ».

بله، حدیث أربعمائه و مکاتبه قاسانی قابل حمل بر نفی می باشد؛ و لکن أوّلاً: سند این دو روایت ضعیف است. و ثانیاً: تعبیر «إن الشک لا ینقض الیقین» یک بیان عرفی است برای نهی از نقض در مقام عمل و برای بیان این مطلب که (شکّ در بقاء موجب این نمی باشد که شما به گونه ای عمل نمایی که گویا یقینت نقض شده است)، به خصوص که در کنار ذکر این تعبیر، امام علیه السلام نقض یقین به شکّ را فرض کرده و فرموده است: «من کان علی یقین فشکّ». بنابراین ظاهر حدیث أربعمائه و مکاتبه قاسانی نیز نهی از نقض عملی یقین به شکّ می باشد: «إنّ الشکّ لا ینقض الیقین عملاً»، نه بیان بقاء یقین در إعتبار شارع.

بیان ششم:

مرحوم آقای صدر در بحوث به محقق نائینی این بیان را نسبت داده است، که ایشان می فرماید:

ظاهر «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض عملی می باشد؛ زیرا متعلّق نهی باید فعل اختیاری مکلّف باشد، و لکن قرائنی وجود دارد که از این عبارت إراده نهی تحریمی مولوی نشده است، بلکه این جمله نهی کنایی ارشادی است که مرشد إلیه آن بقاء یقین در إعتبار شارع می باشد؛

و قرینه عبارت است از اینکه: نهی مولوی تحریمی با موارد این روایات تناسب دارد: زیرا مورد روایات استصحاب شکّ در بقاء وضوء و شکّ در بقاء طهارت ثوب می باشد و واضح است که إعاده وضوء و شستن ثوب به قصد احتیاط حرام نمی باشد، بنابراین مراد از آن نهی کنایی است، به این تقریب که:

با توجّه به اینکه نقض عملی یقین با شکّ در مواردی است که یقین حقیقتاً با شکّ منتقض شده است، تلازم میان إنتقاض حقیقی یقین و نقض عملی یقین با شکّ وجود دارد، که ملزوم إنتقاض حقیقی یقین و لازم نقض عملی آن است، حال شارع مقدّس نهی از این لازم می کند به غرض إرشاد به عدم ملزوم در إعتبار شارع؛ یعنی نهی از نقض عملی می کند، به عنوان کنایه از این مطلب که: در دیدگاه و إعتبار ما ملزوم (إنتقاض یقین به شکّ) محقق نیست، بنابراین مکنّی به إعتبار عدم إنتقاض یقین و إعتبار بقاء یقین می باشد، که این إعتبار نسبت به قطع طریقی محض و قطع موضوعی اطلاق دارد، پس با این بیان قیام استصحاب مقام قطع ثابت می شود.

ص: ۱۰۸

نکته:

ما از عبارت مرحوم نائینی نهی کنایی نفهمیدیم، بلکه ظاهر این است که ایشان معتقد است که نهی در «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» نهی مولوی طریقی است: چرا که ایشان می فرماید: (نهی را باید به معنای نهی از نقض عملی گرفت، نه نهی از نقض حقیقی؛ چرا که نقض حقیقی با توجّه به اینکه فعل اختیاری نیست، قابل نهی مولوی نمی باشد)؛ ظاهر آن این است که ایشان «لا تنقض» را نهی حقیقی می داند و لکن نهی حقیقی از نقض عملی، و إلاّ اگر «لا تنقض» نهی کنایی باشد، اشکالی ندارد که به نقض حقیقی یقین تعلّق بگیرد: زیرا صحیح است تعلّق نهی کنایی به فعل غیر اختیاری.

أمّا اینکه گفته شد: إراده نهی مولوی تحریمی با مورد این روایات تناسب ندارد؛

پاسخ این است که: نهی در «لا تنقض» در جامع استعمال شده است، أعمّ از اینکه در مقام توهّم حظر باشد و یا در مقام تحریم؛ در مورد استصحاب ترخیصی مانند استصحاب بقاء طهارت، نهی از نقض حقیقی طهارت به داعی دفع توهّم حظر می شود، همانگونه که حضرت فرمود: «إیّاک أن تحدث وضوءً حتی تستیقن أنّک أحدثت»؛ این عبارت نهی حقیقی است، نه نهی کنایی و لکن نهی حقیقی به جهت دفع توهم حظر است، به این معنی که نیازی به تجدید وضوء نیست، کما اینکه در مورد شکّ بعد از دخول در جزء بعد تعبیر به «لاـ یعتنی بالشکّ» و یا «فلیمض» می شود، و لکن این موارد خود دو قسم می باشد: قسم أوّل مواردی است که إعتناء به شکّ لازم نیست، مانند شکّ در فاتحه الکتاب بعد از دخول در سوره، که این نهی به داعی دفع توهّم حظر خواهد بود، و لکن گاهی إعتناء به شکّ جایز نیست، مانند شکّ در رکوع بعد از دخول در سجده، که در این مورد این نهی به داعی تحریم خواهد بود؛ یعنی تعبیر «لاـ یعتنی بالشکّ» در جامع استعمال می شود و مستعمل فیه آن واحد است و لکن داعی بر آن متعدّد است و اختلاف داعی موجب تعدد مستعمل فیه نمی شود که مستلزم استعمال لفظ در أکثر از معنای واحد بشود: همانگونه که در «أطیعوا الله و أطیعوا الرّسول» صیغه أمر در معنای جامع طلب استعمال شده است و لکن داعی متعدّد است، به اینصورت که وجوب اطاعت خداوند عقلی و وجوب اطاعت پیامبر شرعی است.

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

اشکالاتی بر این بیان ششم می شود که برخی از آن قابل جواب می باشد:

اشکال أوّل:

اگر «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی کنایی است، دیگر مکنّی به مدلول لفظی و مطابقی جمله نخواهد بود که بتوان به اطلاق آن تمسّک کرد و گفت: بقاء یقین در مورد استصحاب هم به لحاظ آثار قطع طریقی محض (منجزیّت و معذریّت) و هم به لحاظ آثار قطع موضوعی إعتبار شده است، بلکه ممکن است این نهی فقط کنایه از إعتبار بقاء یقین به لحاظ آثار قطع طریقی محض باشد، یعنی محتمل است که مکنّی به تنزیل استصحاب بمنزله قطع طریقی محض باشد، نه بمنزله قطع موضوعی.

و لکن این اشکال طبق مبنای مرحوم نائینی صحیح نیست:

زیرا محقق نائینی در إعتبار علم معتقد است که شارع فقط جعل مصداق تعبّدی برای علم می کند، که بعد از إعتبار فرد تمام آثار علم بدون نیاز به جعل و لحاظ خاصّ بر این فرد تعبّدی علم مترتّب می شود؛ یعنی حکومت در جعل مصداق برای علم با حکومت در موارد دیگر تفاوت دارد:

شارع در جمله «الطواف بالبیت صلاه» در مقام جعل و إثبات خود آثار و أحکام نماز می باشد، حال برای حلّ این سؤال که آیا این جعل نسبت به تمام آثار نماز اطلاق دارد و یا مختصّ به برخی از أحکام آن مانند وجوب طهارت، می باشد، باید به اطلاق تنزیل مراجعه کرد، که از این حکومت تعبیر به «حکومت اثباتی» می شود.

و لکن در إعتبار علم مثل «خبر الثقه علم»، شارع هیچ توجّهی به آثار علم و لحاظ آن ندارد، بلکه برخی از آثار علم در اختیار او نیست، و فقط شارع جعل مصداق می کند، و لکن با توجّه به اینکه موضوع آثار علم جامع علم وجدانی و تعبّدی است، به مجرّد جعل مصداق برای علم، تمام آثار علم بنفسها بر آن مترتّب می شود، که از این حکومت تعبیر به «حکومت ثبوتیه» می شود.

طبق این بیان جواب از اشکال واضح می شود:

مستشکل گفت: (اطلاق تنزیل واضح نیست)، که جواب از آن این است که:

اگر شارع بفرماید: «الإستصحاب علم»، خود به خود جمیع أحکام علم بر استصحاب مترتّب می شود و دیگر نیازی به اطلاق تنزیل و إثبات لحاظ جمیع آثار علم نمی باشد.

کلام استاد:

بله، این مبنی همانگونه که مورد پذیرش آقای صدر نیست، مورد قبول ما نیز نمی باشد:

زیرا اگر شارع قصد دارد که چیزی را قائم مقام علم موضوعی کند، باید آثار قطع موضوعی را نیز لحاظ نماید و تنزیل اطلاق داشته باشد، که آیا الإستصحاب علم مطلقاً حتی به جهت آثار قطع موضوعی؟، یا علم به جهت خصوص منجزیّت و معذریّت.

اشکال دوم:

محقق عراقی فرموده است:

این بیان ششم مستلزم تناقض در کلام آقای نائینی است:

زیرا معنای اینکه ایشان در این بحث می فرماید: (جمله «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض عملی یقین مطلقاً و لو به لحاظ یقین موضوعی است)، بدین معنی خواهد بود که: در این جمله شارع یقین بما هو هو و آثار یقین را بما هی آثار له لحاظ نموده است، نه متیقّن و آثار متیقّن بما هو متیقّن.

و این در حالی است که ایشان در نفی جریان استصحاب در مورد شکّ در مقتضی فرمودند: (وجه استعمال لفظ «نقض» در مورد یقین به این جهت است که از خلال یقین متیقّن دیده می شود و در واقع غرض از نهی از نقض یقین، نهی از نقض متیقّن است، و به همین جهت در موردی که متیقّن إقتضاء بقاء ندارد، این تعبیر صادق نیست، پس دلیل استصحاب شامل این مورد نمی شود)؛ طبق این بیان شارع در تعبیر «لا ـ تنقض الیقین بالشکّ» یقین را بما هو حاک عن المتیقّن لحاظ نموده است، نه بما هو هو.

ص: ۱۱۱

قاعده الإستصــحاب/مفاد دليل الإستصــحاب و قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی /القول بعدم قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی ۹۵/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/مفاد دليل الإستصحاب و قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی /القول بعدم قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی

بحث در تقريب و بيان هايی بود كه برای إثبات اين مطلب كه مفاد استصحاب تعبّد به علم است، ذكر شده بود؛

آقای صدر در بحوث به مرحوم آقای نائينی نسبت دادند:

نهی از نقض عملی يقين كنايه از تعبّد به بقاء يقين است.

ايشان اشكالی را از محقق عراقی بر اين مطلب نقل نمودند، كه ايشان فرموده است:

مرحوم نائينی در بحث شكّ در مقتضی فرموده اند: «لا تنقض اليقين بالشك» نظر به متيقّن دارد؛ يعنی اگر چه لفظ «يقين» در معنای متيقّن استعمال نشده است و لكن اين مفهوم به عنوان طريق به متيقّن لحاظ شده است، و به جهت اين نكته در مواردی كه متيقّن إقتضاء بقاء دارد، عدم ترتيب آثار متيقّن موجب صدق نقض اليقين بالشكّ و صحّت اين تعبير می باشد، و أمّا در مواردی كه متيقّن إقتضاء بقاء ندارد، تعبير «نقض اليقين بالشكّ» صحيح نيست: برای مثال: بعد از إتمام ازدواج موقّت يک روزه صحيح نيست كه گفته شود: (إنتقض يقينی بالزوجيه)!؛ زيرا از ابتدا يقين به زوجيّت يک روزه وجود داشت كه حال مدّت اين زوجيّت تمام شده است؛ بنابراين مرحوم نائينی در اين بحث از خلال مفهوم يقين متيقّن را لحاظ كرده است و در نتيجه آثار متيقّن را مترتّب دانسته اند. و لكن در ما نحن فيه كه بحث قيام استصحاب مقام قطع موضوعی است، می فرمايید: عنوان «يقين» در «لاـ تنقض اليقين بالشكّ» أعمّ است از قطع موضوعی و قطع طريقی و در نتيجه آثار هر دو قسم قطع مترتّب می شود؛ اين دو مطلب در اين دو بحث متناقض می باشد.

ص: ۱۱۲

سپس آقای صدر از اين اشكال محقق عراقی پاسخ داده و فرموده است:

اين اشكال مبتنی بر اين است كه نهی در «لا تنقض اليقين بالشكّ» نهی مولوی از نقض عملی باشد؛ طبق اين مبنی اين اشكال صحيح است كه در عين حال كه مفاد اين عبارت نهی مولوی از نقض عملی است، هم لزوم ترتيب آثار قطع موضوعی استفاده شود و هم اطلاق آن نسبت به مورد شكّ در مقتضی منع شود؛

چرا كه يا به لحاظ استحكام خود يقين گفته شده است: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؛ در اينصورت منع اطلاق آن نسبت به شكّ در مقتضی صحيح نخواهد بود. و يا به لحاظ استحكام متيقّن و إقتضائه للجری العملی علی وفقه و إقتضائه لترتيب آثار المتيقّن

گفته می شود: «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» و این لحاظ موجب صدق نقض یقین به شکّ می باشد و در نتیجه موجب عدم اطلاق نسبت به شکّ در مقتضی می شود؛ در اینصورت صحیح نیست که استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی دانست.

و لکن مرحوم نائینی معتقد است که خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» دارای دو مدلول است: أوّل: مدلول مطابقی که عبارت از نهی از نقض عملی یقین به شکّ می باشد، و دوم: مدلول التزامی و کنایی که عبارت از تعبّد به بقاء یقین است؛

طبق این مبنی اشکال مذکور صحیح نخواهد بود؛

چرا که به لحاظ مدلول مطابقی که نهی از نقض یقین به شکّ است، استحکام متیقّن و استعداد بقاء آن لحاظ شده و به این لحاظ از تعبیر «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» استفاده شده است، که طبق این معنی إقتضاء الیقین للجری العملی علی المتیقّن و ترتیب آثار المتیقّن لحاظ شده است، و لکن با توجّه به اینکه متیقّن در مورد شکّ در مقتضی استعداد بقاء ندارد، تعبیر «لا تنقض الیقین بالشکّ» به این لحاظ مذکوری که عرض کردیم، شامل مورد شکّ در مقتضی نخواهد بود.

ص: ۱۱۳

و لكن به لحاظ مـدلول كنايى و مكنّى به و تعبّد به بقاء يقين آثار موضوعى يقين نيز مترتّب مى شود؛ زيرا با اين مدلول كنايى تعبّـد به بقـاء يقين و جعل مصـداق تعبّـدى براى علم مى شود، كه ترتّب آثار علم بر آن قهرى است؛ بنابراين تناقضـى در كلام مرحوم نائينى در اين دو مقام وجود ندارد.

كلام استاد:

و لكن به نظر ما اين توجيه ناتمام است:

زيرا محقّق نائينى مفاد را نهى مولوى از نقض عملى يقين به شكّ مى داند، نه نهى كنايى، و إلاّ اگر ايشان معتقد به نهى كنايى بود، بر ايشان اشكال مى شود كه: به چه دليل مدلول كنايى تعبّد به بقاء يقين است؟! شايد مكنّى به تعبّد به بقاء متيقّن باشد.

اگر گفته شود: ممكن نيست كه مكنّى به تعبّد به بقاء متيقّن باشد؛

چرا كه مرحوم نائينى معتقـد است كه منجزيّت و معذريّت از آثار جعل مصداق يقين است و تا شارع جعل مصداق يقين نكند، منجزيّت و معـذريّت مترتّب نمى شود، علاوه بر اينكه منجزيّت و معـذريّت در حجـج عقلائى نيز به واسـطه تعبّد به علم و جعل مصداق علم مى باشد، كه اين دو قرينه خواهد بود بر اينكه متعيّن در معناى كنايى همان تعبّد به بقاء يقين است، نه تعبّد به بقاء متيقّن.

در پاسخ مى گوييم: به تصـريح مرحوم نائينى استصحاب از حجج عقلائيه نيست، بنابراين قياس استصحاب به حججّ عقلائيه كه جنبه كاشفيّت از واقع دارند، مانند خبر ثقه و تعبّد به علم در آن، قياس مع الفارق است.

و أمّـا اينكه در كتـاب بحوث و كتـاب أضواء و آراء گفته مى شود: مرحوم نـائينى معتقـد است كه تـا شـارع تعبّـد به بقاء يقين نكند، استصحاب منجزيّت و معذريّت پيدا نمى كند؛ اين خلاف صريح كلام ايشان است:

ص: ۱۱۴

ایشان در أصول غیر محرزه ماننـد أصاله البرائه و قاعـده طهارت و قاعـده حلّ معتقـد است که شارع تعبّـد به علم نکرده است و لکن در عین حـال اثر منجزیّت و معـذریّت مترتّب می شود؛ ماننـد موردی که آب منحصـر به یـک فرد مشـکوک النجاسه می باشد که اثر قاعده طهارت در آن تنجّز و وجوب وضوء به آن است، در حالی که در این مورد تعبّد به علم وجود ندارد.

بنـابراین بـا وجود این احتمال که مکنّی به تعبّـد به بقاء متیقّن و اینکه محرکیّت یقین به آثار متیقّن لحاظ شـده است، نمی توان لزوم ترتیب آثار یقین موضوعی را از دلیل استصـحاب اسـتفاده کرد، بلکه با توجّه به این که تعبّـد به بقاء یقین إقتضاء دارد که هم آثار یقین و هم آثار متیقّن مترتّب شود، باید به قدر متیقّن أخذ کرد و آن ترتیب آثار متیقّن می باشد.

جواب صحیح از اشکال محقق عراقی این است که:

در کلام مرحوم نائینی تهافتی وجود ندارد:

چرا که ایشان متعلّق نقض را یقین می داند، نه متیقّن، و لکن یقین بما هو طریق إلی الواقع و حاك عنه و بما هو مقتضی للجری العملی علی وفق المتیقّن؛

یعنی ایشان دو إدّعاء دارند:

إدّعای أوّل: در مقام می فرماید: در قطع موضوعی طریقی آنچه موضوع حکم است، قطع و یقین بما هو مقتضـی للجری العملی علی وفق المتیقّن می باشـد، نه یقین بمـا هو صـفه خـاصّه، و در خطـاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» از نقض این قسم از قطع نهی شده است.

إدّعـای دوم: در بحث شـکّ در مقتضـی فرمـوده است: در موارد شـکّ در مقتضـی «نقض الیقین» صـدق نمی کنـد؛ زیرا حیث طریقیّت یقین و قـابلیّت متیقّن للبقـاء لحاظ می شود که این منشأ می شود که اسـناد نقض به یقین صـحیح باشـد، پس به جهت عدم وجود این نکته در مورد شکّ در مقتضی دلیل استصحاب شامل این مورد نمی شود.

ص: ۱۱۵

بنابراین ایشان در هر دو بحث معتقدند که متعلّق نقض «یقین بما هو حاک عن الواقع» می باشد و به جهت همین لحاظ هم این خطاب شامل قطع موضوعی می شود و هم این خطاب شامل شکّ در مورد مقتضی نمی شود؛ بنابراین تهافتی در کلام ایشان نمی باشد.

به نظر ما مهمّ در اشکال به فرمایش مرحوم نائینی عبارت این است که:

أوّلاً: با توجّه به اینکه متعارف در یقین محرکیه به طرف آثار واقع و متیقّن می باشد و متعارف این است که یقین از همین حیث محرکیه و کاشفیّه و إقتضاء للجری العملی علی وفق المتیقّن لحاظ می شود، عبارت «لا تنقض الیقین بالشکّ» ظهوری در بیش از منجزیّت و معذریّت نسبت به واقع ندارد؛

شاهد آن این است که اگر مولی از جهتی به عبد خود بگوید: (اگر علم به مطلبی داشتی، خبر از آن مطلب جایز است)، و از جهت دیگر به او بگوید: (اگر یقین به وضوء داشتی و شکّ در بقاء آن کردی، مبادا یقین به وضوئت را با شکّ نقض نمایی) و یا بگوید: (اگر یقین داشتی و سپس شکّ در بقاء کردی، بناء بر یقین بگذار) که مراد از آن دو نهی از نقض عملی یقین می باشد؛ حال اگر این عبد شاکّ با توجّه به این خطاب استصحابی مولی خبر بدهد که (من وضوء دارم)، مولی او را مؤاخذه نموده و می گوید: این کلام من بیش از نهی از رفع ید از وضوء و أمر به بناء بر یقین از حیث کاشفیّت و منجزیّت و معذریّت و أمر به ترتیب آثار وضوء ظهور ندارد، و این ارتباطی به تجویز خبر از وضوء (من وضوء دارم) با استناد به این خطاب استصحابی مولی ندارد.

ص: ۱۱۶

مثـال: اثر وجود زیـد در خانه جواز دخول در خانه با گفتن یا الله می باشـد و اثر علم به وجود زیـد در خانه جواز دخول بـدون نیاز به گفتن یا الله می باشـد؛ حال اگر مولی در خطابی بفرماید: (اگر یقین به وجود زید در خانه داشتی و سپس شکّ در بقاء او کردی، یقین خود را نقض نکن)؛ این خطـاب بیش از لزوم ترتیب آثـار وجود زیـد در خـانه ظهور نـدارد، نه اینکه ظاهر در ترتیب آثار علم به وجود زید نیز باشد.

و ثانیـاً: عبـارت «لاـ تنقض الیقین بالشـکّ» در خصوص وضوء نمی باشـد، بلکه یـک قضـیه کلیّه است که «لاـ ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ أبـداً»؛ طبق این جمله اسـتفاده می شود که نکته استصـحاب عـدم جواز نقض یقین به شکّ و لزوم نقض یقین به یقین است، حال در مورد قطع موضوعی با شکّ در بقاء عرف رفع یـد از آثار یقین موضوعی را نقض یقین به شکّ نمی داند، بلکه نقض یقین به یقین می دانـد، به این معنی که بـا إنتفاء یقین موضوعی به طروّ شکّ دیگر احتمال بقاء آثار یقین موضوعی داده نمی شود؛ حـال اگر در این شـرایط بـا استصـحاب شارع ما را تعبّـد به ترتیب آثار یقین موضوعی نمایـد، این خلاف نکته استصـحاب خواهـد بـود که أمر به نقض یقین به یقین و نهی از نقض یقین به شـکّ است، به همین جهت اسـتفاده ترتیب آثـار یقین موضوعی از دلیل استصحاب خلاف ظهور عرفی است.

بنابراین به نظر ما:

استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی شود، چه به لحاظ جواز إخبار و چه به لحاظ سائر آثار.

بله، ممکن است که در أمارات قائل به جواز إخبار شویم؛ چرا که همانگونه که مرحوم امام فرموده است، معتقدیم «علم» در لسان کتاب و سنّت مثال عرفی برای طریق معتبر عقلائی است؛ یعنی هنگامی که گفته می شود: «إذا علمت فیجوز لک الإخبار» مراد فقط علم وجدانی نیست، بلکه أعمّ از علم وجدانی و طریق معتبر عقلائی است، و لکن استصحاب طریق معتبر عقلائی نیست.

مرحوم آقای صدر سه وجه دیگر برای منع قیام استصحاب مقام قطع موضوعی ذکر نموده است:

وجه أوّل: کلمه «نقض» شاهد بر این است که مترتّب بر استصحاب فقط منجزیّت و معذزیّت می باشد و استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی شود:

وجه أخذ عنوان «نقض» این است که: «نقض» یعنی باز کردن چیز بسته، و با توجّه به اینکه یقین به متعلّق خود بسته شده است، از نقض یقین به شکّ نهی شده است: یعنی یقین را از متعلّق خود باز نکن. و بسته شدن یقین به متیقّن به این معنی است که: یقین إقتضاء می کند که جری عملی بر وفق متعلّق آن شده و آثار متعلّق مترتّب شود؛ حال این حیث بسته شدن یقین به متعلّق در قطع طریقی محض لحاظ می شود و به همین جهت حکم به ترتیب آثار متیقّن شده و نقض الیقین در فرض عدم ترتیب صادق می باشد، و لکن در یقین موضوعی حیث بسته شدن یقین به متیقّن لحاظ نمی شود، بلکه یقین بما هو هو لحاظ می شود بنابراین «لا تنقض الیقین بالشکّ» ناظر به ترتیب أحکام خود یقین نیست، بلکه ناظر است به فرضی که حیث بسته شدن در یقین لحاظ شده است.

ص: ۱۱۸

و لكن اين وجه ناتمام است:

أوّلاً: در معتبره اسحاق بن عمّار به «إذا شككت فإبن على اليقين» تعبير شده است و اينگونه نيست كه در تمام روايات استصحاب از تعبير «لا تنقض اليقين بالشكّ» استفاده شده باشد، و اين نكته اى كه آقاى صدر فرمودند در أمر به بناء بر يقين وجود ندارد تا مانع از شمول يقين موضوعى شود. البته آقاى صدر اين معتبره را دالّ بر استصحاب نمى داند.

ثانياً: «نقض» ضدّ إبرام است و علّت اينكه در مورد يقين تعبير به نقض مى شود، عبارت از اين است كه: يقين يک أمر مستقرّ و پابرجاست و به همين جهت گفته مى شود: «يَقَن الماء» أى ثبت، بنابراين به اين جهت كه در يقين إبرام و استحكام و ثبوت لحاظ مى شود، از تعبير «نقض اليقين» استفاده مى شود، نه به جهت شدّت تعلّق و بسته شدن يقين به متعلّق خود، و إلاّ اگر اينگونه بود، بايد عرفى باشد كه گفته شود: «نقضت يقينى عن الوضوء»، يا «إنتقض يقينى عن الوضوء»! در حالى كه اين كلام عرفى نيست و هيچگاه عرف متعلّق نقض را يک أمر بسته شده به چيز ديگرى حساب نمى كند، و به همين جهت اگر دو سر طناب به هم گره خورده شود و سپس از هم گشوده شود، گفته نمى شود: «نقضت الحبل»، و لكن اگر طناب از وسط باز شود، گفته مى شود: «نقضت الحبل».

ثالثاً: بر فرض كه حيث بسته شدن يقين به متعلّق خود وجه إسناد نقض به يقين باشد و لكن اين نكته و خصوصيّت در يقين موضوعى نيز وجود دارد: چرا كه يقين موضوعى صفت ذات إضافه است كه اگر از متعلّق خود جدا شود، زائل و نقض مى شود و يقين موضوعى نيز إقتضاء دارد كه هر اثرى كه براى متعلّق آن ثابت مى باشد، مترتّب شود، و همين در صدق نقض اليقين در مورد يقين موضوعى كافى است و اگر چه در مورد آن آثار خود يقين نيز مترتّب مى شود. بنابراين «لا تنقض اليقين» حكم به بقاء اين يقين موضوعى مى كند، كه در نتيجه آثار خود يقين نيز مترتّب مى شود.

وجه دوم:

در مقابل رفع یـد از یقین، جری عملی بر طبق یقین می باشد و یقینی إقتضاء جری عملی دارد که تعلّق به موضوع حکم شـرعی پیـدا کند، و این خصوصـیّت فقط در یقین طریقی محض می باشد، و لکن یقین موضوعی مانند باقی موضوعات است و با مثل طهاره الماء و نجاسه الثوب تفاوتی نـدارد و در موضوعات أحکام صـحیح نیست که از تعبیر «نقض» یا «رفع یـد» اسـتفاده شود؛ یعنی همانگونه که در مثل طهارت الماء صـحیح نیست که گفته شود: «إنتقض طهاره الماء بالتغیّر»، در مورد یقین موضوعی نیز با توجّه به اینکه خود موضوع حکم شرعی است، نه یقین به موضوع حکم شرعی، صحیح نیست که از تعبیر «نقض» یا «رفع ید» استفاده شود؛ بنابراین «لا تنقض الیقین بالشکّ» حتی اگر به معنای «لا ترفع الید عن الیقین» هم باشد، شامل یقین موضوعی نمی شود.

قاعده الإستصــحاب/قیام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی – التنبیه الأوّل من تنبیهات الإستصحاب /الوجوه الثلاثه لمنع قیام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی ۹۵/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعـده الإستصـحاب/قیـام الإستصـحاب مقام القطع الموضوعی – التنبیه الأوّل من تنبیهات الإستصـحاب /الوجوه الثلاثه لمنع قیام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی

بحث در قیام استصحاب مقام قطع موضوعی بود؛

به نظر ما «لا تنقض الیقین بالشکّ» در بیش از نهی طریقی از نقض عملی یقین به شکّ به غرض تنجیز و تعذیر نسبت به أحکام ظهور ندارد؛ یعنی (به گونه ای عمل کن که گویا یقینت باقی است)، بنابراین از دلیل استصـحاب بیش از قیام استصـحاب مقام قطع طریقی محض که همان منجزیّت و معذریّت باشد، اسـتفاده نمی شود؛ بنابراین نه مبنای تنزیل المستصـحب منزله الواقع که ظـاهر کلمـات مرحوم آخونـد در کـلّ کفـایه (می باشـد، و نه مبنای التعبّـد ببقاء الیقین من حیث إقتضاء الجری العملی که نظر مرحوم نـائینی است، و نه مبنـای التعبّـد ببقاء الیقین که نظر مرحوم آقای خوئی و مرحوم اسـتاد است، و نه مبنای الحکم بترتیب آثار العلم که نظر محقق عراقی است، صـحیح و تمام می باشـد؛ چرا که هیچ یک از این مبانی با ظهور دلیل استصـحاب موافق نیست.

ص: ۱۲۰

بله، ظاهر قاعـده طهارت و قاعـده حلّ تنزیل مشـکوک الطهاره و مشـکوک الحلیّه منزله الطاهر و الحلال الواقعی می باشد و به همین جهت آثـار طـاهر واقعی و حلال واقعی بر آن مترتّب شـده و حکم به إجزاء می شود. و أمّا اینکه برخی در مورد قاعـده حلّ فرموده اند: (مفاد آن تنزیل نیست، بلکه جعل حلیّت ظاهریه است، به این معنی که حکم می شود: «مشکوک الحلیّه حلال» و مراد از آن ترخیص در إرتکـاب آن می باشـد، که این همـان حلیّت ظاهریه است، نه اینکه تمام أحکام حلیّت واقعیه از جمله صحّت صلاه را بر آن مترتّب نمائیم)؛ به نظر ما تمام نیست.

و لكن مرحوم آخوند در مورد استصحاب نيز قائل به تنزيل مى باشد و اين مطلب را هم در بحث قيام أمارات و أصول مقام قطع موضوعى و هم در بحث جمع ميان حكم ظاهرى و واقعى و هم در تنبيه ثانى استصحاب بيان مى كند، و اين در حالى است كه ايشان حجّيه أمارات را به معناى جعل منجزيّت و معذريّت مى داند، نه جعل حكم مماثل و تنزيل.

أمّا مرحوم آقاى صدر:

ايشان نيز معتقدند كه دليل استصحاب در بيش از نهى از نقض عملى يقين به شكّ ظهور ندارد و لكن نهى در «لا ـ تنقض اليقين بالشكّ» نهى كنايى است.

و لكن همانگونه كه گفته شد: به نظر ما نهى در «لا ـ تنقض» نهى مولوى طريقى است، نه كنايى كه مكنّى به آن تعبّد به بقاء يقين يا بقاء متيقّن و يا غير آن باشد.

مرحوم آقاى صدر سه وجه براى منع قيام استصحاب مقام قطع موضوعى ذكر نموده است:

وجه أوّل:

مصحّح استعمال لفظ «نقض» در جمله «لا تنقض اليقين بالشكّ» عبارت از بسته بودن یقین به متعلّق خود و إقتضاء یقین برای ترتیب آثار متیقّن و تحریک به سمت متیقّن می باشد، و این در مقابل جری عملی بر وفق یقین می باشد که فقط آثار طریقی یقین مترتّب می شود، و لکن این خصوصیّت در قطع موضوعی وجود ندارد؛ چرا که قطع موضوعی محرّك نحو المتیقّن و آثار آن نیست، بلکه خود این قطع و یقین دارای اثر می باشد، بنابراین «لا تنقض اليقين بالشكّ» شامل قطع موضوعی نمی شود.

ما در پاسخ از این وجه عرض کردیم:

بر فرض که مصحّح استعمال لفظ «نقض» إلصاق و إلتفاف یقین به متعلّق خود و معنای «لا تنقض اليقين بالشكّ» نهی از جدا نمودن و کَندن یقین از متعلّق خود به سبب شکّ باشد، و لکن این خصوصیّت در قطع موضوعی نیز وجود دارد، بنابراین در مورد آن نیز استفاده از تعبیر نقض و جمله «یقین را از متعلّق خود جدا نکن» صحیح است؛ چرا که قطع موضوعی نیز صفت ذات اضافه است که با جدا نمودن آن از متعلّق از بین می رود، پس معنای نهی از جدا نمودن یقین به این معناست که: «بگذار یقین بر روی متعلّق خود بماند» که این کنایه از إبقاء یقین تعبّداً می باشد.

وجه دوم: یقین موضوعی مانند باقی موضوعات أحکام شرعیه است؛ همانگونه که در مورد ماء که موضوع برای طهارت است که این طهارت با تغیّر از بین می رود، عرفی نیست گفته شود: «لا تنقض الماء بالتغيّر» یا «لا ترفع اليد عن الماء بالتغيّر»؛ زیرا عنوان «نقض» در مورد یقین به موضوع حکم شرعی استعمال می شود، نه در رابطه با خود موضوع حکم شرعی، همچنین در مورد یقین موضوعی نیز استعمال عنوان «نقض» صحیح نیست: چرا که قطع موضوعی خود موضوع حکم شرعی است، نه یقین به موضوع حکم شرعی؛ بنابراین با توجّه به این مطلبی که گفته شد، دانسته می شود که وجه اسناد نقض به یقین در «لا تنقض اليقين بالشكّ» و یا اسناد رفع به یقین «لا ترفع اليد عن اليقين» به جهت تعلّق آن به موضوع یا حکم شرعی است، نه به جهت اینکه یقین موضوعی از موضوعات أحکام شرعی است.

سپس ایشان فرموده اند:

گفته نشود: اگر چه مصحّح کلمه «نقض» موضوع بودن یقین برای حکم شرعی مثل جواز إخبار نیست، و لکن از نظر عرفی آنچه إقتضاء جری عملی دارد، یقین به این یقین موضوعی است، که این یقین در حقیقت یقین به موضوع حکم شرعی خواهد بود، بنابراین استفاده از تعبیر «لا تنقض» و «لا ترفع» در مورد این یقین صحیح می باشد، پس مصحّح استفاده از این تعبیر در مورد قطع موضوعی یقین به این یقین است و لکن از آن جهت که از نظر تسامحی عرفی یقین به یقین همان یقین است و کسی در مورد علم حضوری به یقین خود تعبیر نمی کند که (من یقین دارم که یقین دارم)، بدل از اینکه تعبیر شود: «لا ترفع الید عن الیقین بیقینک»، تعبیر می شود: «لا ترفع الید عن یقینک».

چرا که در پاسخ می گوییم: این مسامحه عرفیه است و شاهدی وجود ندارد تا خطاب بر اساس این مسامحه تنظیم شود، بلکه باید این را مطلب را در نظر بگیریم که: اگر یقین موضوع برای حکم شرعی باشد، اسناد نقض به آن صحیح نیست، پس این نکته قرینه می شود که مراد از «لا تنقض الیقین بالشکّ» یقین طریقی محض است، نه یقین موضوعی.

و لکن به نظر ما این وجه نیز صحیح نیست:

اینچنین نیست که استفاده از عنوان «نقض» در مورد تمام موضوعات صحیح نباشد، بلکه گاه اسناد آن به موضوع شرعی صحیح است و آن موضوعی است که دارای هیئت إتصالیه است و به همین جهت در مورد وضوء و طهارت و صلاه در حالی که موضوع حکم شرعی می باشند، گفته می شود: «لاـ تنقض الوضوء» و «لاـ تنقض الطهاره» و «لا تنقض الصلاه» و به نظر ما «یقین» چه یقین طریقی و چه یقین موضوعی، نیز همینگونه است؛ یقین یک حقیقت و أمر مستحکمی است که به متعلّق خود بسته است، که به همین جهت صحیح است در مورد آن گفته شود: «إنتقض الیقین» و «إرتفع الیقین» و یا «لا تنقض الیقین» و در اسناد عنوان «نقض» به آن نیازی به حکم شرعی و لحاظ آن نمی باشد تا تفصیل میان یقین به موضوع و حکم شرعی و یقینی که خود موضوع شرعی است، داده شود، و شاهد این مطلب عدم صحّت استعمال کلمه «نقض» در مورد عنوان «علم» است. بنابراین به نظر ما بسیار عرفی است که مولی بگوید: «لا تنقض الیقین» در حالی که آن کنایه از إبقاء یقین موضوعی باشد. بله، اشکال ما این است که خطاب «لا تنقض الیقین» ظاهر در إبقاء الیقین تعبّداً نیست.

وجه سوم: موضوع حکم به استصحاب عدم الیقین است، بنابراین صحیح نیست که در محمول و حکم، این موضوع إلغاء شود و حکم به وجود یقین شود! این مستلزم این خواهد بود که حکم مزیل موضوع خود باشد!

اگر گفته شود: طبق نظر مرحوم نائینی از این وجه پاسخ داده می شود، به اینصورت که:

آنچه در موضوع استصحاب أخذ شده است، عدم الیقین و زوال الیقین من حیث الکاشفیه است و آنچه در حکم استصحاب أخذ شده است، إعتبار الیقین من حیث الجری العملی است، بنابراین آنچه در موضوع أخذ شده است، در حکم إلغاء نشده است و این حکم موضوع خود را از بین نبرده است.

در پاسخ می گوییم: آنچه معتبر در استصحاب می باشد، یقین من حیث الکاشفیه است و تا شارع تعبّد به یقین من حیث الکاشفیه نکند، استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی شود و اگر چه صد مرتبه تعبّد به بقاء یقین من حیث جری العملی شود؛ چرا که در قطع موضوعی قطع من حیث الکاشفیه در موضوع مأخوذ است، و إلاّ لازم می آید که هر منجّزی که إقتضاء جری عملی دارد، قائم مقام قطع موضوعی می شود!

و لکن این وجه نیز تمام است:

آقای صدر با توجّه به تعلیقه منهاج الصالحین ایشان معتقد می باشند که در قاعده تجاوز إعتبار علم و تعبّد به علم و إلغاء شکّ می شود؛ «إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککك لیس بشیء» و به همین جهت می فرمایند: (اگر در حال تشهد أوّل شکّ بین یك و دو و یا تشهّد دوم شکّ بین سه و چهار شود، قاعده «إذا شککت فی الأولیین فأعد» در مورد أوّل و قاعده «إذا شککت فابن علی الأکثر» در مورد دوم جاری نمی باشد: زیرا قاعده تجاوز بر قاعده شکّ در رکعات حاکم است؛ چرا که موضوع قاعده شکّ در رکعات، شکّ می باشد که در تعبیر «فشکّك لیس بشیء» إلغاء شده است)؛ طبق این فرمایش اگر چه موضوع قاعده تجاوز شکّ می باشد و لکن در محمول حکم به إلغاء شکّ شده است، بنابراین در مورد استصحاب نیز محالی لازم نمی آید: چرا که موضوع استصحاب شکّ وجدانی است و لکن در محمول حکم به إلغاء این شکّ و إعتبار یقین تعبّداً می شود، همانگونه که در «لا شکّ لکثیر الشکّ» إلغاء شکّ می شود.

ص: ۱۲۴

بله، اشـکال صـحیح همـان است که عرض کردیم: إذعـان به وجود شکّ در جمله «إنّک کنت علی یقین فشـککت» ما یصـلح للقرینیه می باشـد که مقصود در محمول و حکم «لاـ تنقض الیقین بالشـکّ» إلغـاء شـکّ نمی باشـد و این إذعـان مانع از ظهور محمول در إلغاء شکّ و إعتبار یقین می شود، بلکه قرینه می شود که مراد أمر به جری عملی بر وفق یقین می باشد، و لکن این بدین معنی نیست که از إلغاء شکّ در محمول محال لازم می آید.

بله، ما قبول داریم که ظاهر قطع موضوعی قطع من حیث الکاشـفیه است و در مورد این فرمایش مرحوم نائینی که فرمودند: (در استصـحاب إعتبار علم من حیث الجری العملی می شود) اشـکال کرده و گفتیم: مگر می شود که إعتبار علم شود و لکن نه من حیث الکاشفیه؟! بلکه تعبّد به علم جز به معنای إعتبار و تعبّد به آثار متیقّن نمی باشد.

و لکن حتی اگر مفـاد استصـحاب أمر به ترتیب آثـار علم باشـد، نه تعبّـد به علم، همانگونه که محقق عراقی می فرمایـد: «رتّب آثـار الیقین»، این خطـاب اطلاـق دارد و شامـل قطع موضوعی و آثـار آن نیز می شود، که در نتیجه مفـاد دلیل استصـحاب این خواهد بود که: «أحکام قطع موضوعی بر استصـحاب نیز مترتّب می باشد»، بنابراین دلیل استصحاب حاکم بر خطاباتی است که قطع موضوعی در آن أخـذ شـده و لکن به نحو حکومت بر عقـد الحمـل، کما اینکه خطاب «أحکام العالم ثابته لولـد العالم، بر خطاب «العالم یجب إکرامه» به نحو حکومت بر عقـد الحمل، حاکم می باشـد، به خلاف اینکه گفته شود: «ولـد العام عالم» که حکومت بر عقد الموضوع است، و یا اینکه در استصحاب گفته شود: «أنت عالم بالبقاء» که حکومت بر عقد الموضوع است.

نکته:

مرحوم آقای خوئی برای تأیید قیام استصحاب مقام قطع موضوعی، در فقه به برخی از روایات استدلال کرده است که از آن جواز إخبار از واقع با تمسّک به استصحاب استفاده می شود: مانند اینکه: ساعت ۱۰ صبح از او می پرسند که آیا زید در خانه خود حاضر است؟ و او با استصحاب بقاء زید از دیشب تا به امروز در پاسخ می گوید: بله، زید هنوز در خانه است.

و لکن ما در أبحاث گذشته این روایات را مطرح کرده و بر دلالت آن اشکال کردیم.

تنبیهات الإستصحاب:

التنبیه الأوّل:

این تنبیه در مصباح الأصول مطرح شده است و لکن در کفایه وجود ندارد؛

آقای خوئی فرموده است:

تفاوتی میان استصحاب فعلی و استقبالی در إعتبار نیست:

استصحاب استقبالی استصحابی است که مشکوک در آینده می باشد، بر خلاف استصحاب فعلی که مشکوک حال و متیقّن سابق است که مورد صحیحه زراره نیز استصحاب فعلی است.

مثال استصحاب استقبالی؛ زنی اذان صبح پاک است و حال شکّ دارد که آیا این طهارت تا غروب باقی می ماند که صوم شهر رمضان بر او واجب باشد و یا باقی نمی ماند که صوم بر او واجب نباشد؛ استصحاب بقاء طهارت تا غروب آفتاب می شود و اثر شرعی آن که وجوب امساک به عنوان صوم شهر رمضان است، ثابت می شود.

اشکال:

برخی از معاصرین در کتاب المحاضرات الأصولیه اشکال کرده و فرموده اند:

از خطاب استصحاب استصحاب استقبالی استفاده نمی شود.

و لکن این مطلب ناتمام است:

عبارت «و لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» در صحیحه ثانیه زراره و عبارت «لا تنقض الیقین باشکّ أبداً» در صحیحه أولی قضیه حقیقیه است که شامل استصحاب استقبالی نیز می شود.

نکته:

ثمره الإستصحاب الإستقبالی:

آقای خوئی در فقه بر این استصحاب استقبالی ثمره بسیار کاربردی مترتّب نموده است و آن عبارت از این است که:

اگر مکلّف در ابتدای وقت از واجب إختیاری عاجز است و شکّ می کند که آیا عجز او تا آخر وقت باقی می ماند که وظیفه او بدل اضطراری باشد، یا خیر؛ در این فرض استصحاب استقبالی عجز تا آخر وقت جاری می شود و در نتیجه ثابت می شود که وظیفه او بدل اضطراری است، بنابراین در همان ابتدای وقت بدون إنتظار تا إنتهای وقت بدل إضطراری را انجام می دهد.

مثال: اگر زنی در ابتدای صبح برای رمی جمرات به طرف جمره برود و لکن به جهت کثرت جمعیّت متمکّن از رمی نشود، حال اگر شکّ کند که آیا این عجز تا غروب باقی می ماند یا خیر، استصحاب استقبالی عجز جاری شده و حکم به جواز استنابه در همان ابتدای وقت می شود و دیگر نیاز به فحص از کثرت جمعیت و رفع مانع نمی باشد، و لکن اگر سپس مشخّص شود که مانع رفع شده است و اطراف جمرات خلوت شده است، باید رمی را خود إعاده کند؛ زیرا این حکم ظاهری است که کشف خلاف شده است.

و لکن در برخی از موارد در مورد نماز حتی اگر کشف خلاف هم شود، إعاده لازم نیست: مانند اینکه در أوّل وقت لباس او نجس است و آبی برای تطهیر ندارد، بنابراین استصحاب عجز از تحصیل طهارت جاری می شود و در همان ابتدای وقت نماز را در ثوب نجس می خواند، حال اگر بعد از نماز قبل از إتمام وقت آب برای تطهیر یافت شود، إعاده نماز لازم نیست؛ چرا که قاعده لا تعاد جاری می شود.

ص: ۱۲۷

و لکن به نظر ما این ثمره صحیح نیست:

چرا که در مورد موضوع أمر بدلی اضطراری دو احتمال می باشد:

احتمال أوّل: موضوع العجز من أوّل الوقت إلی آخر الوقت عن الواجب باشد؛ یعنی قید «من أوّل الوقت إلی آخر الوقت» قید عجز باشد، نه قید واجب؛ مانند اینکه موضوع جواز استنابه (من کان عاجزاً من أوّل النهار إلی آخره عن مباشره الرمی) باشد؛ طبق این احتمال شخص در همان ابتدای وقت که عاجز است، صحیح است که استصحاب عجز جاری شود که در نتیجه عجز از ابتدای نهار تا إنتهای نهار إثبات می شود که موضوع وجوب استنابه می باشد.

احتمال دوم: موضوع العجز عن الواجب من أوّل الوقت إلی آخر الوقت باشد؛ یعنی قید «من أوّل الوقت إلی آخر الوقت» قید واجب باشد، نه قید عجز؛ مانند اینکه شارع بفرماید: (من کان عاجزاً عن الرّمی فی یوم العید تجوز له الإستنابه) که قید «فی یوم العید» قید رمی می باشد، نه قید عجز.

مثال: اگر مولی ساعت ۱۰ شب بگوید: (بر تو واجب است که فردا ساعت ۵ صبح نان سنگک بگیری)؛ عبد در همان ساعت ۱۰ شب که نانوایی بسته است، صحیح است که بگوید: (من می توانم و قادرم که فردا ۵ صبح نان سنگک بگیرم)؛ چرا که «ساعت ۵» قید فعل است و با توجّه به اینکه قدرت بر هر فعلی با قیود آن فعل در موطن آن حساب می شود، صحیح است که بگوید: «من قادرم بر خرید نان در ۵ صبح».

حال در مثال استنابه در رمی، اگر بعد از ظهر جمرات خلوت باشد، صحیح است که گفته شود: (این خانم قادر بر رمی جمره عقبه در روز عید در بین طلوع شمس تا غروب می باشد)، و اگر این خانم خود بداند که بعد از ظهر جمرات خلوت می شود، می گوید: (قادر بر رمی هستم). و حال اگر این خانم شکّ کند که این عجز تا غروب باقی می ماند یا خیر، طبق این فرض دوم نمی تواند بگوید: (عجز من الآن متیقّن است و استصحاب بقاء عجز می کنم)؛ چرا که اگر در واقع جمرات بعد از ظهر خلوت باشد، این خانم از همان صبح قادر بر صرف الوجود رمی جمره عقبه در روز عید می باشد، نه عاجز.

بله، طبق فرض أوّل که زمان «یوم العید» قید قدرت می باشد، صحیح است که بگوید: (من الآن قادر بر رمی جمره نیستم و استصحاب بقاء عجز می کنم).

به نظر ما ظاهر از أدلّه این است که زمان قید واجب است؛ زیرا در روایت می فرماید: «إرم الجمره ما بین الطلوع و الغروب» و سپس می فرماید: «و من عجز عن ذلک تستنیب»؛ که عجز از رمی ما بین طلوع و غروب موضوع استنابه قرار داده شده است، که با فرض شکّ متیقّن سابق وجود ندارد تا استصحاب استقبالی شود. و لا أقلّ که فرض دوم در أدلّه أوامر اضطراریه محتمل است و نتیجه تابع أخسّ مقدّمات خواهد بود.

بنابراین همانگونه که مرحوم امام فرموده اند، در موارد شکّ در عجز استصحاب جاری نیست.

بله، کسانی که استصحاب عدم أزلی را قبول دارند، صحیح است که گفته شود: (من قبل از به دنیا آمدن قدرت بر صرف الوجود رمی جمره عقبه نداشتم) و سپس استصحاب نماید، و لکن ما استصحاب عدم أزلی را جاری نمی دانیم.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثانی إعتبار الشکّ الفعلی ۹۵/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثانی: إعتبار الشکّ الفعلی

التنبیه الثانی: إعتبار الیقین و الشکّ الفعلی

مرحوم شیخ أنصاری و آخوند خراسانی فرموده اند:

در جریان استصحاب یقین سابق و شکّ لاحق فعلی معتبر می باشد و یقین و شکّ تقدیری کافی نیست؛

یقین تقدیری به این معنی است که: شخص فعلاً از حدوث شیء غافل است و لکن اگر ملتفت شود، به آن یقین پیدا می کند، و شکّ تقدیری نیز به این معنی است که: شخص فعلاً نسبت به بقاء متیقّن سابق غافل می باشد و لکن اگر ملتفت شود، شکّ در بقاء آن می کند.

ص: ۱۲۹

و در ثمره این بحث فرموده اند:

مرحوم شیخ فرموده اند:

اگر شخصی یقین به حدث داشته باشد و سپس غافل شود و لکن به گونه ایست که اگر ملتفت شود، در بقاء حدث شکّ می کند، و با این حال نماز بخواند و بعد از نماز ملتفت شده و شکّ در بقاء حدث کند؛ از آن جهت که شکّ تقدیری برای

جریان استصحاب حدث کافی نیست، قبل از فراغ از نماز استصحاب حدث جاری نبوده است، و بعد از فراغ از نماز نیز که استصحاب حدث جاری است، اگر چه موجب إعاده نماز می باشد و لکن قاعده فراغ حاکم بر این استصحاب حدث می باشد؛ چرا که قاعده فراغ شکّ بعد از فراغ را إلغاء می کند «شکّک لیس بشیء»؛ بنابراین بنابر عدم کفایت شکّ تقدیری در جریان استصحاب، این نماز نیاز به إعاده ندارد و لکن بنابر کفایت شکّ تقدیری در جریان استصحاب، استصحاب حدث قبل از نماز جاری بوده و إعاده نماز لازم خواهد بود، و به همین جهت اگر کسی قبل از نماز شکّ در بقاء حدث کند و سپس غافل شود و با این حال نماز بخواند و بعد از نماز از حال غفلت خارج شود و دوباره شکّ کند، نماز محکوم به بطلان و إعاده نماز لازم خواهد بود: زیرا که قبل از نماز به جهت شکّ فعلی در بقاء حدث، استصحاب حدث جاری بوده است و قاعده فراغ حاکم بر این استصحاب نیست: چرا که این قاعده بر استصحاب جاری بعد از نماز حاکم است و شکّ بعد از نماز را إلغاء می کند، نه بر استصحاب جاری قبل از نماز؛ پس در این فرض نماز محکوم به بطلان است.

ص: ۱۳۰

مرحوم صاحب کفایه نیز این بیان را با تعبیر دیگری ذکر کرده است؛ ایشان فرموده است:

اگر شکّ تقدیری قبل از نماز کافی در جریان استصحاب باشد و در حال نماز استصحاب حدث جاری باشد، قطع به این مطلب وجود خواهد داشت که نماز مقارن با حدث استصحابی خوانده شده است، که با وجود این قطع دیگر موردی برای جریان قاعده فراغ نخواهد بود و نماز محکوم به بطلان می شود، و لکن اگر شکّ تقدیری کافی برای جریان استصحاب نباشد، در حال نماز استصحاب حدث جاری نخواهد بود و بعد از فراغ از نماز که شکّ فعلی در بقاء حدث می شود، قاعده فراغ جاری می شود و این قاعده به جهت أخصیّت مطلق بر استصحاب حدث جاری بعد از نماز مقدّم می شود.

مرحوم آقای خوئی نیز فرموده اند:

شکّ تقدیری برای جریان استصحاب کافی نیست:

زیرا هر عنوانی ظاهر در عنوان فعلی است، نه تقدیری: ظاهر «أکرم العالم» عالم فعلی است، نه آن کسی که اگر درس بخواند، عالم خواهد شد!، و ظاهر «إذا تغیّر الماء تنجّس» تغیّر فعلی است، نه تغیّر تقدیری به اینصورت که گفته شود: اگر هوا گرم بود، آب متعفّن و متغیّر می شد و لکن سردی هوا یا آب مانع از تعفّن آن شده است. و در مقام نیز ظاهر «لا تنقض الیقین بالشکّ» شکّ فعلی است و از نظر عرف شکّ تقدیری شکّ نیست.

و لکن مرحوم آقای خوئی در رابطه با فرع و ثمره مذکور فرموده است:

جریان استصحاب در فرض شکّ تقدیری و یا عدم جریان آن، هیچ دخالتی در این فرع فقهی ندارد؛

أمّا فرض شکّ تقدیری قبل از نماز و شکّ فعلی بعد از نماز؛

یا ملتزم به شرطیّت احتمال التفات حال العمل در جریان قاعده فراغ می باشیم، حال یا به این جهت که قاعده فراغ أماره عقلائی به نکته أصالت عدم غفلت می باشد، و یا به جهت موثقه إبن بکیر «هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشک» و یا صحیحه محمّد بن مسلم «کان حین انصرف أقرب إلی الحقّ منه بعد ذلک».

و یا ملتزم به عدم شرطیّت احتمال التفات حال العمل می باشیم؛ چرا که دلیل قاعده فراغ روایات است و این روایات مطلق است: «کلّ ما شککت فیه ممّا قد مضی فأمضه کما هو» و موثقه ابن بکیر و صحیحه محمّد بن مسلم ظهور در بیان علّت حکم ندارند، بلکه حدّأکثر حکمت قاعده فراغ را بیان می کنند و واضح است که حکم دائر مدار حکمت نیست، بلکه مجرّد احتمال این که این دو روایت در مقام بیان حکمت است و اجمال آن دو از این ناحیه، کافی است در لزوم أخذ به اطلاق روایات قاعده فراغ؛ طبق این نظر حتی اگر استصحاب در فرض شکّ تقدیری جاری باشد، قاعده فراغ نیز جاری می شود و این قاعده مقدّم بر استصحاب حدث می باشد، چه بر استصحاب جاری قبل از نماز در حال شکّ تقدیری و چه بر استصحاب جاری بعد از نماز در حال شکّ فعلی.

و این فرع قیاس به فرضی که شخص قبل از نماز شکّ نموده و سپس غافل شده و نماز را خوانده و بعد از آن دوباره شکّ می کند، نمی شود؛ زیرا از نظر عرفی در این فرض شکّ در حدث بعد از فراغ نیست، بلکه این شکّ بعد از نماز همان شکّ سابق قبل از نماز است و اگر چه از نظر عقلی این شکّ جدید است: زیرا که الزائل لا یعود؛ بنابراین در این فرض قاعده فراغ موضوع ندارد.

ص: ۱۳۲

کلام استاد:

حال ما ابتدا بحث کبری را مطرح می کنیم و سپس در مورد صغری و فرع مذکور بحث می کنیم:

در رابطه با عدم جریان استصحاب در فرض شکّ تقدیری دو وجه ذکر شده است:

وجه اثباتی: ظاهر عنوان «شکّ» که در خطاب استصحاب أخذ شده است، شکّ فعلی است.

وجه ثبوتی:

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل و مرحوم نائینی در فوائد الأصول و محقق اصفهانی در نهایه الدرایه فرموده اند:

حتی اگر عنوان «شکّ» در خطاب استصحاب أخذ نمی شد، استصحاب مختصّ به فرض شکّ فعلی بود و باید اطلاق خطاب استصحاب با قید لبی تقیید زده می شد:

چرا که حقیقت حکم ظاهری تنجیز و تعذیر است و تا حکم ظاهری واصل به مکلّف نشود، منجّز و معذّر نخواهد بود، بنابراین حکم ظاهری قبل از وصول فعلی نمی باشد و فقط إنشاء محض و بی روح است که هیچ اثری ندارد. و به همین جهت مرحوم آخوند فرموده است: اگر کسی شاکّ فعلی بود و لکن عالم به جعل استصحاب نبود (مثل مرحوم آقای خوئی که عالم به جعل استصحاب در شبهات حکمیه نیست) استصحاب در حقّ او فعلی نیست: چرا که واصل به او نشده تا منجّز و معذّر باشد.

آقای صدر بر هر دو وجه اشکال نموده و فرموده است:

أمّا وجه أوّل:

أوّلاً: عنوان «شکّ» در تمام أدلّه استصحاب أخذ نشده است:

صحیحه عبدالله ابن سنان: «فَإِنَّکَ أَعَرْتَهُ إِیَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَیْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّیَ فِیهِ حَتَّی تَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَه »؛ در این صحیحه عدم الیقین بالخلاف در موضوع استصحاب أخذ شده است و این تنافی با باقی أدلّه استصحاب که در آن «شکّ» در موضوع أخذ شده است، ندارد؛ چرا که مثبتین می باشد. بلکه در صحیحه أولی زراره نیز عنوان شکّ أخذ نشده است: زیرا ظاهر از «و لکن ینقضه بیقین آخر» حصر است، به این معنی که: تنها ناقض یقین سابق یقین لاحق است، که اطلاق آن ناقضیّت شکّ فعلی و شکّ تقدیری را نفی می کند.

و همچنین اگر أحادیث حلّ و طهارت را دلیل بر استصحاب بدانیم، همانگونه که مرحوم آخوند معتقد است، در آن عنوان «شكّ» أخذ نشده است: موثقه عمّار: «کل شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر»، و موثقه مسعده بن مصدقه: «کلّ شیء هو لك حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه».

ثانیاً: بر فرض عنوان «شكّ» أخذ شده باشد و لکن عرف به جهت مناسبات حکم و موضوع این عنوان را شامل شكّ تقدیری نیز می داند: چرا که عرف استظهار می کند که: یقین سابق به جهت إبرام و استحکام نباید با شكّ که أمر موهون و سست است، نقض شود و واضح است که شكّ تقدیری نیز أمر موهوم است.

أمّا وجه دوم:

به نظر ما روح حکم ظاهری منجزیّت و معذزیت نیست، بلکه روح حکم ظاهری إلزامی إهتمام مولی به حفظ غرض إلزامی و روح حکم ظاهری ترخیصی إهتمام به حفظ غرض ترخیصی می باشد: یعنی در موارد شكّ غرض لزومی مولی با غرض ترخیصی او اشتباه می شود، حال اگر مولی حکم به لزوم احتیاط کند، این بدین معنی است که مولی إهتمام دارد که غرض لزومی او حفظ شود، و اگر مولی حکم به حلیّت کرد، این بدین معنی است که مولی إهتمام به حفظ غرض ترخیصی خود دارد.

حال اگر این حکم ظاهری إلزامی و یا ترخیصی واصل بشود، منجّز و معذّر خواهد بود، و أمّا اگر واصل نشود، منجّز و معذّر نخواهد بود و لکن این بدین معنی نیست که این حکم ظاهری غیر واصل بی روح است، بلکه شارع إهتمام خود را به حفظ غرض لزومی یا ترخیصی إبراز کرده است.

نکته:

آقای صدر نه تنها شکّ فعلی را معتبر نمی داند، بلکه یقین به حدوث را نیز معتبر نمی داند و معتقد است که واقع حدوث معتبر می باشد؛ در همین صحیحه عبدالله بن سنان فرمود: «فإنّک أعرته إیّاه و هو طاهر»؛ حال آیا واقعاً استظهار از أدلّه استصحاب این است؟!

به نظر ما هیچ یک از این دو کلام ایشان ناتمام است:

أمّا صحیحه عبدالله بن سنان:

سائل در سؤال خود شکّ فعلی در تنجیس ثوب را فرض کرده است: «إنّی أعیر الذمّی ثوبی و أنا أعلم أنّه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر فیردّ علیّ»، و امام علیه السلام در مورد این فرض فرموده است: «لا تغسله من أجل ذلک»، و همین ما یصلح للقرینیّه است که مراد این باشد که: تو سابقاً یقین به طهارت داشتی و الآن یقین به تنجیس نداری، پس آن را نشوی.

بلکه ما معتقدیم؛ حتی اگر در جواب قضیه حقیقیه ذکر می شد، به اینگونه که امام علیه السلام می فرمود: «من أعار الذمّی ثوبه فلا یغسله؛ لأنّه کان علی یقین من طهارته و لم یستیقن أنّه نجّسه»؛ منصرف عرفی از این خطاب ظاهری این است که در صدد علاج فرض تحیّر مکلّف می باشد و منصرف به فرض شکّ فعلی می باشد، در حالی که غافل متحیّر نیست، و لا أقلّ بیش از این ظهور ندارد.

أمّا صحیحه أولی زراره:

زراره فرض کرد کسی را که یقین به وضوء داشت و حال گمان کرده است که به خواب رفته است، بنابراین مورد فرض زراره شخص ملتفت می باشد، پس مَقسم شخص ملتفت است؛ حال امام علیه السلام در مورد همین شخص ملتفت می فرماید: «لا ینقضه بالشکّ، بل ینقضه بیقین آخر»؛ یعنی این شخص ملتفت اگر شکّ در نوم دارد، یقین خود را نقض نکند و اگر یقین به نوم دارد، یقین سابق خود به وضوء را نقض کند. و لا أقلّ این صحیحه به غیر فرض إلتفات ظهوری ندارد؛ بنابراین غافل نه أمر به نقض یقین سابق دارد و نه نهی از نقض آن.

أمّا حديث طهارت و حلّ:

این دو حدیث ارتباطی به استصحاب ندارد و لکن اگر دلیل بر استصحاب هم بود و اگر چه عنوان «شکّ» در آن أخذ نشده است و لکن منصرف به فرض شکّ فعلی می باشد: زیرا ظاهر از آن آن این است که مقصود رفع تحیّر از مکلّف است، یعنی منصرف از خطاب حکم ظاهری فرض تحیّر می باشد و اگر چه خود حکم ظاهری متقوّم به وصول نیست.

و لا أقلّ این نکته عرفیه مانع از اطلاق آن به فرض غفلت می شود.

بله، شارع ممکن است حکم ظاهری جعل کند و لکن به مکلّف نرسد، و لکن این ارتباطی به ظهور خطاب حکم ظاهری ندارد.

أمّا نکته ای که ایشان ذکر نمود که: (شکّ تقدیری نیز مانند شکّ فعلی أمر موهون است)؛

شکّ تقدیری اگر چه أمر موهون است و در این مورد مقتضی جعل استصحاب که یقین سابق و شکّ تقدیری لاحق که أمر موهون است، وجود دارد و لکن ممکن است که در این مورد شرائط جعل حکم ظاهری نباشد و شارع به جهت مانع حکم ظاهری را در این مورد جعل نکند، و آن مانع این است که: شاکّ تقدیری غافل است و غافل نیازی به جعل حکم ظاهری ندارد، نه به جهت إتقان شکّ تقدیری؛ و اینگونه نیست که شارع گفته باشد: «یقین را با شکّ تقدیری نقض کن» تا گفته شود این با موهون بودن شکّ تقدیری تناسب ندارد، بلکه شارع در خطاب استصحاب می فرماید: «یقین را نقض نکن» و این نهی از نقض یقین مختصّ به مورد شکّ فعلی است، و در مورد شکّ تقدیری شارع نفرمود: «یقین را نقض نکن»، و با توجّه نکته ای که گفته شد، نمی توان به مورد شکّ تقدیری تعدّی نمود، و این چه مناسبت حکم و موضوعی است که حتی اگر مولی گفت: «لا تنقض الیقین بالشکّ»، إعتبار شکّ فعلی را نفی می کردیم؟!

بنابراین إنصاف این است که دلیل إثباتی استصحاب نسبت به فرض شکّ تقدیری قصور عرفی دارد.

أمّا وجه ثبوتی که برای عدم جریان استصحاب در شکّ تقدیری ذکر شد:

به نظر ما روح حکم ظاهری منجزیّت و معذریّت نیست، بلکه روح حکم ظاهری تنجیزی إهتمام مولی به حفظ غرض لزومی خود علی تقدیر وجوده و روح حکم ظاهری ترخیصی عدم إهتمام مولی به حفظ غرض لزومی خود علی تقدیر وجوده می باشد؛ یعنی اگر مولی حکم به وجوب احتیاط نمود، این بدین معناست که: راضی نیستم به مخالفت حکم واقعی الزامی علی تقدیر وجوده، و اگر حکم به جواز إرتکاب و عدم وجوب احتیاط نمود، این بدین معنی است: من راضی به مخالفت حکم واقعی إلزامی علی تقدیر وجوده می باشم. بله، اگر چه از نظر عقلی حقیقت حکم ظاهری متقوّم به وصول نیست و لکن از نظر عرفی در موضوع آن تحیّر أخذ شده است.

بنابراین به نظر ما: موضوع حکم ظاهری تحیّر می باشد و لکن حکم ظاهری از جمله استصحاب لازم نیست به مکلّف واصل شود، بلکه استصحاب در شبهات حکمیه اگر جعل شود، این جعل شامل آقای خوئی نیز که منکر استصحاب در شبهات حکمیه می باشد و این جعل به او واصل نشده است، می شود، و لکن این استصحاب به جهت عدم وصول منجّز و معذّر نیست.

أمّا این بیان آقای صدر در مورد روح حکم ظاهری با مبانی ایشان تناسب دارد، که فرمودند: روح حکم ظاهری ترخیصی إهتمام مولی به حفظ غرض ترخیصی می باشد؛ این مطلب بنابر مبنای ایشان است که معتقد است که مباح إقتضائی است و مولی غرض ترخیصی دارد به این معنی که مولی به جهت شوق به حلیّت آن فعل مانند طلاق، آن را حلال نموده است، و حال در فرض شکّ نیز گاه غرض مولی این است که این شیء در حال شکّ نیز مباح باشد، و لکن به نظر ما حکم به إباحه در فرض شکّ به این معنی است که: مولی به جهت مصلحت تسهیل راضی است که این فعل در این فرض شکّ انجام شود حتی اگر در واقع حرام باشد، حال آن حلیّت واقعیه حلیّت إقتضائی باشد یا لا إقتضاء باشد که شارع به جهت عدم مفسده آن را حلال کرده است.

آقای صدر در اشکال به فرمایشات آقای خوئی در فرع مذکور فرموده است:

آقای خوئی در فرضی که قبل از نماز شکّ تقدیری و بعد از نماز شکّ فعلی می باشد، قاعده فراغ را بر استصحاب، چه استصحاب جاری قبل از نماز در فرض شکّ تقدیری و چه استصحاب جاری بعد از نماز، مقدّم دانست؛ و لکن این مطلب طبق مبنای ایشان که قاعده فراغ را أخصّ مطلق از استصحاب می داند، تمام است و لکن مرحوم شیخ قاعده فراغ را حاکم بر استصحاب می داند و لو نسبت میان آن دو عموم من وجه باشد: طبق این مبنی قاعده فراغ فقط بر استصحاب جاری بعد از نماز حاکم است و لکن نسبت به استصحاب قبل از نماز حاکم نیست؛ زیرا قاعده فراغ فقط شکّ بعد از فراغ را إلغاء می کند، پس قاعده فراغ با استصحاب جاری قبل از نماز تعارض و تساقط می کنند.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثانی إعتبار الشکّ الفعلی/ الإستدلال علی ذلک ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثانی: إعتبار الشکّ الفعلی/ الإستدلال علی ذلک

در عدم جریان استصحاب در مورد شکّ تقدیری دو وجه ذکر شد:

وجه أوّل: وجه إثباتی:

در موضوع استصحاب لفظ «شکّ» أخذ شده است و از نظر عرف شکّ تقدیری شکّ نیست، یعنی همانگونه که شخصی که (لو دَرَس لصار عالماً)، مصداق عالم نیست، همچنین کسی که (لو التفت لشکّ) مصداق شاکّ نیست.

اشکال:

برخی مانند آقای سیستانی بر این وجه اشکال کرده و فرموده اند:

در موارد شکّ تقدیری شکّ صادق است؛ زیرا ممکن است که در صقع نفس شکّ موجود باشد و اینگونه نیست که إلتفات به شکّ مقوّم صدق شکّ باشد؛ یعنی همانگونه که ممکن است که شخص یقین به نهار داشته باشد و لکن ملتفت این یقین خود نبوده و غافل از آن باشد، همچنین ممکن است که شخص شاکّ در مطلبی باشد و لکن ملتفت به این شکّ خود نباشد، پس صدق شکّ بر شکّ تقدیری عرفی است.

ص: ۱۳۸

و لکن به نظر ما این مطلب صحیح نیست:

اگر انسان ابتدا ملتفت باشد و شکّ کند و سپس غافل شود؛ در این فرض ما قبول داریم که در حال غفلت نیز از نظر عرف گفته می شود: (تو شاکّ هستی)؛ چرا که غفلتِ بعد از شکّ سبب زوال شکّ نیست. و أمّا اگر شخص از ابتدا غافل است و

لکن به صورتی است که اگر ملتفت شود، شکّ می کند، در این مورد عرف بر او عنوان شاکّ را صادق نمی داند.

و عجیب این است که: اگر ایشان عنوان شکّ را در مورد شکّ تقدیری صادق می دانند، پس چگونه ایشان در آن فرع که شخص یقین به حدث دارد و غافل می شود و با این حال نماز می خواند و سپس بعد از نماز ملتفت و شاکّ می شود، قاعده فراغ را جاری دانسته اند؟!؛ اگر شکّ قبل از نماز وجود داشته است و فقط شخص ملتفت به این شکّ نبوده است، موضوع قاعده فراغ که حدوث الشکّ بعد الفراغ عن العمل است، حاصل نخواهد بود، و موضوع قاعده فراغ التفات بعد الفراغ نیست، بلکه شکّ بعد الفراغ است و به نظر شما این شکّ قبل از عمل وجود داشته است.

بنابراین ما این وجه إثباتی برای عدم جریان استصحاب در مورد شکّ تقدیری را تمام می دانیم.

وجه دوم: وجه ثبوتی:

آقای سیستانی نیز این وجه را پذیرفته و فرموده اند:

اگر چه از نظر عرفی شکّ در مورد شکّ تقدیری صادق است و لکن تا مکلّف به شکّ خود ملتفت نشود، حکم ظاهری فاعلیّت و مؤثریّت ندارد؛ چرا که حکم ظاهری برای تحدید موقف عملی مکلّف است که مکلّف در مقام وظیفه عملیه معذور باشد یا معذور نباشد و کسی که ملتفت به شکّ خود نیست، از حکم ظاهری تأثیر پذیری ندارد و ملاک حکم ظاهری در مورد او منتفی است، و اگر شارع بتواند التفات را در موضوع حکم ظاهری أخذ کند، باید در مقام ثبوت آن را در موضوع حکم ظاهری أخذ کند؛ چرا که حکم ظاهری در مورد غیر ملتفت حکم بی روح است، پس باید شارع در ثبوت در موضوع استصحاب التفات به شکّ را أخذ کند.

أمّا فرع و ثمره ای که بر این بحث مترتّب شده است:

فرع أوّل: شخص یقین به حدث دارد و لکن غافل می شود و با این حال نماز می خواند و بعد از نماز ملتفت شده و شکّ می کند؛

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: اگر قائل به جریان استصحاب در مورد شکّ تقدیری نیز شویم، اشکالی لازم نمی آید و حکم به بطلان نماز نمی شود؛ چرا که بعد از نماز که مکلّف ملتفت می شود، از آن جهت که از نظر عرفی شکّ او بعد از نماز حادث شده است، قاعده فراغ جاری می شود و قاعده فراغ بر استصحاب مقدّم است، چه استصحاب جاری قبل از نماز و چه استصحاب جاری بعد از نماز.

آقای صدر به این مطلب اشکال نموده و فرموده اند:

اگر ملاک تقدیم قاعده فراغ بر استصحاب أخصیّت باشد کما هو الصحیح، این فرمایش تمام است، و لکن اگر ملاک تقدیم حکومت باشد کما اینکه نظر شیخ أنصاری این می باشد، این فرمایش صحیح نیست؛ چرا که قاعده فراغ شکّ بعد الفراغ را إلغاء می کند، نه شکّ قبل الفراغ؛ «کلّ ما شککت فیه ممّا قد مضی فأمضه کما هو» و یا «إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء»، بنابراین قاعده فراغ حاکم بر استصحاب جاری قبل از نماز در حال شکّ تقدیری نخواهد بود.

سپس ایشان فرموده اند:

اگر استصحاب حدث در حال شکّ تقدیری جاری باشد، قاعده فراغ بر آن حاکم نخواهد بود، حال باید ملاحظه نمود که قاعده فراغ و این استصحاب با یکدیگر تعارض دارند یا خیر؛

ص: ۱۴۰

این دو قاعـده فی نفسه با یکـدیگر تعارض ندارند؛ چرا که استصـحاب حدث قبل از نماز جاری است و قاعده فراغ بعد از نماز جاری است، بنابراین زمان این دو قاعـده با یکـدیگر تفاوت دارد، بنابراین با یکـدیگر تعارض نخواهند داشت؛ مانند این فرض که شـخص یقین به نجاست سابق ندارد که در این حال قاعده طهارت جاری می شود و سپس علم به حدث سابق پیدا می کند که در این زمان دیگر قاعده طهارت جاری نمی شود و فقط استصـحاب نجاست جاری می شود، که این استصحاب نجاست با قاعده طهارت سابق تعارض ندارند.

و لکن در مقام مشکل این است که:

حکم به جریان استصحاب حدث در مورد شکّ تقدیری قبل از نماز و عدم جریان استصحاب در مورد شکّ فعلی بعد از نماز، عقلائی نیست: اینکه شارع بفرمایـد: استصـحاب حـدث در حال غفلت جاری است تا زمانی که شـخص ملتفت نشود و همینکه ملتفت شد، استصحاب حدث جاری نیست، این مستهجن می باشد؛ زیرا اختصاص حکم واقعی و حکم ظاهری مثل استصحاب به حال غفلت و شکّ تقـدیری غیر عقلائی است. حال با توجّه به این نکته دانسـته می شود که میان استصـحاب حدث در حال شکّ تقدیری قبل از نماز و استصـحاب حدث در حال شکّ فعلی بعد از نماز تلازم وجود دارد و تفکیک میان این دو صحیح نیست، بنابراین لازمه جریان استصـحاب حدث در حال شکّ تقدیری جریان استصحاب حدث در حال شکّ فعلی است، و این لازم از آن جهت که لازم خود استصـحاب است، نه لازم مستصحب، دلیل استصحاب هم خود استصحاب حدث در حال شکّ تقـدیری را ثـابت می کنـد و هم لاـزم آن را که استصـحاب حـدث در حـال شکّ فعلی است، و نتیجه این مطلب تعارض میان استصـحاب و قاعـده فراغ خواهـد بود: زیرا قاعـده فراغ بر استصـحاب بعد از نماز حاکم است و لکن بر استصـحاب قبل از نماز حـاکم نیست و رفع تعـارض متوقّف بر این است که یکی از دو طرف تعـارض حاکم بر طرف دیگری باشـد، نه حاکم بر لازم طرف دیگر، بنابراین میان قاعده فراغ و استصحاب حدث در حال شکّ تقدیری به جهت لازمِ آن تعارض مستقرّ می شود و هر دو تساقط می کنند و حکم به بطلان نماز می شود.

ص: ۱۴۱

بنابراین این بحث در کفایت شکّ تقدیری در جریان استصحاب و عدم کفایت آن، دارای ثمره می باشد.

کلام استاد:

اگر اشکال شده و گفته شود:

حکومت قاعده فراغ بر لازم و إلغاء تعبّدی موضوع آن، دلیل بر إلغاء موضوع ملزوم آن نیز می باشد، بنابراین حال که قاعده فراغ حاکم بر استصحاب در حال شکّ فعلی بعد از فراغ است، حاکم بر ملزوم آن که استصحاب در حال شکّ تقدیری قبل از نماز نیز می باشد.

در پاسخ می گوییم:

اگر چه صحیح است که لازِم قاعده فراغ و حکومت آن بر استصحاب جاری بعد از نماز، تقدّم قاعده فراغ بر ملزوم آن که استصحاب جاری قبل از نماز است و این از باب لازم الأصل است که با خود دلیل أصل ثابت می شود، نه لازم الواقع که إثبات آن محلّ خلاف است و صحیح عدم إثبات آن است، و لکن لازمه قاعده فراغ عدم جریان این ملزوم می باشد، نه حکومت قاعده فراغ بر ملزوم و إلغاء تعبّدی موضوع ملزوم؛ بنابراین همانگونه که لازمه قاعده فراغ عدم جریان استصحاب جاری قبل از نماز است، لازم استصحاب جاری قبل از نماز در حال شکّ تقدیری به نحو لازم الأصل نیز عدم جریان قاعده فراغ بعد از نماز می باشد، بنابراین این استصحاب با قاعده فراغ تعارض و تساقط می کنند و وجهی برای تقدیم قاعده فراغ بر آن نیست.

در تعلیقه بحوث در پاسخ از این اشکال فرموده اند:

آقای صدر خود معتقدند که؛ اگر اطلاق خطاب نسبت به موردی لغو بود و رفع لغویّت آن متوقّف بر ضمیمه نمودن أمری خارج از اطلاق باشد، در این فرض اطلاق منعقد نمی شود؛ مثال: شمول استصحاب نسبت به مورد شکّ در وجود حاجب در أعضاء وضوء لغو است، مگر اینکه این استصحاب لازم خود را که تحقّق غَسل است، ثابت کند؛ در این فرض نمی توان گفت: اطلاق شامل این مورد می شود و برای حفظ اطلاق از لغویت لازم آن نیز که تحقّق غَسل است، اثبات می شود؛ زیرا شرط اطلاق عدم لغویت است و حال که اطلاق لغو است، اطلاق جاری نمی شود، نه اینکه جاری شود و أمری خارج از آن به آن ضمیمه شود تا از لغویّت خارج شود! حال مقام نیز از این قبیل است؛ شمول استصحاب نسبت به شکّ تقدیری بدون شمول آن نسبت به شکّ فعلی بعد از نماز لغو است، بنابراین استصحاب در مورد شکّ تقدیری جاری نمی شود، نه اینکه این استصحاب جاری شود و برای حفظ آن از لغویّت لازم آن را نیز که استصحاب در مورد شکّ فعلی است، ثابت نمود!

و لکن این اشکال عجیب است:

زیرا این اشکال در موردی است که از خود خطاب تعبّد به آن ضمیمه و لازم خارجی استفاده نشود، مانند استصحاب در مورد شکّ در حاجب که تحقق غَسل از خود دلیل استصحاب استفاده نمی شود، و لکن در مقام دلیل استصحاب هم شامل استصحاب در حال شکّ تقدیری و هم شامل استصحاب در مورد شکّ فعلی می شود و مدلول خطاب استصحاب این دو استصحاب را می فهماند و لکن فقط دلیل حاکم یکی از دو استصحاب را می خواهد خارج کند، حال به جهت شمول دلیل استصحاب نسبت به استصحاب در حال شکّ تقدیری و تلازم آن با استصحاب در مورد شکّ فعلی، گفته می شود: نمی توان میان این دو استصحاب تفکیک قائل شد.

در کتاب أضواء و آراء اشکال دیگری بر این مطلب آقای صدر مطرح کرده و فرموده اند:

اگر شارع بفرماید: (استصحاب حدث در شکّ تقدیری جاری است و تا ملتفت به آن شود، دیگر استصحاب جاری نیست)، این مطلب مستهجن است، و لکن شارع اینگونه نفرموده است، بلکه شارع می فرماید: (استصحاب حدث جاری است تا زمانی که شکّ فعلی بعد الفراغ پیدا نکنی)، نه اینکه (این استصحاب جاری است تا زمانی که شکّ فعلی پیدا نکنی)؛ به همین جهت اگر قبل از نماز یا ابتدای نماز شکّ تقدیری داشته باشد و سپس در أثناء نماز شکّ او فعلی شود، استصحاب حدث جاری خواهد بود، هم در حال شکّ تقدیری و هم در حال شکّ فعلی؛ یعنی استصحاب در حال شکّ تقدیری مغیّی به عدم حصول شکّ فعلی به نحو مطلق نیست، بلکه مغیّی به عدم حصول شکّ فعلی بعد الفراغ است؛ زیرا قاعده فراغ به جهت حکومت بر استصحاب، آن را مقیّد به عدم شکّ فعلی بعد الفراغ می کند، و این چنین حکمی مستهجن نیست.

ص: ۱۴۳

و لکن این اشکال نیز صحیح نیست:

زیرا اشکال آقای صدر این است که حکم ظاهری استصحابی إنحلالی است و دارای دو فرض می باشد: فرضی که شکّ تقدیری در أثناء نماز مبدّل به شکّ فعلی شود و فرضی که شکّ تقدیری بعد از فراغ از عمل زائل شود؛ جعل استصحاب برای شکّ تقدیری در فرض أوّل عقلائی است و لکن جعل استصحاب نسبت به فرض دوم غیر عقلائی و مستهجن است.

بنابراین ما این ثمره مذکور را از مرحوم شیخ بنابر مسلك حکومت قاعده فراغ بر استصحاب می پذیریم. و معنای حکومت این است که: شارع در مورد قاعده فراغ موضوع استصحاب را تعبّداً إلغاء کرده است و اگر چه ناظر به خطاب استصحاب نباشد؛ «شكّك ليس بشيء».

و ما منکر حکومت قاعده فراغ بر استصحاب نیستیم و باید در مقام خود بحث کنیم و لکن نکته ای که باید توجّه داشت: قاعده فراغ از ناحیه أخصیّت مطلق نیز بر استصحاب مقدّم است: چرا که اگر استصحاب بر قاعده فراغ مقدّم باشد، قاعده فراغ عرفاً لغو خواهد بود: زیرا موردی برای قاعده فراغ باقی نمی ماند، مگر مورد توارد الحالتین که در آن استصحاب جاری نیست، بنابراین تقدیم دلیل استصحاب بر قاعده فراغ موجب می شود که از نظر عرفی جعل قاعده فراغ لغو و مستهجن باشد.

نکته:

همانگونه که در کلمات مرحوم شیخ می باشد، مرحوم صاحب کفایه در مورد این فرع أوّل فرموده است؛

اگر کسی قائل به استصحاب در مورد شکّ تقدیری شود، قاعده فراغ در این نماز موضوع نخواهد داشت: زیرا با وجود جریان این استصحاب قبل و حال نماز، علم به وقوع نماز در حال حدث استصحابی حاصل خواهد شد و با وجود این علم، دیگر موضوع قاعده فراغ که شکّ است، حاصل نخواهد شد.

و لكن اين مطلب صحيح نيست:

زيرا موضوع قاعده فراغ شكّ بعد الفراغ در صحّت واقعيه مى باشد، نه شكّ در أعمّ از صحّت واقعيه و ظاهريه، و حال در اين فرع شخص بعد از فراغ شكّ در صحّت واقعيه عمل دارد و اگر چه علم به جريان استصحاب حدث در حال نماز نيز مى باشد.

بله، اگر اين استصحاب حدث در حال عمل به مكلّف واصل شود و ملتفت به آن شود، اين شكّ حين العمل خواهد بود، نه شكّ بعد العمل، بنابراين قاعده فراغ ديگر جارى نخواهد شد.

نكته:

در منتقى الأصول فرموده اند:

ما معتقديم استصحاب حكم وضعى در مورد شكّ تقديرى اشكالى ندارد و آنچه صحيح نيست، استصحاب حكم تكليفى در مورد شكّ تقديرى است: زيرا حكم تكليفى واقعى هم شامل غافل نمى شود تا چه برسد به حكم تكليفى ظاهرى، و لكن حكم وضعى واقعى مقيّد به فرض إلتفات نيست، پس حكم وضعى ظاهرى نيز شامل غافل مى شود و شمول آن نسبت به حال غفلت لغو نيست؛ بنابراين در اين فرع فقهى مذكور، كلام شيخ ره تمام نيست و شكّ تقديرى مانع از جريان استصحاب حدث نمى باشد.

و لكن به نظر ما اين مطلب صحيح نيست:

زيرا ايشان ميان دو مطلب خلط نموده است:

مطلب أوّل: آيا شمول استصحاب نسبت به اين مورد شكّ تقديرى اثر عملى دارد يا ندارد؟، و مطلب دوم: آيا روح حكم ظاهرى در اين مورد شكّ تقديرى وجود دارد يا ندارد؟؛ و در مقام بحث و اشكال در مطلب دوم است كه روح حكم ظاهرى در مورد اين غافل وجود ندارد؛ چرا كه روح حكم ظاهرى منجزيّت و معذريّت مى باشد و يا به نظر عرف رفع تحيّر است، كه هيچ يك در حال شكّ تقديرى وجود ندارد، بنابراين ميان دو حكم «كلّ شىء نظيف» و «كلّ شىء حلال» و اطلاق آن نسبت به فرض غفلت تفاوتى وجود ندارد؛ زيرا در فرض غفلت هيچ يك از اين دو حكم ظاهرى واجد روح نيستند، و إلاّ ما خود قبول داريم كه صحيح است كه اطلاق حكم واقعى شامل غافل و عاجز شود.

قاعده الإستصحاب/تنبيهات الإستصحاب/ التنبيه الثالث إعتبار الشكّ الفعلي /الثمرات المترتّبه علی هذا البحث ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الثالث: إعتبار الشکّ الفعلی /الثمرات المترتّبه علی هذا البحث

بحث در فرع أوّل بود که: شخص یقین به حدث داشت و سپس غافل شد به طوریکه اگر ملتفت می شد، شکّ می کرد و با این حال وارد نماز شد و بعد از فراغ ملتفت شده و شکّ کرد؛

محقق همدانی فرموده است: استصحاب بقاء حدث مثبت است و لازمه عقلی آن لزوم إعاده است.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

استصحاب حدث حجّت بر عدم إمتثال است که خود موضوع حکم عقل به وجوب إمتثال می باشد؛

گفته نشود: در حکم عقل به لزوم إعاده نیاز به این استصحاب نمی باشد، بلکه حتی اگر این استصحاب نیز جاری نباشد، به مجرّد شکّ عقل حکم به لزوم إعاده این نماز می کند؛

زیرا در پاسخ می گوییم: استصحاب نافی امتثال بیان شرعی بر عدم إمتثال است و حکم عقل به لزوم احتیاط در مواردی که بیان شرعی بر عدم تحقق إمتثال می باشد، آکد و أوضح است، و استصحاب بقاء حدث بیان شرعی بر عدم تحقّق إمتثال است، و لزوم إعاده که حکم العقل است از لوازم واقع نیست، بلکه از آثار عقلی خود قیام حجّت بر عدم إمتثال مثل استصحاب حدث است.

و این مطلب که عرض کردیم با غمض عین از این مبنای صحیح است که؛ عدم إمتثال در موضوع بقاء تکلیف شرعاً أخذ شده است، یعنی وجوب شرعی نماز تا زمان تحقّق إمتثال باقی است، بنابراین استصحاب عدم إمتثال دارای أثر شرعی هم خواهد بود و آن بقاء تکلیف است که عقل حکم به لزوم اطاعت این تکلیف باقی می کند.

ص: ۱۴۶

این مطالبی که گفته شد، بنابر این بود که شخص بعد از نماز و قبل از خروج وقت ملتفت شود.

أمّا اگر غفلت شخص حتی بعد از نماز تا خروج وقت باقی باشد و بعد از وقت ملتفت شده و شکّ نماید؛ در این فرض با توجّه به علم به غفلت بعد از نماز قاعده فراغ جاری نخواهد بود، و حال بحث و اختلاف در این مطلب می باشد که: آیا در این فرض قضاء واجب است یا خیر؟

فقهاء دو قسم می باشند:

قسم أوّل: برخی وجوب قضاء را به أمر جدید نمی دانند.

قسم دوم: برخی وجوب قضاء را به أمر جدید می دانند.

أمّا قسم أوّل: مانند مرحوم آقای حکیم معتقدند که وجوب قضاء به أمر جدید نیست، بلکه از ابتدای وقت به نحو تعدّد مطلوب دو أمر می باشد: أمر به طبیعی صلاه و أمر به صلاه فی الوقت، که این تعدّد مطلوب از أدلّه وجوب قضاء استفاده می شود؛ طبق این فرض نسبت به أمر به طبیعی صلاه قاعده اشتغال جاری می شود (الإشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی)، علاوه بر اینکه استصحاب عدم إتیان به طبیعه الصلاه مع الطهاره نیز جاری می شود.

أمّا قسم دوم: خود این قسم به دو قسم تقسیم می شوند:

قسم أوّل: برخی معتقدند که: موضوع وجوب قضاء نفس ترک صلاه صحیحه که مرحوم امام معتقدند، و یا فوت می باشد و لکن عنوان فوت با استصحاب عدم إتیان ثابت می شود، که مرحوم آقای حائری معتقدند؛ طبق این مبنی استصحاب عدم إمتثال وجوب قضاء را ثابت می کند، پس استصحاب حدث در مقام نیز إثبات وجوب قضاء می کند.

ص: ۱۴۷

قسم دوم: برخی معتقدند: موضوع وجوب قضاء فوت الفریضه است و فوت أمر وجودی بسیط است و استصحاب عدم إمتثال برای إثبات تحقّق این عنوان مثبت است: زیرا لازم عقلی عدم إتیان به صلاه تا آخر وقت فوت نماز است، به همین جهت قبل از خروج وقت که نماز خوانده نشده بود، عرف نمی گفت: نماز از تو فوت شده است!؛ طبق این نظر استصحاب بقاء حدث نمی تواند عنوان فوت الفریضه را إثبات کند.

و نظر صحیح نیز همین نظر می باشد.

فرع دوم:

این فرع خود به دو صورت است:

صورت أوّل:

مکلّف ابتدا شکّ در بقاء حدث می کند و سپس غافل شده و در این حال نماز می خواند و سپس بعد از نماز و قبل از خروج وقت ملتفت شده و شکّ فعلی در بقاء حدث می کند؛

صاحب کفایه فرموده است: این نماز محکوم به بطلان است؛ (للعلم بوقوع الصلاه مع الحدث الإستصحابی)؛ یعنی با وجود این علم دیگر موضوع قاعده فراغ که شکّ است، حاصل نخواهد بود تا جاری شود.

آقای خوئی اشکال نموده و فرموده اند:

قاعده فراغ در این فرع اگر چه جاری نیست و لکن نه به این جهتی که گفته شد، بلکه به این جهت که؛ موضوع قاعده فراغ شکّ حادث بعد الفراغ است و لکن در این مورد مکلّف قبل از دخول در نماز شکّ در بقاء حدث کرد و از نظر عرف این شکّ بعد از نماز همان شکّ سابق می باشد، نه شکّ جدید حادث بعد الفراغ تا موضوع برای قاعده فراغ باشد، (و اگر چه به جهت تخلّل غفلت عقلاً ـ ممکن است این شکّ غیر از شکّ سابق می باشد)، بنابراین در این فرع بعد از نماز شکّ جدیدی حادث نشده است که موضوع قاعده فراغ باشد. و أمّا اشکال مرحوم آخوند قابل جواب است: زیرا اگر استصحاب در مورد شکّ تقدیری و حال غفلت جاری نباشد، در این فرع در حال نماز استصحاب جاری نبوده است؛ چرا که او در حال نماز شاکّ نبود تا استصحاب جاری باشد، بلکه غافل بوده است، بلکه حتی اگر گفته شود: در حال نماز شکّ در صقع نفس موجود و باقی بوده است، پس استصحاب حدث در حال نماز جاری بوده است، باید گفت: از آن جهت که این حکم ظاهری در حال نماز به مکلّف به جهت عدم إلتفات واصل نشده بود، کالعدم بوده است، بنابراین نماز با حدث استصحابی واقع نشده است.

کلام استاد:

به نظر ما اشکال صحیح به کلام آخوند همان فرمایش أوّل آقای خوئی است که:

موضوع قاعده فراغ در این مورد وجود ندارد؛ و این فرع با فرضی که شخص قبل از نماز شکّ دارد و لکن در هنگام نماز إعتقاد به طهارت پیدا می کند و بعد از فراغ از نماز دوباره شکّ می کند؛ در این فرض اگر احتمال التفات حال العمل شرط نباشد، قاعده فراغ جاری می شود: زیرا در این فرض شکّ بعد از نماز حادث شده است و این شکّ دوم شکّ جدید است غیر از شکّ قبل از نماز، و لکن در مقام که میان دو شخص غفلت متخلّل شد، از نظر عرف و عقل در همان حال غفلت شکّ زائل نشده است، بلکه باقی است و لکن در صقع نفس: چرا که شکّ سابق در نفس با غفلت از بین نمی رود و در نفس محفوظ است.

أمّا این اشکال آقای خوئی به صاحب کفایه که گفته شد: (در حال نماز استصحاب حدث جاری نیست؛ چرا که شکّ در حال نماز تقدیری است و او شاکّ بالفعل نبوده است که استصحاب جاری شود)؛ به نظر ما قابل جواب است:

زیرا ما در موردی که مکلّف ابتدا شکّ کند و سپس در حال نماز غافل شود و دوباره شکّ کند، قبول نداریم که شکّ در أثناء نماز مرتفع شده است، بلکه از نظر عرف گفته می شود: (او شکّ داشت و لکن غفلت از آن کرد: ذَهَل عن شکّه و غَفل عنه)، نه اینکه (ارتفع شکّه)، بنابراین حال که شکّ در حال نماز موجود و باقی است، دلیل استصحاب شامل حال نماز نیز می شود، پس استصحاب حدث در حال نماز جاری بوده است، بنابراین ما می پذیریم که این نماز مقترن به حدث استصحابی است، و لکن اشکال به مرحوم آخوند این است که: إقتران به حدث استصحابی مانع از جریان قاعده فراغ نیست؛ چرا که دلیلی نداریم که اگر حکم ظاهری به بطلان در نماز فی الواقع باشد، قاعده فراغ جاری نیست؟! بلکه موضوع قاعده فراغ شکّ در صحّت واقعیه که حادث بعد از نماز است، می باشد، و این شکّ بالوجدان در این فرع وجود دارد و اگر چه علم به إقتران نماز با حدث استصحابی باشد.

صورت دوم: شخص شکّ نموده و غافل می شود و با این حال نماز می خواند و بعد از فراغ از نماز و خروج وقت ملتفت شده و شکّ می کند؛

آقای صدر فرموده اند: با استصحاب حدث وجوب قضاء اثبات می شود؛

و لکن این مطلب از ایشان عجیب است:

زیرا در این صورت باید تفصیل داد:

فرض أوّل: این شخص قبل از دخول وقت شکّ در بقاء حدث دارد و لکن هنگام دخول وقت غافل می شود و با این حال نماز می خوانـد و بعـد از خروج وقت شـکّ فعلی می کنـد؛ طبق نظر صـحیح در وجوب قضاء که همان نظر سوم بود، در این فرض وجهی برای قول به وجوب قضاء نیست: زیرا استصحاب حدث موضوع وجوب قضاء را که فوت است، إثبات نمی کند تا دلیل بر وجوب قضاء باشد، و آقای صدر خود بارها فرموده اند که استصحاب عدم إتیان فوت را ثابت نمی کند!

فرض دوم: در ابتدای وقت شکّ در بقاء حدث دارد و لکن سپس غافل می شود (غفل عن شکّه) و با این حال نماز می خواند و بعد از خروج وقت شکّ فعلی می کند؛ در این فرض قضاء واجب است: زیرا این فرض مانند این مورد است که؛ شخصی در داخل وقت شکّ در أصل إتیان به نماز واجب می کند و لکن نماز نمی خواند تا وقت خارج می شود؛ در این مورد بعید است که کسی ملتزم شود که استصحاب عـدم إتیـان از آن جهت که فوتِ فریضه را ثـابت نمی کنـد، جاری نمی شود و برائت از وجوب قضاء جاری می شود!؛ چرا که مرتکز فقهاء وجوب قضاء در این فرض می باشد.

حال در مقام نیز که در ابتدای وقت شکّ داشت و استصحاب حدث جاری بود و لکن سپس غافل شد، به سه وجه می توان حکم به لزوم قضاء نمود:

وجه أوّل: اطلاق صحیحه فضلاء؛ «مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِي وَقْتِهَا أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا»؛ اطلاق این روایت شامل حال خارج وقت هم می شود، و از نظر عرفی شکّ در أصل إتیان موضوعیّت و خصوصیّت ندارد و این صحیحه شکّ در إتیان به صلاه صحیحه را نیز شامل می شود.

وجه دوم: عرف میان حکم ظاهری به لزوم إعاده در وقت با حکم ظاهری به لزوم قضاء در خارج وقت به نحو جلاء واسطه تلازم می بیند؛ یعنی عرف باور نمی کند که یک فقیهی بگوید: (اگر شکّ در إتیان به فریضه ای داشتی، حکم ظاهری به لزوم إعاده می باشد و لکن اگر این فریضه را انجام ندادی و وقت گذشت، دیگر حکم ظاهری به لزوم قضاء نداری)!

وجه سوم:

این بیانی است که مرحوم ایروانی و آقای خوئی و آقای صدر در بحوث/۲ مطرح کرده و فرموده اند:

موضوع وجوب قضاء أعمّ از فوت فریضه واقعیه یا فوت فریضه ظاهریه است؛ تعبیر «من فاتته فریضه فلیقضها» اطلاق دارد و یک مصداق آن فوت فریضه ظاهریه است، که نسبت به فوت فریضه واقعیه وجوب واقعی قضاء و نسبت به فوت فریضه ظاهریه وجوب ظاهری قضاء است، و کسی که در داخل وقت استصحاب در حقّ او جاری شد که باید احتیاط کند و نماز را با تجدید وضوء بخواند و لکن به این وظیفه ظاهریه عمل نکرد تا اینکه وقت خارج شد و خود مکلّف یقین دارد که به این استصحاب در داخل وقت عمل نکرده است، در این فرض فریضه ظاهریه از او فوت شده است، پس طبق عموم این روایت قضاء بر او به وجوب ظاهری واجب خواهد بود. بلکه مرحوم آقای خوئی فرموده است: این روایت شامل فوت فریضه عقلیه نیز می شود و مختصّ به فریضه شرعیه نیست؛ یعنی اگر کسی به فریضه عقلیه خود در داخل وقت عمل نکرد، طبق این روایت باید در خارج وقت آن فریضه را قضاء کند: مثال به جهت علم اجمالی عقلاً بر شخص واجب است که احتیاط نموده و جمع بین قصر و تمام کند و لکن او فقط اکتفاء به قصر می کند و وقت تمام می شود؛ بر او قضاء نماز تمام واجب است.

البته ما در جلد دوم أبحاث أصوليه در اين وجه سوم مناقشه كرديم، و لكن اين وجهى است كه مورد پذيرش اين بزرگان مى باشد و در مقام نيز تطبيق مى شود.

فرع سوم:

اين فرعى است كه مرحوم محقّق عراقى مطرح نموده و فرموده است:

اگر مكلّف يقين به طهارت داشت و سپس شكّ در بقاء آن كرد و سپس غافل شد و در اين حال نماز خواند و بعد از إتمام نماز علم به توارد الحالتين قبل الصلاه بين طهارت و حدث پيدا كرد؛ در اين حال بعد از نماز استصحاب طهارت و حدث يا مقتضى ندارند و يا با مقتضى داشته و با يكديگر تعارض مى كنند؛ حال اگر استصحاب در مورد شكّ تقديرى جارى باشد، حكم به صحّت اين نماز مى شود: زيرا اين شخص كه در حال نماز غافل بوده است، استصحاب طهارت داشته است. و لكن اگر استصحاب در مورد شكّ تقديرى جارى نباشد، اين نماز محكوم به بطلان است: زيرا در اين فرض نه بعد از نماز و نه در حال نماز استصحاب طهارت جارى نبوده است و قاعده فراغ نيز از آن جهت كه شكّ قبل العمل بوده است، جارى نيست، پس وجهى براى تصحيح اين نماز نخواهد بود.

و لكن اين مطلب صحيح نيست:

زيرا استصحاب حكم ظاهرى است و حكم ظاهرى در هر آن و لحظه بايد جارى باشد تا نسبت به همان لحظه معذّر باشد: حكم ظاهرى طهارت در حال نماز مفيد براى حال بعد از نماز و معذّر نسبت به آن حال نيست؛ زيرا در اين حال بعد از نماز ديگر آن حكم ظاهرى به طهارت رفع شده است؛ مانند اين كه مرجع تقليد بگويد: (الآن شكّ دارم كه اين فتوى سابق من صحيح است يا خير) كه الآن ديگر اين فتوى كه در سابق حجّت بود، بر مقلّدين حجّت نيست و بايد به دنبال حجّت ديگرى بروند.

آقای صدر دو مطلب فرموده است:

مطلب أوّل: ایشان فرموده اند:

اگر بعد از خروج وقت ملتفت شود و علم به توارد الحالتین پیدا کند، قضاء واجب نخواهد بود: زیرا در این حال به جهت توارد حالتین استصحاب حدث وجود ندارد و از آن جهت که قضاء به أمر جدید است، در خارج وقت قاعده اشتغال نیز جاری نخواهد بود، پس وجهی برای لزوم قضاء نمی باشد.

کلام استاد:

و ما این فرمایش آقای صدر را در این فرض قبول داریم.

و لکن فرض دیگری هم وجود دارد و آن عبارت از این است که؛ شخص قبل از نماز شکّ در بقاء طهارت می کند و در همین حال قبل از نماز علم به توارد الحالتین نیز پیدا می کند؛ آقای صدر در این فرض نیز وجوب قضاء را نفی می کند و همان بیان فوق را تکرار می کند.

و لکن به نظر ما قضاء در این فرض واجب است: زیرا قبل از نماز که شکّ کرد و علم به توارد الحالتین پیدا کرد، فریضه ظاهریه برای او شکل می گیرد که باید تجدید وضوء کند و با این حال نماز بخواند، و لکن این فریضه ظاهریه از او فوت شده است، پس قضاء آن واجب خواهد بود.

مطلب دوم:

آقای صدر می فرماید:

اگر قائل شویم که استصحاب در مورد توارد الحالتین مقتضی ندارد؛ طبق این فرض دلیل استصحاب حال بعد از نماز را که شخص علم به توارد الحالتین پیدا می کند، شامل نمی شود، و لکن لازم لاینفکّ استصحاب طهارت در حال شکّ تقدیری استصحاب طهارت در حال شکّ فعلی بعد از نماز در حال التفات و علم به توارد الحالتین می باشد.

و لکن اگر قائل شویم که استصحاب طهارت و حدث در مورد توارد الحالتین مقتضی دارند و لکن با یکدیگر تعارض می کنند؛ طبق این فرض تمام استصحاب ها با یکدیگر تعارض می کنند، یعنی استصحاب طهارت قبل از نماز و استصحاب طهارت و حدث بعد از نماز در حال علم به توارد الحالتین تعارض و تساقط می کنند.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الثانی /ثمرات الإستصحاب فی الشکّ التقدیری ۹۵/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الثانی /ثمرات الإستصحاب فی الشکّ التقدیری

بحث در فرع دوم بود؛

شخصی یقین به طهارت دارد و سپس در بقاء آن شکّ می کند و لکن سپس غافل شده و در این حال نماز می خواند و بعد از نماز ملتفت شده و علم پیدا می نماید که قبل از نماز توارد حالتین بوده است: یعنی اگر یک زمانی وضوء داشته که بقاء آن محتمل است، یک زمانی هم محدث بوده است که بقاء آن محتمل است؛

محقق عراقی فرمود: بعد از نماز استصحاب طهارت و استصحاب حدث تعارض می کنند و لکن اگر استصحاب طهارت در حال نماز که شخص غافل بوده و شکّ تقدیری دارد، جاری باشد، این نماز محکوم به صحّت است، و لکن اگر جاری نباشد، این نماز محکوم به بطلان است: چرا که این نماز نه دلیل برصحّت واقعیه آن است و نه صحّت ظاهریه آن.

و لکن در اشکال به ایشان گفتیم:

حکم ظاهری در زمان جریان منجّز و معذّر است و بعد از إرتفاع آن دیگر منجّز و معذّر نیست، بنابراین بر فرض که استصحاب طهارت در حال نماز جاری بوده باشد و لکن بعد از نماز که شخص ملتفت می شود و علم به توارد حالتین پیدا می کند، دیگر جاری نیست که در این حال منجّز باشد.

ص: ۱۵۴

مرحوم آقای صدر فرموده اند:

در عدم جریان استصحاب در مورد توارد حالتین دو مبنی وجود دارد؛

مبنی أوّل: مرحوم صاحب کفایه می فرماید:

استصحاب به جهت قصور مقتضی جاری نمی باشد: زیرا که إتصال زمان یقین به زمان شکّ شرط جریان استصحاب است و در توارد حالتین محرز نیست که زمان شکّ به زمان یقین متّصل باشد، بنابراین بعد از نماز که علم به توارد حالتین می باشد، استصحاب طهارت مقتضی جریان نخواهد داشت؛ حال با توجّه به اینکه اختصاص حکم ظاهری از جمله استصحاب به فرض

غفلت و شکّ تقدیری و إرتفاع آن به مجرّد إلتفات و حصول شکّ فعلی و تقیّد آن به عدم إلتفات معقول نیست؛ چرا که غرض از حکم این است که در فرض وصول تأثیر بگذارد، پس چگونه حال حکم مشروط به عدم وصول می شود! بنابراین لازمِ لا ینفکّ استصحاب طهارت در حال شکّ تقدیری استمرار این استصحاب بعد از إلتفات و حال شکّ فعلی می باشد و این لازم الإستصحاب است، نه لازم المستصحب؛ بنابراین حال که استصحاب طهارت در حال شکّ تقدیری جاری می باشد، استصحاب طهارت بعد از نماز در حال علم به توارد حالتین نیز جاری خواهد بود.

مبنی دوم: استصحاب به جهت تعارض و تساقط جاری نمی شود (و این مبنی صحیح است که آقای صدر نیز پذیرفته است)؛

طبق این مبنی استصحاب حدث بعد از نماز مقتضی جریان دارد و لکن با استصحاب طهارت، چه در زمان شکّ تقدیری در حال نماز و چه در زمان شکّ فعلی بعد از نماز تعارض و تساقط می کند، به این تقریب که: اگر چه استصحاب حدث در حال علم به توارد حالتین بالذات فقط با استصحاب طهارت بعد از نماز تعارض دارد و لکن از آن جهت که بین استصحاب طهارت بعد از علم توارد الحالتین و استصحاب در حال شکّ تقدیری تلازم می باشد، معارضه به استصحاب طهارت در حال شکّ تقدیری نیز سرایت می کند.

و لكن به نظر ما اين مطلب ناتمام است؛

اشكال أوّل: در اين فرع تفاوتی ميان قول به قصور مقتضی و قول به إبتلاء به تعارض نيست:

چرا كه تعارض در توارد الحالتين تعارض داخلی بيّن و واضح است و به تعبير مرحوم آقای خوئی كه آقای صدر نيز قبول دارند، قرينه لبيّه متصله است كه استصحاب شامل توارد حالتين نمی شود، يعنی دليل استصحاب اصلاً نسبت به شمول مورد توارد حالتين ظهور پيدا نمی كند؛ چرا كه واضح است شمول دليل استصحاب نسبت به حال توارد حالتين موجب تناقض گويی است. بنابراين اين مبنی با مبنی قصور مقتضی در منع إنعقاد ظهور و اطلاق تفاوتی ندارد و طبق هر دو مبنی ظهور أصلاً شكل نمی گيرد.

اشكال دوم: حال كه دليل استصحاب نسبت به حال توارد حالتين ظهور ندارد و از ابتدا ظهور آن مختصّ به استصحاب در حال شكّ تقديری است، حال با اين فرض كه استصحاب در حال شكّ تقديری به تنهايی معقول نيست، صحيح نيست كه برای خروج از لغويّت از خارج بدون استناد به دليل استصحاب، استصحاب طهارت در حال توارد حالتين را ضميمه كنيم؛ اين فرض از مواردی است كه اطلاق خطاب فی نفسه لغو و برای خروج از لغويّت ضمّ ضميمه خارجيه می شود، كه ايشان خود نيز اين مطلب را صحيح نمی دانند؛ مثال: شمول دليل استصحاب نسبت به استصحاب عدم حاجب لغو است، مگر اينكه تحقّق غسل (كه مدلول خطاب استصحاب نيست) را به آن ضميمه كنيم تا از لغويّت خارج شويم!

اشكال سوم: قبل از نماز و قبل از غفلت شخص شكّ فعلی داشت و استصحاب طهارت در آن زمان جاری بود، و حال كه بعد از نماز به جهت توارد حالتين دليل استصحاب (مثل صحيحه زراره) به عنوان أماره بر استصحاب طهارت واقعی و به عنوان أماره بر استصحاب حدث واقعی تعارض داخلی می كند، نوبت به أصل عملی می رسد و آن استصحاب طهارت ظاهريه استصحابيه سابق كه در حال شكّ فعلی ثابت بود، می رسد؛ زيرا كه اين طهارت ظاهريه اگر چه دليلی بر بقاء آن نمی باشد و لكن بقاء آن محتمل است و شكّ در بقاء آن می باشد، و اين استصحاب طهارت ظاهريه از آن جهت كه أصل عملی است، طرف تعارض استصحاب حدث واقعی نيست؛ يعنی با اين أصل عملی حكم ظاهری اثبات می شود، در حالی كه غرض از استصحاب حدث واقعی، إثبات حكم ظاهری با أماره شرعيه (صحيحه زراره) بود؛ يعنی گاه استصحاب مربوط به حكم واقعی است و با استصحاب حكم واقعی إثبات می شود ظاهراً و گاه استصحاب مربوط به حكم ظاهری است كه با استصحاب، حكم ظاهری إثبات می شود.

ص: ۱۵۶

مثال أوّل: ایشان خود در تعلیقه منهاج فرموده اند:

اگر از مرجع أعلم تقلید کرد و لکن بعد از مدّتی مجتهد دیگری در علم با این مرجع مساوی شد؛ دلیل بر حجیّت فتوی فقیه به عنوان أماره بر حجیّت فتوی این دو فقیه تعارض و تساقط می کنند و لکن بعد از تعارض این دو أماره، أصل عملی جاری می شود و آن استصحاب بقاء حجیّت فتوی فقیه أوّل است؛ زیرا أصل عملی با أماره تعارض ندارد.

مثال دوم: در زمان أوّل شکّ در نجاست آب إناء ألف شده و قاعده طهارت جاری می شود و لکن در زمان دوم علم اجمالی به نجاست إناء ألف یا إناء ب حاصل می شود؛ این علم اجمالی از زمان حصول، دلیل و أماره بر طهارت ظاهریه إناء ألف (یعنی: کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر) را از بین می برد؛ زیرا دلیل (کلّ شیء نظیف ...) که هم أماره بر طهارت إناء ألف است و هم أماره بر طهارت إناء ب، تعارض داخلی می کند، و لکن محتمل است که طهارت ظاهریه سابق بر علم اجمالی هنوز باقی باشد؛ چرا که شاید شارع در واقع طهارت ظاهریه إناء ألف را در این حال علم اجمالی نیز جعل کرده باشد و لو به جهت سبق زمانی آن، بنابراین قطع به عدم جعل طهارت ظاهریه إناء ألف در این حال علم اجمالی وجود ندارد، پس استصحاب طهارت ظاهریه آن جاری می شود.

اشکال چهارم: بر فرض میان استصحاب طهارت در حال شکّ تقدیری و استصحاب طهارت در حال شکّ فعلی تلازم باشد و لکن لازمه این مطلب استمرار استصحاب بعد از علم به توارد حالتین نیست: زیرا آنچه غیر معقول است، تقیّد حکم ظاهری به عدم إلتفات می باشد و این محذور در مقام وجود ندارد؛ زیرا در مقام هم استصحاب در حال شکّ تقدیری و استصحاب در حال شکّ فعلی هر دو جعل شده است و لکن به شرط عدم علم به توارد حالتین، که با علم به توارد حالتین استصحاب طهارت بقاءً جاری نخواهد بود، چه در حال شکّ تقدیری و چه در حال شکّ فعلی، که این به معنای تقیّد حکم ظاهری و مشروطیّت آن به عدم وصول و إلتفات نیست؛ یعنی در مقام استصحاب طهارت مشروط به عدم إلتفات و شکّ فعلی نشده است تا گفته شود معقول نیست که حکم ظاهری مشروط به عدم وصول خود شود.

فروعات دیگری نیز به عنوان ثمره ذکر شده است که دیگر به آن اشاره نمی کنیم و ما هیچ ثمره ای را برای استصحاب در شکّ تقدیری پیدا نکردیم، و استصحاب در شکّ تقدیری را نیز نپذیرفتیم.

و لکن آقای صدر و آقای داماد استصحاب در حال شکّ تقدیری را پذیرفته اند و لکن تفاوت آقای صدر و آقای داماد عبارت از این است که:

آقای صدر قبول دارد که شکّ تقدیری شکّ نیست و لکن معتقد است که دلیل استصحاب مقیّد به شکّ نیست، بلکه موضوع استصحاب یقین سابق و عدم یقین لاحق به خلاف می باشد و در فرض شکّ تقدیری عدم یقین لاحق به خلاف وجود دارد. و لکن مرحوم داماد فرموده است: بر فرض که موضوع استصحاب شکّ باشد و لکن شکّ تقدیری شکّ است، و ایشان در تأیید این مطلب می فرماید: فقهاء رضایت تقدیری را رضاء می دانند؛ یعنی همینکه شخص علم دارد که صاحب خانه اگر ملتفت شود، راضی به وضوء او از این حوض منزل می باشد، حکم به جواز وضوء می شود، در حالی که صاحب خانه الآن خواب و یا غافل است؛ پس شکّ تقدیری نیز مصداق شکّ می باشد.

و لکن این مطلب از ایشان عجیب است:

لازمه این مطلب این است که در فرع أوّل بعد از نماز که شکّ فعلی پیدا می کند، دیگر قاعده فراغ جاری نباشد؛ زیرا حال که شکّ صادق بر شکّ تقدیری است و این شکّ تقدیری قبل از نماز وجود داشت، دیگر در این فرع شکّ حادث بعد از عمل وجود ندارد تا قاعده فراغ جاری باشد. و قیاس شکّ به طیب نفس و رضایت صحیح است: از نظر عقلاء طیب نفس تقدیری در جواز تصرّف کافی است و عرف بر همین طیب نفس تقدیری رضایت و عدم کراهت اطلاق می کند، همانگونه که در نیّت نیز همین است که؛ همینکه شخص اگر ملتفت شود که در حال غسل می باشد، عرف همین را نیّت و قصد می داند، و لکن عرف شخص غافل را شاکّ نمی داند و اگر چه اگر ملتفت شود، شکّ می کند.

استدراک:

حال از بحث در فرع أوّل استدراکی می کنیم:

مرحوم آقای صدر فرمود:

لازم لا ینفکّ استصحاب در شکّ تقدیری استمرار این استصحاب بعد از شکّ فعلی است؛ چرا که إختصاص استصحاب به شکّ تقدیری به معنای تقیّد و مشروطیّت حکم ظاهری به عدم إلتفات به آن یا موضوع آن می باشد، که معقول نیست.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

موطن استصحاب حدث (چه در حال شکّ تقدیری و چه در حال شکّ فعلی) قبل از فراغ از نماز است و با فراغ از نماز استصحاب رفع می شود، و آنچه معتبر و مهمّ است، این است که حکم ظاهری در موطن خود قابل وصول باشد و بعد از وصول رفع نشود و استمرار یابد و استصحاب حدث در حال شکّ تقدیری نیز در موطن خود قابل وصول است؛ زیرا این شخص ممکن است که در أثناء نماز ملتفت شده و شکّ فعلی پیدا کند و با این إلتفات و وصول استصحاب، استصحاب تا قبل از فراغ از نماز استمرار پیدا می کند، بنابراین این حکم ظاهری در موطن خود هیچگاه با وصول از بین نمی رود، و بعد از فراغ از نماز این استصحاب حدث زائل می شود حتی قبل از حصول إلتفات و شکّ فعلی.

علاوه بر اینکه: معقول و عقلائی نیست که شارع بفرماید: (اگر بعد از نماز شکّ فعلی در بقاء حدث پیدا کنی، حکم به قاعده فراغ و صحّت نماز می شود، و لکن اگر شکّ فعلی پیدا نکنی، حکم به بطلان نماز می شود)! و این با مبانی ایشان تناسب ندارد؛ زیرا ایشان معتقد است که مناسبت حکم و موضوع إقتضاء می کند که قاعده فراغ مختصّ به شکّ فعلی بعد از نماز نباشد و شامل شکّ تقدیری هم شود و فقط مهمّ این است که در حال نماز شکّ فعلی و إلتفات نداشته باشد.

ص: ۱۵۹

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث رکنیه الیقین بالحدوث أو واقع الحدوث ۹۵/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث: رکنیه الیقین بالحدوث أو واقع الحدوث

تنبیه سوم:

صاحب کفایه فرموده است:

در مواردی که حدوث شیء با أماره ثابت می شود و یقین به حدوث نمی باشد، برای إجراء استصحاب دچار مشکل می شویم: چرا که رکن استصحاب یقین به حدوث است. و این مشکل برای کسانی مانند ما می باشد که در حجیّت أماره قائل به جعل حکم مماثل نمی باشیم، بلکه قائل هستیم که حجیّت أمارات به معنای منجزیّت و معذریّت آن است، مانند حجیّت قطع؛ نه نسبت به حدوث حکم واقعی یقین می باشد و نه نسبت به حدوث حکم ظاهری مماثل یقین می باشد تا استصحاب شود.

سپس فرموده است: لکن جواب از این اشکال این است که:

ظاهر از «لا تنقض الیقین بالشکّ» این است که «یقین» طریق محض است و موضوع استصحاب واقع الحدوث است، نه یقین به حدوث؛ یعنی همانگونه که در آیه «کلوا و اشربوا حتی یتبیّن لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود» گفته می شود: «تبیّن» طریقی محض است و موضوع وجوب امساک در ماه رمضان واقع طلوع فجر است و تبیّن از این حیث که مرآه به واقع و کاشف از واقع است، در خطاب أخذ شده است، نه اینکه در موضوع حکم واقعی أخذ شده باشد و موضوع وجوب امساک علم به وقوع طلوع فجر باشد. حال در خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» نیز موضوع حکم ظاهری استصحابی واقع الحدوث است و شارع فرموده است: «ما کان حادثاً فهو باق ظاهراً ما لم یحصل الیقین بالخلاف» و أخذ یقین در دلیل استصحاب از حیث کاشفیّت آن از این موضوع (یعنی واقع الحدوث) می باشد و به این غرض است که بیان کند: استصحاب، حدوث شیء را تعبّد نمی کند، بلکه فقط تعبّد به بقاء شیء حادث در حال شکّ می کند.

ص: ۱۶۰

نکته:

این فرمایش صاحب کفایه با برخی از مطالب ایشان در کفایه تناسب ندارد؛

ایشان در تنبیه دوم فرمودند: «لا إشکال فی فعلیّه الیقین و الشکّ فلا یکفی الشکّ التقدیری»؛ یعنی در استصحاب هم یقین فعلی به حدوث و هم شکّ فعلی در بقاء شرط می باشد، و لکن حال در تنبیه ثالث شرطیّه الیقین بالحدوث، لا سابقاً و لا فعلاً را إنکار می کند!

بله، می توان توجیه کرد و گفت: ایشان در تنبیه دوم طبق مسلک مشهور مشی کرده است و لکن در تنبیه ثالث نظر اجتهادی

خود را بیـان کرده است. و لکن ایشـان در بحث اجتهـاد و تقلیـد و مسـأله تقلیـد میّت (کفـایه چـاپ آل البیت/۷۸) می فرمایـد؛ استصـحاب بقـاء فتـوی مرجـع بعـد از فـوت او جـاری نیسـت؛ «حیـث لاـ یقیـن بالحـدوث إلاّـ علی مـا تکلّفنـا بـه فی التنبیهـات الإستصحاب»؛ طبق این کلام، ایشان تکلّف دانسته است که گفته شود: یقین به حدوث رکن نیست و واقع حدوث رکن است.

الإشکالات علی جواب صاحب الکفایه عن هذه الشبهه؛

این اشـکال که در موارد قیام أماره، یقین به حـدوث نمی باشد، بلکه به تعبیر صاحب کفایه حتی شکّ در بقاء به قول مطلق نیز نمی باشـد، بلکـه شـکّ در بقـاء علی تقـدیر الحـدوث می باشـد، اشـکال تمـامی اسـت، و لکن این راه حـلّ صـاحب کفـایه با اشکالاتی مواجه است، که برخی از آن اشکالات ثبوتی و برخی دیگر اشکالات اثباتی و استظهاری می باشد؛

الأوّل: الإشکالات الثبوتیه؛

عمده آن سه اشکال می باشد:

اشکال أوّل:

محقّق اصفهانی فرموده است:

أوّلاً: لازمه مبنی صاحب کفایه این است که در مورد جهل مرکّب که یقین به حـدوث می باشـد و لکن در واقع حدوثی وجود ندارد، استصحاب جاری نباشد و فقط تخیّل جریان استصحاب باشد؛ زیرا موضوع آن که واقع الحدوث است، محقّق نیست!

این اشکالی نیست که صاحب کفایه به آن ملتزم نشود.

ثانیاً: روح حکم ظاهری تنجیز و تعذیر است و تا حکم ظاهری واصل نشود، منجّز و معذّر نیست، بنابراین حکم ظاهری قبل از وصول فعلی نمی باشد، حال طبق این مبنی استصحاب تا حدوث شیء واصل نشود، فعلی نخواهد بود، بنابر این معقول نیست که گفته شود: (اگر یکی شیئی در سابق فی الواقع حادث بود و حال در زمان دوم شکّ در وجود آن می باشد، در واقع استصحاب جاری است، به این تقریب که گفته شود: اثر شرعی حدوث شیء غیر از استصحاب چیز دیگری نمی باشد و قطع به حدوث شیء نیز قطع طریقی محض به این اثر می باشد، به همین جهت أماره قائم مقام این قطع می شود، بنابراین در چنین فرضی فی الواقع استصحاب جاری می باشد و اگر چه قطع به حدوث نباشد)؛ زیرا فرض این است که اثر شرعی حدوث این شیء غیر از جریان استصحاب در شکّ در بقاء چیز دیگری نیست و این استصحاب نیز قبل از قطع به حدوث، به جهت عدم وصول فعلی نیست، بنابراین معقول نیست که أماره (مثل صحیحه زراره) بگوید: این حدوث یک اثر شرعی به نام استصحاب دارد و من به لحاظ این اثر شرعی (استصحاب) حجّت بر این حدوث می باشم، در حالی که فعلی شدن این اثر حدوث بعد از قیام حجّت بر حدوث می باشد!

و لکن این اشکال ناتمام است:

أمّا اشکال أوّل ایشان؛ این اشکالی نیست که مرحوم صاحب کفایه به آن ملتزم نشود، بلکه ایشان به آن ملتزم می شود و محذوری هم ندارد.

ص: ۱۶۲

أمّا اشکال دوم ایشان؛

أوّلاً: مراد صاحب کفایه این است که: موضوع استصحاب به عنوان یک حکم إنشائی ظاهری واقع الحدوث است و لکن فعلی شدن این حکم إنشائی بعد از وصول است؛ حال چه اشکالی دارد که أماره فقط به جهت فعلی شدن این حکم ظاهری استصحابی قائم بر حدوث شود؟! لازم نیست که قبل از قیام أماره حکم شرعی فعلی باشد، چه حکم واقعی و چه حکم ظاهری و به همین جهت در حکم واقعی نیز چه بسا قبل از قیام أماره (به جهت برائت عقلیه مثلاًـ) فعلی نباشد و یا به تعبیر صاحب کفایه فعلی من جمیع الجهات نباشد و بعد از قیام أماره واصل و فعلی شود.

ثانیاً: بر فرض که بپذیریم که استصحاب حتی به عنوان یک حکم إنشائی ظاهری نیز متوقّف بر قیام حجّت است و قبل از وصول بر واقع الحدوث هیچ اثری حتی استصحاب مترتّب نباشد و لکن مهمّ این است که می گوییم: با ضمیمه مقدّمه عقلیه نافی رکنیّه یقین به حدوث و مثبت رکنیّه واقع الحدوث به این دلیل عقلی شما دانسته می شود که موضوع استصحاب مرکّب از واقع الحدوث و قیام حجّت (خواه قطع و خواه غیر آن) خواهد بود: «ما کان حادثاً و قام الحجّه علی حدوثه فیجری استصحابه»، بنابراین در این فرض که أماره قائم بر حدوث شده است، بالوجدان حجّت قائم بر حدوث است و در واقع هم حدوث ثابت است، پس ضمّ الوجدان إلی الواقع می شود و استصحاب جاری می شود..

اشکال دوم:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

طبق نظر صاحب کفایه مفاد خطاب استصحاب یا باید إخبار از ملازمه واقعی میان واقع الحدوث و واقع البقاء باشد، و یا باید إخبار از ملازمه میان حدوث التنجّز و بقاء التنجز باشد، و از این دو حال خارج نیست، و لکن هر دو احتمال باطل است؛

أمّا احتمال أوّل: این احتمال هم هم خلاف أدلّه استصحاب است و هم خلاف وجدان؛ چرا که مقصود از استصحاب این است که به عنوان أصل عملی و در حال شکّ جاری شود، نه اینکه استصحاب مانند جعل ملازمه میان وجوب واقعی قصر فی السفر و وجوب واقعی إفطار فی السفر باشد که شارع آن را جعل می کند: «کلّ ما قصّرت أفطرت»، به اینصورت که در مقام نیز استصحاب أماره بر بقاء باشد و شارع با این استصحاب بقاء حکم حادث را واقعاً جعل می کند، به اینگونه که میان واقع الحدوث و واقع البقاء تلازم جعل می کند و می فرماید: «کلّ ما کان حادثاً فهو باق واقعاً»!؛ طبق این مطلب استصحاب أماره بر بقاء واقعی خواهد بود، نه أصل، در حالی که موضوع استصحاب شکّ در بقاء است.

(و أمّا اینکه آقای خوئی استصحاب را أماره می داند، به این معنی است که: در فرض شکّ در بقاء استصحاب علم تعبّدی و أماره بر بقاء است).

علاوه بر اینکه این تلازم واقعی میان حدوث و بقاء خلاف و اینکه هر حادثی باقی است، خلاف وجدان است؛ بسیاری از أمور تکوینیه و شرعیه حادثه باقی نمی باشند.

و أمّا احتمال دوم: این احتمال خلاف مبانی صاحب کفایه است: زیرا ایشان نیز معتقد است که گاه تنجّز حادث است و لکن بقاءً تنجّز رفع می شود؛ مانند فرض علم اجمالی به نجاسه أحد الإنائین که إجتناب از إناء ألف و ب منجّز می شود و لکن بعد از علم تفصیلی یا قیام أماره تفصیلیه بر نجاست إناء ألف، این علم اجمالی منحلّ می شود و دیگر بقاءً منجّز نیست و إجتناب از إناء ب دیگر تنجّزی ندارد؛ بنابراین میان حدوث تنجّز و بقاء تنجّز تلازم نمی باشد. و إلّا لازمه این مطلب این است که قاعده یقین نیز پذیرفته شود؛ زیرا در این قاعده در زمان گذشته یقین به حدوث بوده است و حال شکّ در حدوث شده است، بنابراین در زمان سابق اثر شرعی حدوث منجّز بوده است، بنابراین حال در این زمان شکّ نیز بقاء آن باید منجّز باشد!

سپس آقای خوئی فرموده است:

إنصاف این است که این اشکال با مبنای صاحب کفایه در أمارات که عبارت از منجزیّت و معذریّت است، قابل جواب نیست.

و لکن این اشکال ناتمام است:

چرا که أوّلاً: مراد صاحب کفایه احتمال أوّل است و اشکالی در جعل ملازمه ظاهریه میان حدوث و بقاء نیست، به این صورت که شارع بفرماید: «کلّ حادث باق ظاهراً ما دام الشکّ»، نه اینکه «کلّ حادث باق واقعاً»، و این نه به معنای جعل ملازمه واقعیه میان حدوث و بقاء است و نه به معنای جعل ملازمه میان حدوث التنجّز و بقاء التنجّز است؛ یعنی مرحوم صاحب کفایه در استصحاب معتقدند که حجیّت آن به معنای جعل حکم مماثل حکم می باشد؛ یعنی حال که شکّ در بقاء وجوب نماز جمعه در عصر غیبت شده و استصحاب جاری می شود، به این معنی خواهد بود که: وجوب ظاهری نماز جمعه در عصر غیبت جعل می شود، و در استصحاب موضوع نیز جعل بقاء ظاهری حکم سابق این موضوع می شود.

و أمّا اینکه مرحوم آقای خوئی در بحث گذشته فرمودند: (جعل حکم مماثل مستلزم تصویب است؛ زیرا اگر شارع برای مثال حرمت را برای ما قامت الأماره علی أنّه خمر جعل کند، این شیء دیگر حرام واقعی خواهد بود و حکم واقعی آن با قیام أماره تغییر می کند)؛ صحیح نیست: زیرا اگر چه ظاهر جعل حکم مماثل این است که گفته می شود: «ما قامت الأماره علی أنّه خمر حرام» و لکن باید به روح این جعل توجّه کرد و روح آن بغض واقعی نیست تا به مستلزم حرمت واقعیه و تصویب باشد، بلکه روح آن تنجیز و تعذیر است یا به مبنای صحیح إبراز إهتمام به واقع است و این مستلزم تصویب نیست، همانگونه که ایشان در قاعده طهارت و قاعده حلّ قائل به جعل طهارت و حلیّت ظاهریه می باشند و لکن روح آن را منجزیّت و معذریّت می دانند؛ خوب ایشان این مطلب را در موارد دیگر از جمله استصحاب نیز بفرمایند!

ص: ۱۶۵

ثانیاً: بر فرض مراد صاحب کفایه احتمال دوم باشد و لکن مقصود ایشان این است که: میان تنجّز الحدوث فعلاً و تنجّز البقاء فعلاًـ تلازم است؛ یعنی اگر در همین حال شکّ در بقاء حدوث منجّز باشد، این با تنجّز بقاء مادام الشکّ تلازم دارد، نه اینکه میان تنجّز سابق حدوث با تنجّز فعلی بقاء تلازم باشد تا شما به ایشان اشکال نمایید.

اشکال سوم:

این اشکال مبنایی است:

گفته می شود: جعل ملازمه میان حدوث و بقاء ممکن نیست: زیرا ملازمه حکم وضعی است و صاحب کفایه أحکام وضعیه مانند سببیّت را قابل جعل شرعی نمی داند.

و لکن این اشکال یک اشکال لفظی است:

زیرا عبارت کفایه این است: «مفاد الإستصحاب التعبّد بالبقاء علی تقدیر الحدوث»؛ یعنی مفاد استصحاب جعل حکم مماثل ظاهری می باشد، حال از این جعل حکم مماثل، جعل ملازمه میان حدوث و بقاء مادام الشکّ نیز إنتزاع می شود، نه اینکه این ملازمه بالإستقلال جعل شده باشد، و این مانند «کلّما قصّرت أفطرت» می باشد که شارع إفطار را عند القصر جعل می کند که از آن ملازمه بین قصر و إفطار إنتزاع می شود.

و أمّا اینکه در کفایه اینگونه تعبیر شده است: «الملازمه بین الحدوث و البقاء واقعاً»؛ این قید واقعاً قید عنوان «ملازمه» نیست، بلکه قید عنوان «حدوث» است؛ یعنی واقع الحدوث با بقاء عند الشکّ ملازمه ظاهریه دارد و این ملازمه مجعول بالإنتزاع است، نه اینکه مراد ملازمه واقعیه میان حدوث و بقاء باشد.

بنابراین به نظر ما إدّعای صاحب کفایه معقول و واضح است و محذور ثبوتی ندارد.

ص: ۱۶۶

الإشکالات الإثباتیه:

اشکال أوّل:

مفهوم یقین غیر از واقع الیقین است؛ آنچه مرآه به واقع است، واقع الیقین است، به اینصورت که: شخص متیقّن یقین خود را لحاظ مرآتی می کند، و لکن مفهوم یقین در خطاب مرآه برای واقع متیقّن نیست.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث جواب صاحب الکفایه عن الشبهه و جواب السید الصدر ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث: جواب صاحب الکفایه عن الشبهه و جواب السید الصدر

در فرض عدم یقین به حدوث جریان استصحاب دچار اشکال شد، و حال در پاسخ از این اشکال و جریان استصحاب در مورد قیام أماره یا أصل بر آن وجوهی ذکر شده است:

وجه أوّل: صاحب کفایه فرمودند:

ظاهر از «لا تنقض الیقین بالشکّ» این است که یقین طریقی محض باشد، مشابه آیه «کلوا و اشربوا حتی یبتین لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر» که بدون اشکال «تبیّن الفجر» در وجوب امساک طریقی محض است و وجوب امساک تابع واقع طلوع فجر است، نه علم به آن.

آقای صدر فرموده اند:

این کلام صاحب کفایه خالی از تشویش نیست؛

زیرا که ظاهر صدر عبارت کفایه این است که «واقع الحدوث و الشکّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث» دو رکن استصحاب می باشند؛ یعنی در مواردی که شکّ در بقاء شیء علی تقدیر الحدوث باشد، اگر در واقع این شیء حادث باشد، موضوع برای استصحاب خواهد بود، به همین جهت در فرضی که أماره حدوث را إثبات می کند، اثر شرعی این أماره بر حدوث جریان استصحاب در شکّ در بقاء است؛ زیرا استصحاب اثر واقع حدوث است و بدون اشکال طبق مبانی مختلف در حجیّت أماره، أماره آثار واقع را مترتب می کند و قائم مقام قطع طریقی محض می شود.

ص: ۱۶۷

و لکن ظاهر ذیل کلام صاحب کفایه این است که نه تنها یقین به حدوث رکن نیست، بلکه واقع الحدوث نیز رکن نیست، بلکه رکن استصحاب فقط «الشکّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث» است و با این شکّ استصحاب جاری می شود و اگر چه در واقع شیء حادث نباشد. و وجه اشاره و فرض حدوث در دلیل استصحاب این است که بیان کنند که در استصحاب تعبّد به بقاء

می شود، نه به حدوث، و إلاّ حدوث هیچ دخلی در استصحاب ندارد؛ «إنّما أُخذ لکون التعبّد بالبقاء»

حال در این کلام در ذیل دو احتمال می باشد:

احتمال أوّل: مراد ایشان این است که: شکّ در بقاء بدون فرض حدوث محقّق نمی شود؛ یعنی باید ابتدا حدوث فرض شود تا شکّ در بقاء محقّق شود و به این جهت حدوث در دلیل استصحاب فرض شده است و إلاّ حدوث دخیل در جریان استصحاب نیست و فقط شکّ در بقاء شرط آن می باشد.

و لکن جواب از این احتمال این است که:

اگر مراد از شکّ در بقاء که شرط استصحاب می باشد، این است که علم به حدوث باشد و عدم بعد الحدوث نیز محتمل باشد؛ این خلف غرض صاحب کفایه است: زیرا ایشان منکر شرطیّت علم به حدوث می باشد. و اگر مراد این است که شرط استصحاب فقط شکّ در بقاء است و اگر چه شکّ در حدوث هم باشد، بلکه حتی در واقع نیز شیء حادث نباشد؛ این مستلزم نتیجه غریبه ای است و آن این است که: در مواردی که هم شکّ در حدوث و هم شکّ در بقاء می باشد و دلیلی بر حدوث نمی باشد و در واقع نیز شیء حادث نیست، استصحاب جاری باشد! و این مطلبی است که قابل التزام نیست.

ص: ۱۶۸

احتمال دوم: مراد ایشان این است که: وجه أخذ حدوث در دلیل استصحاب به این جهت است که شارع تعبّد به بقاء نماید، نه اینکه بتوان فرض شکّ در بقاء کرد؛ حال یا مراد از آن این است که استصحاب فقط در فرض حدوث در واقع جاری می شود و واقع الحدوث رکن می باشد، که این همان مطلبی است که از صدر عبارت کفایه نیز استفاده شد. و یا مراد این است که شارع در فرض شکّ ملازمه ظاهریه میان حدوث و بقاء را جعل کرده است (به اینصورت که تعبّد به بقاء شود علی تقدیر الحدوث) و اگر چه نه در واقع حدوثی باشد و نه شکّی در بقاء باشد؛ چرا که تحقّق ملازمه متوقّف بر وجود طرفین تلازم نمی باشد، مانند «لو کانتا فیهما إلاّ الله لفسدتا» که میان تعدّد إلهه و فساد زمین و آسمان ملازمه است و اگر چه در خارج نه تعدّد إلهه است و نه فساد زمین و آسمان؛ و لکن اشکال این است که این خلاف مبانی ایشان است: زیرا ملازمه حکم وضعی است که قابل جعل نیست، بلکه باید بقاء علی تقدیر الحدوث جعل شود و اگر چه فی الواقع حدوثی نباشد، که به همان مطلب در صدر کفایه رجوع خواهد کرد.

کلام استاد:

به نظر ما در عبارت کفایه تشویشی نیست و کلام ایشان واضح است:

ایشان معتقد است که در فرض حدوث واقع مشکوک استصحاب جاری است، نه اینکه استصحاب حتی در فرضی که مشکوک حادث نیست، جاری است!؛ ایشان در ذیل کلام خود تصریح می فرماید که: «أخذ واقع الحدوث فی التعبّد الظاهریه بالبقاء و أخذ الیقین بالحدوث مرآه لحدوثه ... إنّما تکون فی بقائه»؛ یعنی موضوع تعبّد ظاهری به بقاء واقع الحدوث است، که یعنی آنچه در صدر عبارت فرموده است، در ذیل نیز بیان کرده است.

علاوه بر اینکه میان قول به التعبّد بالبقاء فی الشکّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث (ملازمه ظاهریه میان حدوث و بقاء) و قول به التعبّد بالبقاء در فرض وجود حدوث در واقع ثمره علمیه وجود ندارد؛ زیرا اثر در فرضی بر تعبّد به ملازمه مترتّب است که تعبّد به وجود ملزوم شود: در «إذا طلعت الشمس فالنهار موجوده» تا تعبّد به طلوع شمس نشود نمی توان وجود نهار را مترتّب کرد و این ملازمه اثر فعلی نخواهد داشت.

بله، قول به اینکه مفاد استصحاب «التعبّد بالبقاء فی الشکّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث» قابل إلتزام نیست: چرا که خلاف ظاهر دلیل استصحاب است.

الإشکالات الإثباتیه علی الوجه الأوّل:

اشکال أوّل:

در تهذیب الأصول و بحوث اشکال کرده و فرموده اند:

صاحب کفایه می فرماید: «یقین أخذ مرآه إلی المتیقّن»، و لکن این مطلب صحیح نیست: زیرا آنچه مرآه به واقع است، یقین شخص متیقّن است؛ شخص متیقّن یقین خود را نمی بیند و بلکه نظر فنائی نموده و یقین خود را فانی در متیقّن لحاظ می کند و از خلال این یقین متیقّن را مشاهده می کند؛ یعنی به نظر تصوّری عرفی قاطع صورت ذهنیه خود را با آن واقع متّحد می بیند، و به همین جهت به نظر تصوّری قاطع نمی گوید: (من یقین دارم که الآن روز است)، بلکه واقع نهار را می بیند و می گوید: (الآن روز است)، و اگر بخواهد «یقین به نهار» را لحاظ کند، باید نظر ثانوی استقلالی به یقین نموده و آن را لحاظ نماید و بگوید: (من یقین دارم که الآن روز است).

و لکن این مرآتیّت واقع یقین نسبت به متیقّن ارتباطی به مفهوم یقین ندارد و اینکه مفهوم یقین مرآه به مفهوم متیقّن باشد، به اینصورت که در عنوان «الیقین بالطهاره» مفهوم یقین را فانی در مفهوم طهارت ببیند!؛ هر مفهومی فانی در مصادیق خود آن مفهوم لحاظ می شود: عنوان انسان فانی در افراد انسان است، بنابراین عنوان یقین نیز فانی در افراد یقین است، نه فانی در مفهوم متیقّن.

علاوه بر اینکه معقول نیست که شارع بفرماید: «إنّک علی یقین من طهارتک» و این مفهوم یقین را فانی در طهارت و وضوء ببیند؛ زیرا این مستلزم إتّحاد مضاف و مضاف إلیه خواهد بود، به اینصورت که شارع یقین به وضوء را با خود وضوء یکی ببیند! این مطلب علاوه بر اینکه خلاف ظاهر است، أصلاً صحیح نیست.

و لکن به نظر ما این اشکال به صاحب کفایه وارد نیست:

زیرا مراد ایشان این نیست که در مراد استعمالی، مفهوم یقین در مفهوم متیقّن که وضوء است، فانی دیده شده است؛ ایشان در بحث شکّ در مقتضی این مطلب را به طور صریح نفی می کند، بلکه مراد ایشان این است که: مفهوم یقین در خود معنای یقین لحاظ شده است و لکن قرینه عرفیه إقتضاء می کند در مراد جدّی یقین در موضوع استصحاب أخذ نشده است؛ مناسبت حکم و موضوع إقتضاء می کند که یقین به عنوان طریق به واقع در خطاب إثباتی أخذ شده است، مانند «کلوا و اشربوا حتی یتبیّن لکم الخیط الأبیض» که کسی نمی گوید: تبیّن فانی در طلوع فجر دیده شده است! بلکه گفته می شود: مناسبت حکم و موضوع إقتضاء می کند که تبیّن در مراد جدّی دخیل نباشد و فقط در خطاب برای مجرّد إحراز موضوع أخذ شده است.

اشکال دوم:

صاحب کفایه در شکّ در مقتضی فرمود: وجه اسناد نقض إبرام و استحکام یقین می باشد، به همین جهت (لا تنقض العلم) و (لاـ تنقض القطع) گفته نمی شود؛ حال چگونه در این مقام می فرماید: یقین به عنوان مرآه للمتیقّن لحاظ شده است؛ زیرا این بدین معناست که یقین بما هو هو لحاظ نشده است، بنابراین إبرام و إستحکام آن نیز لحاظ نشده است، پس چگونه اسناد نقض صحیح خواهد بود؟!

و لکن این اشکال نیز ناتمام است:

در مراد استعمالی مصحّح استعمال نقض إسناد آن به یقین که یک أمر مبرم است، می باشد و لکن این منافات ندارد که عرف از خطاب استظهار کند که در مراد جدّی موضوع این حکم واقع الحدوث است و یقین طریق محض به این موضوع است؛

مثال: هنگامی که گفته می شود: «جاء أسد و شبلاه» مصحّح استعمال «شبلاه» تعبیر «جاء أسد» است و إلاّ اگر گفته می شد: «جاء رجل شجاع» دیگر استعمال «شبلاه» صحیح نبود، و لکن با این حال که «جاء أسد» مصحّح استعمال است، مراد جدّی از آن مشخص می باشد که عبارت از «جاء الرجل الشجاع و ولداه» است.

اشکال سوم:

ظاهر هر عنوانی در خطاب موضوعیّت است و حمل آن بر طریقیّت محضه مستلزم إلغاء عنوان است که نیاز به قرینه دارد؛ در مورد «کلوا و اشربو حتی یتبیّن لکم الخیط الأبیض»ا قرینه بر حمل «تبیّن» بر طریقیت وجود دارد و آن این است که: این نکته که حکم واقعی تابع ملاکات واقعیه است و علم و جهل مکلّف دخیل در حکم واقعی و ملاکات (مصلحت و مفسده) نیست، قرینه عرفیه است برای حمل عنوان علم و قطع و تبیّن در خطاب حکم واقعی بر طریقیّت محضه؛ مانند «إذا علمت أنّه خمر فلا تشربه» که با توجّه به اینکه ؛ مصلحت و مفسده واقعی خمر تابع علم و جهل شخص نیست، عرف استظهار موضوعیّت برای علم نمی کند و خمر را تمام الموضوع برای حرمت می بیند.

ص: ۱۷۲

و لکن در حکم ظاهری با توجّه به اینکه موضوع آن جهل و شکّ است، مناسبت عرفیه مذکور شکل نمی گیرد تا یقین به حدوث که در حکم به استصحاب أخذ شده است، إلغاء شود، و شاهد آن این است که در فقره «و لکن ینقضه بیقین آخر» کسی این «یقین آخر» را حمل بر طریقیّت نکرده است و همه قائل به موضوعیّت آن در جریان استصحاب می باشند و إلاّ معنای دلیل استصحاب این خواهد بود که: «طهارت سابق را حدث لاحق نقض کن»! در حالی که به طور قطع این مراد از دلیل استصحاب نیست؛ بنابراین در حکم ظاهری خطاب ظهور در إلغاء یقین و شکّ ندارد و چنین مناسبت عرفیه ای احساس نمی شود. بلکه اگر چه ممکن است که در مراد جدّی واقع الحدوث موضوع باشد و لکن خود تناسب عرفیه استعمال کلمه نقض این است که در مقام استظهار عرفی إلغاء یقین به حدوث نشود و قرینه ای بر إلغاء آن وجود نداشته باشد و آن تناسب این است که: (یقین أمر مبرم است که سزاوار نیست که با أمر غیر مبرم مانند شکّ نقض شود).

آقای صدر در جواب از این مطلب فرموده اند:

ما نیز قبول داریم که «لا تنقض الیقین بالشکّ» ظاهر در موضوعیّت یقین به حدوث می باشد و لکن قرینه منفصله برای حمل یقین به حدوث بر طریقیّت محض و پذیرش نظر صاحب کفایه و جود دارد و آن صحیحه عبدالله بن سنان می باشد: «إنّی أعیر الذمی ثوبی و أنا أعلم أنّه یشرب الخمر، فهل علیّ أن أغسله ذلک؟ قال لا؛ لأنّک أعرته إیّاه و هو طاهر و لم تستیقن أنّه نجّسه»؛ در این روایت حضرت رکن استصحاب را طهارت سابق ثوب قرار داد، نه یقین به طهارت سابق آن، و این قرینه می شود که «لا تنقض الیقین بالشکّ» در صحیحه زراره حمل بر طریقی شود.

علاوه بر اینکه مرحوم صاحب کفایه حدیث حلّ و حدیث طهارت را نیز دالّ بر استصحاب می داند و در این دو حدیث یقین سابق لحاظ نشده است.

و در تعلیقه مباحث به آقای صدر نسبت می دهد که ایشان فرموده اند:

البته این قرینیّت صحیحه عبدالله بن سنان در صورتی است که عرف احتمال وجود دو قاعده را ندهد، به این صورت که دو قاعده باشد: قاعده عدم إنبغاء نقض الیقین بالشکّ که مفاد صحیحه زراره است و قاعده عدم نقض حالت سابقه به شکّ که مفاد صحیحه عبدالله بن سنان است، و إلاّ در صورت وجود إحتمال عرفی این تعدّد، ملتزم به دو قاعده می شویم، که نتیجه آن این خواهد بود که؛ هم در موارد جهل مرکّب به حدوث استصحاب طبق قاعده أوّل جاری است و هم در مواردی که حدوث در واقع است و لکن یقین به آن نیست، قاعده دوم جاری است.

کلام استاد:

عدم رکنیّت یقین به حدوث و رکنیّت واقع الحدوث مطلبی است که ایشان پذیرفته است و ثمرات بسیاری بر آن مترتّب کرده است: مانند حکم به جریان استصحاب هم در مورد أماره بر حدوث و هم أصل بر حدوث و هم علم اجمالی به حدوث؛

مثال برای أخیر: شخص علم دارد که یا زید و یا عمرو در روز جمعه واجب الإکرام می باشند و اگر عمرو روز جمعه واجب الإکرام باشد، محتمل است وجوب إکرام او تا روز شنبه هم استمرار داشته باشد؛ طبق قول به رکنیّت یقین به حدوث، نسبت به وجوب إکرام عمرو در روز شنبه برائت جاری می شود؛ زیرا که حالت سابقه ندارد و فقط علم به جامع وجوب إکرام در روز جمعه می باشد، نه علم و یا أماره بر حدوث وجوب إکرام عمرو در روز جمعه تا در روز شنبه استصحاب شود، و لکن بنابر قول به رکنیّت واقع الحدوث گفته می شود: با این علم اجمالی به وجوب إکرام أحدهما در روز جمعه، علم اجمالی حاصل می شود که یا زید در روز جمعه واجب الإکرام است و یا عمرو روز جمعه واجب الإکرام است و استصحاب وجوب إکرام او روز شنبه جاری است.

و لکن به نظر ما این مطلب ناتمام است:

چرا که أوّلاً: دلالت صحیحه عبدالله بن سنان بر استصحاب تمام نیست؛ زیرا محتمل است که مفاد آن قاعده طهارت باشد، علاوه براینکه اگر دالّ بر استصحاب هم باشد، از آن جهت که مورد آن باب طهارت است و احتمال خصوصیّت وجود دارد، به سایر أبواب نمی توان تعدّی نمود.

ثانیاً: همانگونه که صحیحه عبدالله می تواند قرینه بر مراد از صحیحه زراره باشد، صحیحه زراره نیز می تواند قرینه بر مراد از صحیحه عبدالله باشد، به اینصورت که: ظهور «لا تنقض الیقین بالشکّ» در موضوعیّت یقین به حدوث قرینه است بر اینکه امام علیه السلام در صحیحه عبدالله با توجّه به اینکه سائل فرض یقین به طهارت سابق ثوب کرده است (و اگر چه در خطاب به آن تصریح نکرده است) بر این فرض إعتمال نموده و طبق آن فرموده است: «إنّک أعرته إیّاه و هو طاهر» که یعنی «إنّک أعرته إیّاه فیما تعلم بأنّه طاهر»؛ یعنی گاه در مورد یقین به واقع، خود یقین به رُخ طرف مقابل کشیده نمی شود، بلکه واقع به رُخ او کشیده می شود، مثل اینکه گفته می شود: (این مشروب از بهترین انگور تهیه شده و دارای درجه بالای الکل است، حال تو چگونه می گویی: من شکّ دارم که این مشروب خوب است یا خیر)!؛ یعنی واقع را بیان می کند تا به رُخ آن بکشاند که جایی برای شکّ نیست.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/الوجه الثانی فی الجواب عن شبهه عدم الیقین السابق ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/الوجه الثانی فی الجواب عن شبهه عدم الیقین السابق

ص: ۱۷۵

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه ثالث بود که در جریان استصحاب در موارد قیام أماره و یا أصل بر حدوث و عدم یقین به آن اشکال شد؛ در پاسخ از این اشکال وجوهی ذکر شده است:

وجه أوّل: واقع الحدوث رکن استصحاب است، نه یقین به حدوث؛

مرحوم صاحب کفایه یقین در خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» را حمل بر طریقیّت محضه نمود.

بر این مطلب اشکال شد که: خلاف ظاهر است که در خطاباتی که مشتمل بر بیان حکم ظاهری هستند، عنوان یقین و یا شکّ را إلغاء کنیم و این تفاوت دارد با خطاباتی که مشتمل بر بیان حکم واقعی می باشند، مانند «کلوا و اشربوا حتی یتبیّن لکم الخیط الأبیض».

آقای صدر فرمودند: قرینه منفصله بر إلغاء عنوان یقین از موضوعیّت می باشد و آن صحیحه عبدالله بن سنان است: «إنّک أعرته

إيّاه و هو طاهر»؛ حال اگر احتمال تعدّد قاعده عرفی باشد، به اینصورت که مفاد صحیحه زراره قاعده عدم إنبغاء نقض الیقین بالشکّ و مفاد صحیحه عبدالله بن سنان قاعده لزوم بقاء بر حالت سابقه باشد، ملتزم به آن خواهیم شد و هریک از این دو قاعده دلیل مستقلّ خواهد داشت، و لکن اگر احتمال تعدّد قاعده عرفی نباشد، عرف صحیحه عبدالله بن سنان را قرینه برای حمل صحیحه زراره قرار می دهد.

و لکن به نظر ما احتمال تعدّد قاعده عرفی نیست:

صحیح است که نسبت میان این دو قاعده عموم من وجه باشد و لکن مورد افتراق قاعده «عدم إنبغاء نقض الیقین» فرضی است یقین به حدوث به نحو جهل مرکّب باشد، به اینصورت که در واقع حدوث نباشد و عرفی نیست که شارع قاعده ای را برای مورد جهل مرکّب جعل کند؛ زیرا هیچ قاطعی خود را جاهل مرکّب نمی داند، و أمّا نسبت به حال بعد از کشف خلاف، اگر چه علم پیدا می کند که استصحاب در واقع در همان حال جهل مرکّب جاری بوده است و لکن این أثر عملی نمی باشد که به غرض آن شارع این قاعده را جعل نماید. بنابراین مفاده این دو صحیحه قاعده واحده است؛ حال در اینصورت قراردادن صحیحه عبدالله بن سنان به عنوان قرینه برای حمل صحیحه زراره بر طریقیّت محضه یقین ترجیح ندارد بر اینکه صحیحه زراره برای حمل صحیحه عبدالله بن سنان قرار بگیرد، به اینصورت که به قرینه صحیحه زراره، صحیحه عبدالله بن سنان اینگونه توجیه شود که: امام علیه السلام که فقط واقع طهارت سابقه را فرض کرد و هیچ اشاره ای به علم به طهارت سابق نکرد، از این جهت بودده است که در سؤال فرض علم به طهارت سابق شده بود و حضرت بر این فرض إعتماد نموده است، که ضمیمه این سؤال و این جواب برای بیان شرطیّت یقین به حدوث و بیان استصحاب کافی است.

ص: ۱۷۶

البته اگر دلالت صحیحه عبدالله بن سنان بر استصحاب و اطلاق آن نسبت به استصحاب در غیر باب طهارت تمام باشد، ما نیز معتقدیم که ظاهر آن رکنیّت واقع الحدوث است، نه رکنیّت الیقین بالحدوث، و لکن صحیحه زراره «لا تنقض الیقین بالشکّ» نیز ظاهر در رکنیّت الیقین بالحدوث است، که قرینیّت هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد.

نکته:

واضح نیست که آیا آقای صدر معتقد است یا معتقد نیست به این مطلب که؛ در فرض حدوث شیء در واقع استصحاب جاری است و اگر چه حجّتی بر حدوث نباشد، و لکن این مطلب و إلتزام به آن أمر غریبی است؛

مثال: شخص روز جمعه یقین به نجاست لباس خود دارد و در روز شنبه این لباس توسّط دیگری تطهیر می شود و لکن خود شخص از این تطهیر اطّلاع ندارد، حال روز یکشنبه شکّ در بقاء نجاست سابق لباس می کند؛ طبق مبنای مشهور که رکنیّت الیقین بالحدوث است، گفته می شود: استصحاب نجاست جاری است؛ چرا که یقین سابق به نجاست داشته است، و لکن طبق مبنای آقای صدر که رکنیّت واقع الحدوث است، باید گفت: در واقع استصحاب طهارت جاری است؛ زیرا حدوث طهارت أقرب به زمان شکّ است تا حدوث نجاست، و لکن خود این شخص توهّم جریان استصحاب نجاست دارد؛ زیرا که حدوث طهارت در روز شنبه به او واصل نشده است، و جریان استصحاب نجاست به توهّم او و لو به اینگونه باشد که: استصحاب عدم طروّ طهارت جاری می شود و سپس با این استصحاب شکّ ظاهراً بر طرف می شود و استصحاب نجاست جاری می شود؛ و لکن این مطلب عرفی نیست.

ص: ۱۷۷

وجه دوم:

أصل این وجه در کلام صاحب کفایه می باشد و لکن تعمیق آن از آقای صدر است:

بنـابر مسـلک جعـل حکم مماثـل که منسـوب به مشـهور است، در فرض عـدم وجـوب یقین به حکم واقعی سـابق، خـود حکم ظاهری استصحاب می شود: با وجود أماره دالّ بر وجوب جلوس قبل الزوال، وجوب ظاهری جلوس قبل الزوال إثبات می شود، حـال بعـد از زوال شـکّ در وجوب جلوس می شود؛ در این فرض اگر چه به جهت عـدم یقین به وجوب واقعی جلوس سـابق، استصـحاب وجوب واقعی جلوس جـاری نیست و لکن می توان وجوب ظاهری ثابت در قبل از زوال که یقین به آن می باشـد، را استصحاب کنیم.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: طبق مبنای جعل حکم مماثل این مطلب تمام است و لکن مبنای ما در حجّیت أمارات جعل منجزیّت و معذریّت می باشد.

مرحوم آقای صدر فرموده اند: حتی طبق مبنای جعل منجزیّت و معذریّت نیز می توان استصـحاب حکم ظاهری جاری نمود، به این صورت که؛ روح حکم ظاهری إهتمام مولی به واقع است و با فرض قیام أماره بر حدوث سابق، علم به إهتمام مولی به واقع در فرض می شود و حال در مورد شکّ در بقاء همین إهتمام مولی استصـحاب می شود و دیگر توجّهی به شکل حکم ظاهری که به نحو جعـل حکـم مماثل است یا به نحو منجزیّت و معـذریّت نمی شود؛ با توجّه به أماره دالّ بر وجوب جلوس قبل الزوال، می گوییم: شـارع قبـل از ظهر إهتمـام به جلوس داشت (زیرا بـا جعـل حجیّت برای این أمـاره ، إبراز إهتمام به مؤدّی آن کرده است،) حال بعد از زوال استصحاب بقاء إهتمام می کنیم.

ص: ۱۷۸

سپس آقای صدر فرموده است: تنها اشکال بر این وجه این است که:

برائت شرعیه مثل «رفع ما لا یعلمون» أماره بر عدم إهتمام شارع به تکلیف مشکوک می باشد، در حالی که استصحاب إهتمام، أصل عملی نسبت به وجود إهتمام شارع می باشد و استصحاب حکم ظاهری است، و با توجّه به اینکه أماره بر أصل عملی مخالف حاکم است، برائت بر استصحاب إهتمام مقدّم می شود؛ بنابراین برائت از وجوب جلوس بعد الزوال حاکم بر استصحاب إهتمام شارع به وجوب جلوس می باشد.

و لکن در فرضی که حالت سابقه حکم ظاهری ترخیصی باشد، استصحاب عدم بقاء إهتمام بدون اشکال جاری می شود؛ زیرا این أصلی است که با أماره «رفع ما لایعملون» موافق است و أماره موافق با أصل هیچ تقدّمی بر آن ندارد.

کلام استاد:

حال ما نسبت به این وجه دوم مطالبی بیان می کنیم:

مطلب أوّل:

أمّا این کلام صاحب کفایه که فرمود بنابر جعل حکم مماثل استصحاب حکم ظاهری مماثل، به جهت یقین به حدوث آن جاری می باشد؛ حکم ظاهری به مقداری است که أماره بر آن قائم شده است و بیش از مقدار مدلول أماره جعل حکم مماثل ممکن نیست، و فرض این است که أماره بر حدوث قائم شده است، نه بر بقاء، بنابراین در فرض بقاء یقین به إرتفاع این حکم ظاهری مماثل می باشد؛ مثال: مفاد «صدّق العادل» لزوم پذیرش خبر عادل است و مفاد خبر عادل وجوب جلوس قبل از زوال می باشد، و أمّا نسبت به وجوب جلوس بعد از زوال خبر نمی دهد، بنابراین دیگر بعد از زوال وجوب ظاهری جلوس به نحو جعل حکم مماثل نیست؛ زیرا فرض اینست که حکم مماثل به لسان «صدّق العادل» بود، بنابراین بعد از زوال یقین به إرتفاع وجوب ظاهری جلوس، به جهت رفع موضوع آن که قیام أماره است، حاصل می شود.

بله مبنای دیگری در حکم ظاهری وجود دارد که طبق آن می توان استصحاب را در مقام جاری کرد، و آن مبنایی است که از کلمات محقق اصفهانی استفاده می شود، و آن عبارت از این است که:

حکم ظاهری در فرض موافقت با واقع عین حکم واقعی است، نه اینکه دو حکم باشد، یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری! بلکه در این فرض بیش از یک حکم واحد نیست که همان حکم واقعی است و لکن مبرِز این حکم واقعی متعدّد است، هم با خطاب «الجلوس واجب» إبراز شده است و هم با خطاب «صدّق العادل»؛ یعنی مبرَز واحد است و لکن مبرِز و إبراز متعدّد است. و لکن در فرض مخالفت حکم ظاهری با واقع، حکم ظاهری حکمی مستقلّ از حکم واقعی خواهد بود؛ طبق این مبنی در فرض شکّ در بقاء وجوب جلوس بعد از زوال، استصحاب جامع وجوب به نحو کلّی قسم ثانی جاری می شود: یعنی حال که شکّ در مطابقت و یا مخالفت حکم ظاهری به وجوب جلوس قبل از زوال با واقع می باشد، می گوییم: وجوب جلوسی قبل از زوال ثابت بود، که این وجوب، اگر وجوب واقعی بوده باشد، الآن بعد از زوال محتمل البقاء است و اگر وجوب ظاهری بوده باشد، الآن به جهت إرتفاع أماره معلوم الإرتفاع است، حال این وجوب کلّی جلوس استصحاب می شود.

و لکن مرحوم آقای صدر جریان استصحاب طبق این مبنی را نیز دچار اشکال دانسته و فرموده اند:

این استصحاب کلّی قسم ثانی جاری نیست: چرا که استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است:

توضیح: گاهی جامع و حکم کلّی مردّد بین یک فرد که قابل تنجیز نیست و بین فرد دیگر که قابل تنجیز است، می باشد؛ مثال: شخصی که الآن از إکرام زید عاجز شده است، علم اجمالی پیدا می کند که قبل از طروّ این عجز یا إکرام زید واجب بوده است که حال عاجز از آن است و یا إکرام عمرو واجب بوده است که حال مقدور اوست؛ در این فرض وجوب إکرام کلّی مردّد میان وجوب إکرام زید است که به طور قطع الآن به جهت طروّ عجز ساقط شده است و میان وجوب إکرام عمرو است که الآن باقی خواهد بود، به همین جهت استصحاب این جامع جاری نخواهد بود؛زیرا علم به چنین تکلیف مردّدی منجّز نیست، نه عقلاً ـ و نه عقلائیاً، تا چه برسد به استصحاب آن؛ حال در مقام نیز استصحاب جامع از همین قبیل می باشد؛ زیرا وجوب ظاهری که طرف جامع مردّد میان وجوب واقعی و وجوب ظاهری است، بعد از زوال قابل تنجیز نیست:

چرا که أوّلاً: علم به إرتفاع آن می باشد، بنابراین این فرد از جلوس که مقطوع الإرتفاع است، قابل تنجیز نیست.

و ثانیاً: در فرضی حکم ظاهری منجّز است که موافق با واقع باشد، أمّا حکم ظاهری مقیّد بکونه خلاف الواقع، قابل تنجیز نیست؛ بنابراین این استصحاب کلّی جاری نمی باشد.

و لکن به نظر ما این مطلب صحیح نیست: زیرا بر فرض صحّت مبنی مذکور اشکال به آقای صدر این خواهد بود که:

گاه استصحاب حکم تکلیفی نیست که جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز باشد، بلکه استصحاب حکم وضعی است: مثال: أماره بر نجاست آبی که به جهت مجاورت با عین نجس، تغییر أوصاف داده است، قائم شده است؛ در این فرض استصحاب جامع نجاست أعمّ از نجاست واقعیه و نجاست ظاهریه اشکال نخواهد داشت؛ زیرا خود نجاست آب که حکم تکلیفی نیست که منجَّز بوده و مردّد میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز باشد، بلکه این نجاست موضوع برای حرمت شرب است که آن حکم تکلیفی است، و این مانند استصحاب جامع حدث مردّد میان حدث أصغر که به طور قطع با وضوء الآن مرتفع شده است و میان حدث أکبر که هنوز باقی است؛ این استصحاب جاری می شود و جامع حدث إثبات شده و موضوع برای حرمت مسّ کتاب می شود، نه اینکه این استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز باشد!

ص: ۱۸۱

بله، صحیح بود که أصل مبنی مورد مناقشه قرار بگیرد؛ به نظر ما حکم ظاهری چه موافق و چه مخالف با واقع باشد، مستقل از واقع است، بنابراین استصحاب جامع حکم، کلّی قسم ثالث خواهد بود که جاری نیست: چرا که این جامع مردّد بین حکم ظاهری است که به طور قطع رفع شده است و بین حکم واقعی است که محتمل البقاء است.

نکته:

غریب و عجیب این است کلام مرحوم صاحب کفایه در بحث بقاء بر تقلید میّت می باشد؛

در این بحث گفته شده است: بقاء بر تقلید میّت جایز نیست: زیرا از آن جهت که رأی قائم به نفس انسان است و موضوع آن نفس انسان است و عرف انسان را با مرگ معدوم می بیند، دیگر بعد از موت رأی وجود ندارد تا از آن تقلید و تبعیت شود.

مرحوم صاحب کفایه در جواب از این اشکال می فرماید: استصحاب بقاء حکم جاری می شود؛ یعنی این مقلّد می گوید: در هنگام حیات مرجع تقلید، به جهت فتوی او به وجوب، نماز جمعه بر من واجب بود، حال بعد از مرگ این وجوب استصحاب می شود و نماز جمعه الآن نیز بر من واجب است.

سپس می فرماید: و لکن این مطلب طبق مبنای حکم مماثل صحیح است و لکن طبق مبنای منجزیّت و معذریّت، حکم ظاهری وجود ندارد تا استصحاب شود و نسبت به حکم واقعی نیز یقین به حدوث نمی باشد إلّا علی ما تکلّفنا به سابقاً فی تنبیهات الإستصحاب.

و لکن این مطلب ناتمام است:

شکّ بعد از فوت مرجع شکّ ساری می شود، به این معنی که در أصل حدوث وجوب واقعی نماز جمعه شکّ می شود؛ زیرا تا مرجع تقلید در حیات بود و فتوی به وجوب نماز جمعه می داد، این فتوی او أماره بر حدوث وجوب بود، و لکن حال که مرجع فوت کرد، فتوی او هم نسبت به گذشته و هم نسبت به آینده از حجیّت ساقط می شود و قطع به موافقت فتوی او با واقع نیز نمی باشد، بنابراین نمی توان گفت: نماز جمعه در سابق واجب بود واقعاً، الآن هم واجب است واقعاً! بله، وجوب ظاهری در سابق و در زمان حیات مرجع ثابت بود، و لکن استصحاب این وجوب ظاهری را نیز مرحوم صاحب کفایه قبول ندارد؛ زیرا این وجوب ظاهری ناشی از فتوی مرجع بود که بقاءً از بین رفت، بنابراین قطع به إرتفاع این وجوب ظاهری می باشد.

مطلب دوم:

آقای صدر فرمود: می توان استصحاب بقاء إهتمام جاری نمود و لکن اشکال آن حکومت برائت شرعیه «رفع ما لایعلمون» بر آن است.

و لکن این مطلب ناتمام است:

أوّلاًـ در برخی از موارد أماره بر حدوث در زمان شکّ در بقاء قائم می شود، مانند اینکه بعد از زوال که شکّ در وجوب جلوس می شود، خبر ثقه قائم بر وجوب جلوس قبل از زوال می شود؛ در این فرض حدوث إهتمام قبل از زوال محرز نیست تا استصحاب شود؛ زیرا روح حکم ظاهری که إهتمام است بعد از وصول حاصل می شود؛ چرا که شارع خود می فرماید: (اگر ثقه خبر داد من إهتمام دارم).

ثانیاً: إهتمام مولی به نحو قضیه حقیقیه بوده است، نه به نحو قضیه خارجیه؛ یعنی مولی فرموده است: «کلّ حکم قائم خبر الثقه علیه فأنا أهتمّ به»؛ با توجّه به این مطلب، دیگر بعد از إرتفاع خبر ثقه قطع به إرتفاع این إهتمام می باشد؛ زیرا خبر ثقه فقط وجوب جلوس قبل از زوال را بیان می کند و این إهتمام مولی مقیّد به وجود این خبر ثقه بوده است که حال نسبت به زمان بعد از زوال به طور قطع رفع شده و وجود ندارد، بنابراین اگر بعد از زوال شارع إهتمام به وجوب جلوس داشته باشد، إهتمام جدید و دیگری خواهد بود، که در اینصورت استصحاب جامع اهتمام استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/ الإشکال فی جریان الإستصحاب فی موارد قیام الأماره علی الحدوث ۹۵/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/ الإشکال فی جریان الإستصحاب فی موارد قیام الأماره علی الحدوث

ص: ۱۸۳

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مواردی بود که حالت سابقه با أماره ثابت شده باشد، که به جهت فقد یقین به حدوث در شمول دلیل استصحاب نسبت به آن اشکال شد؛

در جواب از این اشکال وجوهی ذکر شد؛

وجه أوّل وجهی بود که مرحوم صاحب الکفایه مطرح کرده و فرمودند: واقع الحدوث رکن است، نه یقین به حدوث. و آقای صدر نیز به استناد و قرینیّت صحیحه عبدالله بن سنان واقع الحدوث را رکن دانستند.

و لکن ما در پاسخ از این مطلب عرض کردیم:

صحیحه زاره ظاهر در رکنیّه یقین به حدوث است، و أمّا صحیحه عبدالله بن سنان؛

أوّلاً- محتمل است که مراد از آن قاعـده طهارت باشـد، به اینصورت که: فرض طهارت سابقه توسّط امام علیه السـلام به جهت إحتراز از فرض یقین به نجاست سابق و عدم طهارت باشد، که در این فرض قاعده طهارت جاری نیست.

ثانیاً: اگر هم مراد از آن استصـحاب باشد و لکن محتمل است که امام علیه السـلام استصحاب عدم تنجیس ثوب توسّط ذمّی را جـاری نموده است، که طبق این احتمال حالت سابقه و نکته جریان این استصـحاب در روایت ذکر نشـده است و روایت از آن ساکت است، که در آن دو احتمال می باشـد: یا نکته این استصـحاب، عـدم تنجیس سابق است و یا یقین به عدم تنجیس سابق است؛ بنابراین این روایت مجمل خواهد بود و دلیل بر رکنیّه واقع الحدوث نخواهد بود.

ثالثاً: بر فرض تسلیم ظهور صحیحه عبدالله در رکنیّه واقع الحدوث (کما اینکه نظر آقای صدر و آقای زنجانی این است) و لکن این ظهور بـا ظهور صـحیحه زراره در رکنیّه یقین به حـدوث تکـافیء و تعـارض خواهـد کرد، و حـال که سه احتمـال در رکن استصـحاب می باشد که: یا واقع الحدوث و یا الیقین بالحدوث و یا هر دو رکن استصـحاب می باشند، باید به قدر متیقّن رجوع نمود و آن احتمال سوم و قول به رکنیّه الیقین بالحـدوث و واقع الحدوث به نحو واو الجمع خواهد بود، و این خلاف نظر آقای صدر خواهد بود.

ص: ۱۸۴

متن تقریر ...

نکته:

قول به رکنیّه واقع الحدوث و لو در فرض عدم قیام حجّت بر آن، خلاف اطلاق صحیحه عبدالله بن سنان می باشد: چرا که در این قضیه عاریه ثوب به ذمّی، محتمل است که ذمّی ثوب را إبتدا تنجیس کرده و سپس آن را تطهیر کرده و به پدر عبدالله بازگردانده باشد؛ حال طبق این احتمال واقع الحدوث أخیر نجاست ثوب است، نه طهارت ثوب، بنابراین بنابر قول به رکنیّه واقع الحدوث باید استصحاب نجاست در واقع جاری باشد، در حالی که امام علیه السلام استصحاب طهارت جاری نموده است! و معقول نیست که گفته شود: امام علیه السلام توهّم جریان استصحاب طهارت دارند! بنابراین این صحیحه دلالت می کند که در واقع استصحاب طهارت جاری است مطلقاً حتی در فرضی که واقع الحدوث أخیر نجاست باشد.

بنابراین حتی بنابر قول به رکنیّه واقع الحدوث، باید آن را به همان صورت نظر صاحب کفایه مطرح نمود، که فرمودند: استصحاب در فرضی جاری است که حجّتی و لو غیر از یقین بر واقع الحدوث قائم شده و به مکلّف واصل شده باشد و إلاّ لغو خواهد بود.

وجه دومی که ذکر شد، استصحاب بقاء حکم ظاهری و یا به تعبیر آقای صدر استصحاب إهتمام مولی بود؛ یعنی حال که در سابق أماره بر حدوث بوده است، به طور قطع در سابق مولی إهتمام به حکم واقعی علی تقدیر وجوده داشته است و قیام أماره نیز حیثیت تعلیلیه برای إهتمام است و اینگونه نیست که حال که بقاءً أماره نمی باشد، إهتمام نیز نباشد؛ بنابراین یقین به إهتمام سابق مولی می باشد و إحتمال بقاء آن نیز وجود دارد، پس در این حال فقد أماره بر بقاء، استصحاب بقاء إهتمام مولی جاری می شود.

ص: ۱۸۵

و لكن عرض كرديم: اين وجه تمام نيست.

نكته:

آقاى صدر بر اين وجه دوم اشكال نموده و فرمودند:

استصحاب جامع حكم ظاهرى و حكم واقعى استصحاب جامع بين ما يقبل التنجيز و ما لا يقبل التنجيز است.

و لكن ما اشكال كرده و گفتيم:

اين بيان ايشان در استصحاب حكم تكليفى تمام است و لكن در حكم وضعى مانند فرض قيام أماره بر نجاست آب متغيّر به مجاورت عين نجس، تمام نيست؛ در اين فرض بعد از زوال تغيّر و عدم دلالت أماره بر بقاء نجاست بعد از زوال تغيّر، استصحاب جامع نجاست واقعيه و نجاست ظاهريه جارى مى شود كه: اگر نجاست سابقه ظاهريه بوده باشد، مقطوع الإرتفاع است و اگر نجاست واقعيه بوده باشد، محتمل البقاء است، و لكن اين استصحاب كلّى استصحاب جامع ميان ما يقبل التنجيز و ما لا يقبل التنجيز نيست.

و حال مى توان در اشكال به اين استصحاب جامع مطلب ديگرى گفت و آن عبارت از اين است كه:

موضوع حرمت شرب نجاست ظاهريه در مقابل نجاست واقعيه نيست، بلكه موضوع حرمت شرب آبى است كه نجس واقعى باشد و يا نهايت آبى كه نجس ظاهرى است و موافقت آن با واقع محتمل است، أمّا به طور قطع موضوع حرمت شرب، نجاست ظاهريه مخالف واقع نمى باشد!

وجه سوم:

اين وجهى است كه مرحوم نائينى و آقاى خوئى و مرحوم استاد ذكر كرده و فرموده اند:

اشكال جريان استصحاب در موارد قيام أماره بر حدوث، فقط طبق مسلك جعل علميّت در أمارات و قيام أمارات مقام قطع موضوعى پاسخ داده مى شود؛ حجيّت أماره به معناى جعل علميّت براى أماره است؛ حجيّت خبر ثقه يعنى (خبر الثقه علم إعتبارى)؛ طبق اين مسلك أماره بر حدوث قائم مقام يقين به حدوث خواهد شد.

ص: ۱۸۶

و لکن این وجه نیز ناتمام است:

اشکال أوّل: اشکال مبنایی:

برای ما ثابت نیست که خبر ثقه به عنوان علم به واقع شرعاً و یا عقلائاً قرار داده شده است؛ در سیره عقلائیه اینگونه نیست که حجج و أمارات عقلائیه به عنوان علم به واقع إعتبار بشوند. بله، سیره عقلائیه اطلاق را حجّت می داند و این که «الکذب حرام» شامل کذب عن هزل و حجّت بر حرمت آن می باشد، و لکن گفته نمی شود: (تو می دانی که دروغ هزلی حرام است)!

و أمّا روایاتی که به آن استدلال شده است بر جعل علميّت برای أمارات از جمله خبر ثقه؛

روایت أوّل: روایت أحمد بن إبراهیم المراغی؛

قَالَ: وَرَدَ عَلَى الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ وَ ذَكَرَ تَوْقِيعاً شَرِيفاً يَقُولُ فِيهِ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّا نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا وَ نُحَمِّلُهُمْ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ.

و لکن استدلال به این روایت ناتمام است:

زیرا أوّلاً: سند این روایت ضعیف است.

ثانیاً: نهی از تشکیک ظاهر در إلغاء شکّ نیست، بلکه مراد از آن این است که با زبان و عمل در مقابل توقیعات صادر از ما نایستید، نه اینکه شکّ شما را إلغاء کردیم!

ثالثاً: موضوع این روایت خبر ثقه نیست، بلکه أخباری است که نوّاب خاصّ حضرت علیه السلام بیان می کردند: «ثقاتنا قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا و نحمّلهم إيّاه إليهم».

روایت دوم: صحیحه حمیری؛

فَقَالَ لَه : الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُون .

این روایت نیز ظاهر در إعتبار علم نمی باشد، بلکه بیان عرفی برای وثاقت عمری است. علاوه بر اینکه این روایت مناسبت با مسلک تنزیل المؤدّی منزله الواقع دارد، نه با مسلک جعل علمیّت.

روایت سوم: روایاتی که در آن از شهادت عدلین تعبیر به بیّنه شده است.

و لکن این استدلال نیز تمام نیست:

أوّلاً: در خصوص شهادت عدلین تعبیر به بیّنه شده است، نه در مطلق أماره.

ثانیاً: محتمل است که إطلاق عنوان بیّنه بر شهادت عدلیه، مجرّد اسم گذاری باشد؛ از این جهت که شهادت عدلین در غالب موارد موجب علم می باشد، نه اینکه مراد إعتبار و جعل علمیّت برای آن بوده باشد!؛ روایت اینچنین ظهوری ندارد که حتی اگر شهادت عدلین موجب علم نباشد، ما إعتبار می کنیم که شما عالم هستید!

روایت چهارم: فحوی لسان دلیل برخی از أصول عملیه؛

در دلیل قاعده تجاوز تعبیر می شود: «و شکّک لیس بشیء»؛ بنابراین در مثل قاعده تجاوز که أصل عملی است، تعبّد به علم شده است، بنابراین بالأولویّه در أمارات نیز تعبّد به علم شده است.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

زیرا مراد از «شکّک لیس بشیء» إلغاء شکّ و تعبّد به علم نیست، بلکه هنگامی که گفته می شود: «لا شکّ لک» یعنی این شکّ أمر قابل إعتناء و معتدّ به و ارزشمند نیست، همانگونه که در قرآن در مورد أهل کتاب فرموده است: «یا أهل الکتاب لستم علی شیء»؛ یعنی اگر به تورات و إنجیل عمل نکنید، ارزشی ندارید، نه اینکه شما معدوم بوده و وجود ندارید!

همچنین در استصحاب نیز که تعبیر شده است: «لا تنقض الیقین بالشکّ»؛ مراد إلغاء شکّ در مقام إعتابر نیست، بلکه مراد نهی از نقض عملی یقین به شکّ است.

بنابراین در أصول عملیه نیز ما جعل علمیّت را قبول نداریم که با توجّه به آن در أمارات تمسّک به أولویّت شود.

اشکال دوم: اشکال بنایی؛

آقای صدر فرموده است:

این بزرگان معتقدند که: أمارات قائم مقام قطع موضوعی صفتی نمی شوند و قیام أمارات را مختصّ به قطع موضوعی طریقی نموده اند، در حالی که ظاهر «لا تنقض الیقین بالشکّ» این است که یقین به عنوان یک صفت خاصّ نفسانی مبرم و مستحکم لحاظ شده است و به همین جهت این تعبیر در مورد علم و قطع استفاده نمی شود و گفته نمی شود: (لا ـ تنقض العلم) و (لا تنقض القطع)؛ بنابراین أمارات حتی طبق مسلک جعل علمیّت قائم مقام قطع موضوعی که در دلیل استصحاب أخذ شده است، نخواهد شد.

و لکن به نظر ما این اشکال صحیح نیست:

چرا که ظهور عرفی «لا تنقض الیقین بالشکّ» این است که؛ یقین به جهت کاشفیّت و لو کاشفیّت تامّ آن از واقع در مقام جعل و ثبوت لحاظ شده است، و اگر چه در مقام استعمال حیثیّت إبرام و إستحکام یقین نیز به عنوان مصحّح استعمال لفظ «نقض» لحاظ شده است، و لکن این بدین معنی نیست که در مقام جعل و ثبوت نیز این حیثیّت إبرام لحاظ شده باشد و نهی از نقض علم و قطع نشده باشد!

وجه چهارم:

مرحوم امام فرموده است:

ظاهر از یقین در کتاب و سنّت، مطلق حجّت می باشد، البته نه به این معنی که لفظ «یقین» در مطلق حجّت استعمال شده باشد، بلکه بدین معنی که لفظ «یقین» ظاهر در مثال عرفی برای مطلق حجّت است، همانگونه که در «رجل شکّ بین الثلاث و الأربع»، عنوان «رجل» مثال برای مطلق انسان است. و وجه این ظهور در مثالیّت این است که؛ بعد از تعارف إعتماد عقلاء در همه مجالات بر مطلق حجّت، اگر آیه بفرماید: «حرّم علیکم أن تقولوا ما لا تعلمون» و یا حضرت بفرماید: «من أفتی بغیر علم لعنه الله و ملائکه السماوات و الأرض»؛ عرف اینگونه استفاده می کند که قول بدون حجّت و إفتاء بدون حجّت حرام است. حال در خطاب «لا ـ تنقض الیقین بالشکّ» نیز ظاهر عرفی آن «لا تنقض الحجّه بغیر حجّه» می باشد، و همچنین است خطاب «رفع ما لا یعلمون». و مؤیّد این مطلب صحیحه أولی و صحیحه ثانیه زراره می باشد: در صحیحه أولی زراره که قطع به وضوء سابق نداشت؛ چرا که محتمل بود آبی که با آن وضوء گرفته است، نجس بوده باشد، و یا در صحیحه ثانیه زراره قطع به طهارت سابق ثوب نداشت؛ چرا که محتمل بود آبی که با آن ثوب را شسته است، که غالباً آب قلیل بوده است، نجس بوده باشد؛ زراره از چه طریقی می توانست قطع به طهارت آب وضوء و آبی که با آن ثوب شسته شده است، پیدا کند، بلکه فقط او حجّت بر طهارت این آب و حجّت بر وضوء و طهارت ثوب داشته است که حضرت حکم به استصحاب این طهارت می کند.

و مؤیّد دیگر صحیحه معاویه بن وهب است؛ مفاد این صحیحه این است که: منزلی است که مالک آن سی سال قبل شخصی از شیعیان بوده است و حال او فوت کرده است و لکن قاضی این منزل را میان ورثه تقسیم نمی کند إلاّ اینکه این أصحاب شهادت بدهند که این منزل برای آن شیعه متوفّی است، و لکن این أصحاب علم به این مطلب نداشتند و احتمال این بود که او در این مدّت سی سال، منزل را فروخته و یا هبه کرده باشد، همانگونه که بعید است که این أصحاب علم و قطع به مالکیّت او در سی سال پیش داشته باشند؛ زیرا از چه طریقی می توانستند که إحراز کنند که این منزل یا زمین آن وقفی نیست، و یا این شخص این منزل را و لو به منع أداء حقّ ورثه از آن غصب نکرده است؟! بلکه به حسب حجّت شرعیه این منزل در سی سال قبل ملک او بوده است که با همین حجّت ظنّیه حدوث ملکیّت ثابت می شود، و به همین جهت حضرت آنان را أمر کرد که استصحاب ملکیّت نموده و شهادت بر ملکیّت او بدهند.

و لکن این مطلب نیز صحیح نیست؛

ما در لفظ «علم» و «تبیّن» بعید نمی دانیم که فرمایش ایشان صحیح باشد و لکن لفظ «یقین» و «قطع» و «جزم» واضح نیست که ظاهر در مثال مطلق طریق به واقع باشند: عرفی نیست که مولی بفرماید: (مطلبی که به آن یقین نداری، نگو) و سپس عبد با استناد به شهادت و خبر یک ثقه به نجاست تمام روغن های در بازار، بگوید: (تمام روغن های بازار نجس است)، و هنگامی که مولی از او بپرسد که تو آیا یقین به این مطلب داشتی که از آن خبر دادی؟ او در پاسخ بگوید: بله، یقین داشتم!؛ این مطلب از او مورد قبول واقع نمی شود.

ص: ۱۹۰

بله، در خطاب «من أفتی بغیر علم لعنه الله و ملائکه السموات و الأرض»، از آن جهت که نوع فتاوای مستند به حجّت ظنّیه است، نه قطع، عنوان «علم» ظهور در مثال برای مطلق طریق پیدا می کند.

و أمّا استشهاد ایشان به مثل صحیحه أولی و ثانیه زراره و صحیحه معاویه بن وهب نیز تمام نیست؛ أوّلاً: انسان متعارف که ذهن او مشوب به أوهام نیست، معمولاً که وضوء می گیرد یا تطهیر می کند، قطع به طهارت پیدا می کند.

ثانیاً: به چه دلیل معتقدید که امام علیه السلام استصحاب طهارت واقعیه جاری نموده است؟! بلکه محتمل است که امام طهارت ظاهریه را که زراره یقین به آن داشت، جاری نموده باشد.

ثالثاً: محتمل است که امام علیه السلام استصحاب عدم نوم و استصحاب عدم إصابت نجس به ثوب را که به آن یقین می باشد، جاری نموده باشد، نه استصحاب طهارت را!

و أمّا صحیحه معاویه بن وهب؛

ظاهر آن این است که امام علیه السلام أمر می کند به اینکه: شهادت بر ملکیّتی داده شود که طبق موازین (مانند قاعده ید) در سابق ثابت بوده است و آن ملکیّت ظاهریه است که یقین به حدوث آن می باشد و این ملکیّت استصحاب می شود و بر آن شهادت داده می شود. و عجیب این است که ایشان فرمودند: (یقین مثال برای مطلق طریق به واقع می باشد)؛ به چه دلیل قاعده طهارت (در صحیحه زراره) و قاعده ید (در صحیحه معاویه بن وهب) طریق به واقع است؟! أصل طهارت و قاعده ید برای رفع تحیّر متحیّر است، همانگونه که قاعده ید أصل عقلائی است که برای إحتراز از إختلال نظام توسّط عقلاء جعل شده است، نه طریق عقلائی، بلکه مرحوم نائینی که علم مأخوذ در خطابات را أعمّ از علم وجدانی و تعبّدی می دانند، قاعده طهارت را علم به طهارت نمی دانند؛ چرا که در قاعده طهارت جعل علم نشده است.

علاوه بر اینکه صحیحه معاویه بن وهب متعارض است، و ما به این نتیجه رسیدیم که؛ امام علیه السلام به این جهت اجازه شهادت دادند که؛ قاضی طبق موازین (مثل قاعده ید) حکم صادر نمی کرد و می گفت: اگر شهادت ندهید، این منزل را میان ورثه تقسیم نمی کنم! همانگونه که فدک از فاطمه زهرا سلام الله علیها غصب شد و از او تقاضای إقامه بیّنه شد، در حالی که ایشان ید بر آن داشتند؛ حال امام علیه السلام برای جلوگیری از إتلاف مال شیعه أمر به شهادت کردند.

بله، این اشکال به مرحوم امام وارد نیست که گفته می شود؛ حمل «لا تنقض الیقین بالشکّ» بر «لا تنقض الحجّه بغیر الحجّه» مستلزم تقدیم دلیل وجوب احتیاط بر استصحاب می باشد؛ چرا که مراد ایشان از حجّت دلیلی است که شرعاً یا عقلائاً محرزِ واقع باشد، یعنی طریق عقلائیه و یا شرعیه به واقع باشد.

وجه پنجم:

این وجهی است که به نظر ما آمده است و آن عبارت از این است که:

امام علیه السلام در دلیل استصحاب می فرماید: (اگر آثار بقاء مترتّب نشود، نقض یقین به حدوث شده است)؛ حال با توجّه به اینکه یقین به حدوث عقلاً فقط إقتضاء ترتیب آثار حدوث دارد و لکن نسبت به ترتیب آثار بقاء عند الشکّ فی البقاء إقتضائی ندارد و عدم ترتیب آثار زوجیّت در امروز نقض یقین به زوجیّت در دیروز نیست، عرف متوجّه می شود که حضرت در این نهی خود از نقض یقین به حدوث عنایتی را لحاظ نموده است و آن لحاظ یک نوع إرتباط ظاهری میان حدوث و بقاء توسّط شارع می باشد، و بعد از إلتفات به این عنایت خصوصیّت یقین إلغاء می شود و به هر حجّت معتبره ای بر حدوث تعدّی می شود؛ زیرا ظاهر عرفی این خطاب این است که عدم ترتیب آثار بقاء نقض علی حدوث است، بنابراین دیگر یقین در نهی از نقض حدوث به عدم ترتیب آثار بقاء خصوصیّت نخواهد داشت.

ص: ۱۹۲

بنابراین ما معتقدیم که استصحاب در مواردی که حدوث با أماره، بلکه با أصل ثابت شده باشد، جاری است.

قاعـده الإستصـحاب/تنبیهات الإستصـحاب /التنبیه الثالث التعدّی من الیقین بالحدوث إلی الأماره و الأصل علی الحدوث ۹۵/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث: التعدّی من الیقین بالحدوث إلی الأماره و الأصل علی الحدوث

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: ظاهر از «لا تنقض الیقین بالشکّ» رکنیّه یقین به حدوث می باشد، بنابراین جریان استصحاب در فرض إثبات حدوث به أماره و یا أصل مبتلی به اشکال خواهد بود، که در پاسخ از این اشکال وجوهی بیان شد.

بحث در مواردی بود که یقین به حدوث وجود ندارد و لکن حالت سابقه با أماره ثابت شده است؛

عرض کردیم: وجه صحیح برای إجراء استصحاب در این موارد عبارت از این است که:

یقین به حـدوث هیـچ إقتضائی نسـبت به ترتیب آثار بقاء نـدارد، پس اینکه شارع عـدم ترتیب آثار بقاء را به عنوان نقض یقین تلقّی کرده است، بیان عرفی این مطلب خواهـد بود که: شارع میان حـدوث و بقاء ملازمه ظاهریه لحاظ کرده است، و إلّا یقین به حـدوث ارتباطی به بقاء نـدارد، و با توجّه به این ملازمه ظاهریه میان حـدوث و بقاء، عرف از یقین به حـدوث به تمام موارد قیـام حجّت بر حـدوث، مثل أماره و أصل، بلکه حتی حجّت إجمالیه إلغاء خصوصـیّت می کنـد؛ چرا که عرف به لحاظ ترتیب آثار بقاء برای یقین به حدوث خصوصیّتی قائل نیست.

البته باید توجّه داشت که: به نظر ما عرف از یقین به حدوث به سائر حجج قائم بر حدوث إلغاء خصوصـیّت می کند، به شرطی که واقع الحدوث نیز ثابت باشد.

ص: ۱۹۳

و مؤیّد این إرتکاز عرفی و این إلغاء خصوصیّت این است که: تمام بزرگان قیام استصحاب مقام یقین به حدوث را قبول کرده اند و اختلاف فقط در توجیه آن می باشد.

بله، اگر مراد قاعـده یقین بود که إبتدا یقین به حدوث می شود و سـپس شکّ ساری در حدوث حاصل می شود؛ در این قاعده احتمال خصوصیّت برای یقین به حـدوث که کاشف تامّ است، در إعتبار آن حتی بعـد از زوال توسّط شارع وجود دارد و نمی توان از آن به کـاشف های ناقص تعـدّی نمود و این قاعـده را جاری نمود، و لکن در استصـحاب فرض این است که نسـبت به حدوث مشکلی نمی باشد و مشکل مربوط به بقاء است و از نظر عرف تفاوتی نمی کند که کاشف از حدوث کاشف وجدانی باشد یا کاشف تعبّدی مثل أماره و یا أصل.

بنابراین به نظر ما در تمام موارد قیام حجّت بر حدوث استصحاب جاری می شود، خواه حجّت تفصیلیه باشد و خواه حجّت إجمالیه؛ بنابراین در مثالی که در سابق ذکر شد، به نظر ما استصحاب مشکلی ندارد؛

مثال: علم اجمالی می باشد که یا إکرام زید در روز جمعه واجب است و یا إکرام عمرو و اگر إکرام عمرو واجب باشد، محتمل است که در روز شنبه نیز واجب باشد؛ در این فرض حجّت إجمالیه بر حدوث وجوب إکرام عمرو در روز جمعه می باشد، بنابراین اگر در واقع إکرام عمرو روز جمعه واجب باشد، این وجوب موضوع برای استصحاب در روز شنبه خواهد بود، و این خود منشأ علم اجمالی به این مطلب خواهد بود که: یا إکرام زید در روز جمعه واجب است و یا إکرام عمرو در روز جمعه واجب است و استصحاب وجوب إکرام او در روز شنبه جاری است، و به عبارت دیگر: علم اجمالی و یا حجّت إجمالیه مذکور منشأ می شود که شارع بفرماید: (وجوب إکرام عمرو را در روز شنبه علی تقدیر وجوب إکرام او در روز جمعه استصحاب می شود)؛ بنابراین تا این شرط إحراز نشود، استصحاب فعلی نخواهد بود.

نکته:

اگر هیچ یک از این وجوهی که در جواب از اشکال رکنیّه یقین به حدوث ذکر شد، تمام نباشد، با این حال در بسیاری از موارد مشکلی در جریان استصحاب به وجود نخواهد آمد:

زیرا بسیاری از موارد شکّ به نحو شکّ در رافع است، به اینصورت که در موضوع حکم شرعی عدم رافع أخذ شده است، بنابراین با استصحاب عدم رافع که یقین به حالت سابق آن می باشد، حکم شرعی بقاءً إثبات می شود؛

مثال: در موضوع بقاء طهارت از حدث عدم النوم و در موضوع بقاء طهارت از خبث عدم ملاقاه النجس أخذ شده است، بنابراین با شکّ در بقاء طهارت به جهت شکّ در طروّ نوم و طروّ ملاقاه با نجس، استصحاب عدم نوم و استصحاب عدم ملاقات نجس جاری می شود که طهارت که اثر شرعی آن است، اثبات می شود.

بله، در مواردی که رافع تکوینی است، استصحاب دچار مشکل می شود: زیرا استصحاب حکم شرعی با این فرض که أماره قائم بر حدوث آن است، به جهت عدم یقین به حدوث جاری نمی شود، و استصحاب عدم رافع نیز به جهت إثبات بقاء حکم شرعی مثبت می باشد؛

مثال: حیاه زید موضوع وجوب تصدّق است که قتل زید رافع این موضوع است و لکن شارع عدم قتل زید را در موضوع وجوب تصدّق أخذ نکرده است تا قتل رافع شرعی باشد، بلکه شارع عنوان بسیط حیاه زید را موضوع قرار داده است، بنابراین قتل رافع تکوینی این موضوع خواهد بود؛ پس استصحاب عدم قتل زید نمی تواند حیاه زید را ثابت کند مگر به نحو علی أصل مثبت.

ص: ۱۹۵

نکته:

مرحوم آقای صدر در حلقه ثالثه صوری را ذکر کرده و فرموده است:

بنابر رکنیّت یقین به حدوث، جریان استصحاب فقط در یکی از این صور دچار مشکل می شود و لکن در باقی صور جریان آن مشکل نخواهد داشت؛ و آن صور عبارت از این است که:

یا شکّ در بقاء به نحو شکّ در مقتضی می باشد و یا به نحو شکّ در رافع؛

در فرض أوّل که شکّ در مقتضی می باشد، بنابر رکنیّت یقین به حدوث استصحاب جاری نخواهد بود و تنها طریق برای إجراء استصحاب إلغاء خصوصیّت عرفیه از یقین به سائر حجج می باشد.

و أمّا در فرض دوم که شکّ در رافع می باشد و اگر چه رافع تکوینی باشد، حتی بنابر رکنیّت یقین به حدوث، مشکلی در جریان استصحاب نخواهد بود؛

چرا که شکّ در رافع چهار صورت دارد:

صورت أوّل: أماره بر حدوث و شکّ در بقاء، هر دو به نحو شبهه موضوعیه باشد؛

مثال: بیّنه بر نجاست ثوب قائم شد و سپس در غَسل این ثوب به آب شکّ شد؛

در این مورد به دو گونه می توان استصحاب نمود؛

نوع أوّل: استصحاب موضوعی جاری شود که عبارت از استصاب عدم غسل بالماء می باشد و در نتیجه نجاست واقعیه ثابت می شود: زیرا موضوع نجاست إصابه النجس بالثوب و عدم غسله بالماء می باشد، که جزء أوّل به واسطه أماره و جزء دوم به واسطه استصحاب ثابت می شود؛ در این فرض استصحاب عدم غسل بالماء به جهت وجود یقین سابق به آن مشکلی نخواهد داشت.

کلام استاد: به نظر ما نیز این مطلب ایشان صحیح است و لکن به شرطی که شکّ در رافع شرعی باشد، و إلاّ اگر شکّ در رافع تکوینی باشد، استصحاب عدم رافع مثبت خواهد بود و موضوع شرعی را إثبات نخواهد کرد.

ص: ۱۹۶

نوع دوم: أماره بر نجاست ثوب یک مدلول مطابقی دارد و یک مدلول إلتزامی؛ مدلول مطابقی آن «إصابه البول لهذا الثوب» و مـدلول إلتزامی آن «فهـذا الثوب یبقی نجاسـته ما لم یغسل بالماء» می باشد، و با توجّه به اینکه أماره حجّت است هم در مدلول مطابقی و هم در مـدلول إلتزامی، دانسـته می شود که شارع هم حکم ظاهری بر اساس مـدلول مطابقی (حدوث النجاسه) و هم حکم ظاهری بر اساس مـدلول إلتزامی (بقاء النجاسه إلی أن یغسل بالماء) جعل می کنـد؛ حال با توجّه به حکم ظاهری مسـتفاد از مـدلول إلتزامی، در این مورد شکّ می توان همان نجاست ظاهریه را استصـحاب نمود؛ چرا که شکّ در تحقق أمـد و غایت آن می باشد، و عدم یقین به حدوث نجاست واقعی مشکلی در این استصحاب حکم ظاهری ایجاد نمی کند.

و در بعض فروض استصـحاب موضوعی جـاری نیست، که این استصـحاب حکم ظـاهری جـاری خواهـد بود و مشـکل را حلّ خواهد کرد؛

مثال: أماره بر نجاست ثوب قائم شـد و سـپس ثوب با آبی شسـته شـد که مردّد بین آب مطلق و آب مضاف بوده و مورد توارد حـالتین می باشـد؛ در این فرض استصـحاب اطلاق آب با استصـحاب مضاف بودن آن تعارض و تساقط می کنـد، و تنها طریق استصحاب نجاست است که استصحاب حکمی است.

کلام استاد:

اشکال بر فرمایش ایشان در این صورت أوّل این است که:

ایشان قائل به جعل حکم مماثل نمی باشـد، بلکه مسـلک ایشان در حجیّت أمارات یا منجزیّت و معذریّت است یا إبراز إهتمام، در حـالی که این مطـالبی که ایشـان فرمودنـد، بنـابر مسـلک جعـل حکم مماثـل تمـام می باشـد، و إلاّـ طبـق مبنـای منجزیّت و معذریّت، نه یقین به حکم واقعی می باشد تا استصحاب شود و نه حکم ظاهری با أماره ثابت می شود تا استصحاب شود، و أمّا حجیّت این أماره در مدلول مطابقی و مدلول إلتزامی مشکوک نمی باشد تا استصحاب آن جاری شود!

ص: ۱۹۷

بله، می توان استصحاب بقاء إهتمام شارع به نجاست واقعیه علی تقدیر ثبوتها را جاری کرد که روح حکم ظاهری است، و لکن این طریق خود یکی از وجوه حلّ اشکال بود، در حالی که در مقام بحث در این است که؛ حتی بر فرض عدم حلّ مشکل رکنیّت یقین به حدوث، در این صورت أوّل در جریان استصحاب دچار مشکل نمی شویم.

بله، در این فرض دیگر أصل برائت هم جاری نیست که حاکم و یا وارد بر استصحاب إهتمام باشد؛ زیرا «رفع ما لایعلمون» به واسطه دلیل حجیّت أماره تخصیص خورده است که: «رفع ما لایعلمون إلاّ فی مدلول الأماره مطابقةً و إلتزاماً» و مدلول إلتزامی این أماره «نجاسه الثوب ما لم یغسل بالماء» می باشد.

صورت دوم: أماره بر حدوث به نحو شبهه حکمیه و شکّ در بقاء به نحو شبهه موضوعیه باشد؛ مثال: مفاد خبر زراره نجاست آب متغیّر می باشد و حال شکّ در بقاء تغیّر این آب شده است؛ در این فرض هم می توان أصل موضوعی در بقاء تغیّر جاری نمود و موضوع این أماره را ثابت کرد، و هم می توان استصحاب بقاء نجاست ظاهریه که با أماره ثابت شده است، را جاری نمود.

کلام استاد:

و لکن اشکال این صورت نیز با توجّه به اشکال به صورت قبل واضح شد.

صورت سوم: أماره بر حدوث به نحو شبهه موضوعیه و شکّ در بقاء به نحو شبهه حکمیه باشد؛

مثال: بیّنه بر ملاقات این لباس با خون قائم می شود و این لباس با آب مضاف شسته می شود، و حال به نحو شبهه حکمیه شکّ در بقاء نجاست لباس بعد از غَسل بالماء المضاف می شود؛ در این صورت استصحاب نجاست واقعی ثوب به جهت عدم یقین به حدوث و استصحاب عدم مطهریّت آب مضاف به جهت عدم إعتبار استصحاب در شبهه حکمیه و استصحاب موضوعی (عدم غسل بالماء المضاف) به جهت عدم شکّ در آن، جاری نمی شود و لکن استصحاب حکم ظاهری (نجاست ظاهریه ثوب) جاری می شود؛

ص: ۱۹۸

مـدلول مطابقی بیّنه عبارت از (هذا الثوب لاقی البول فتنجس) می باشد که مدلول إلتزامی آن این است که: (هذه النجاسه باقیه مـا لم یحصل المطهّر الشـرعی)، و حال شکّ می باشـد که غَسل بالماء المضاف مطهّر شـرعی است یا نیست؛ در این حال خود حکم ظاهری که به جهت شکّ در تحقّق غایت آن، مشـکوک می باشـد، استصـحاب می شود، یعنی استصـحاب بقاء نجاسـت ظاهریه جاری می شود.

صورت چهارم؛ أماره بر حدوث و شکّ در بقاء به نحو شبهه حکمیه می باشد؛

مثال: این ثوب با خون تخم مرغ ملاقات کرده است و لکن یقین به نجاست این خون نمی باشد، بلکه نجاست آن با أماره ثابت شده است و آن اطلاق موثقه عمّار «إن رأیت فی منقاره دماً فلا تتوضّیء منه و لا تشرب»، و حال این ثوب با آب مضاف شسته می شود که شکّ در مطهریّت آن به نحو شـبهه حکمیه می باشد، بنابراین شکّ در بقاء نجاست این ثوب به نحو شـبهه حکمیه خواهد بود؛ از آن جهت که مدلول إلتزامی این أماره عبارت از این است: (هذه النجاسه باقیه ما لم یحصل المطهّر الشرعی)، در فرض شکّ در حصول مطهّر شرعی استصحاب بقاء این حکم ظاهری جاری می شود.

و لکن این مطلب ایشان در این صورت نیز ناتمام است:

علاوه بر اشـکال سابق که این مطالب مبتنی بر مسـلک جعل حکم مماثل می باشد، اشـکال دیگری که اشکال اساسی است، بر آن وارد می باشـد و آن عبارت از این است که: اگر عنوان إنتزاعی موجب حلّ مشـکل و إنعقاد مـدلول إلتزامی برای أماره می باشد، می توان در مورد شکّ در مقتضی نیز مشکل جریان استصحاب را حلّ نمود، به اینصورت که گفت:

در مثال شکّ در بقاء وجوب جلوس بعد از زوال، أماره بر وجوب جلوس قبل از زوال دارای یک مدلول إلتزامی است و آن اینکه «هذا الوجوب باق ما لم یحصل غایته» و یا «هذا الوجوب باق ما دام المقتضی موجوداً»؛ زیرا به طور قطع شارع این وجوب را مقیّد به قیدی به عنوان غایت آن کرده است، حال یا فرموده است: «یجب الجلوس إلی الزوال» و یا فرموده است: «یجب الجلوس إلی الغروب»، بنابراین شکّ در تحقّق غایت این حکم ظاهری (وجوب) می باشد، بنابراین می توان این حکم ظاهری را استصحاب نمود.

و لکن آقای صدر این مطالب را در مباحث و بحوث در مورد صورت سوم و صورت چهارم مطرح نکرده است و حقّ نیز همین است؛ زیرا این مدلول إلتزامی یک أمر إنتزاعی است، نه مدلول إلتزامی حقیقی؛ چگونه مدلول إلتزامی أماره بر نجاست این آب این است که اگر فی علم الله غسل بالماء المضاف مطهِّر نباشد، نجاست آن باقی است؟! دلالت أماره یعنی کاشفیّت داشتن و أماره بر حدوث نجاست چه کاشفیّتی نسبت به بقاء نجاست آن بعد از غسل بالماء دارد؟!

علاوه بر اینکه أماره چه مدلول مطابقی و چه مدلول إلتزامی آن، به مقداری که قابل وصول است، حجّت می باشد و بیش از این مقدار دلیلی بر حجیّت آن نمی باشد؛ بنابراین بنابر عدم مطهریّت آب مضاف، بقاء نجاست ثوب بعد از غسل آن به آب مضاف که مدلول إلتزامی این أماره است، قابل وصول به شخص نیست، پس دلیلی بر حجیّت آن نمی باشد؛ زیرا سیره عقلائیه دلیل لبّی است و روایت نیز این است که: «ما قال لک عنّی فعنّی یقول و ما أدّی إلیك عنّی فعنّی یؤدّی» که به معنای وصول است.

و در مباحث و بحوث در مورد صورت چهارم فرموده است؛

اشکال رکنیّت یقین به حدوث در این صورت مستقرّ است و تنها طریق برای حلّ اشکال جریان استصحاب إلغاء خصوصیّت از یقین به حدوث می باشد و غیر از آن طریق دیگری نمی باشد.

و به نظر ما نیز این مطلب تمام است.

و لکن ایشان در مورد صورت سوم که أماره بر حدوث به نحو شبهه موضوعیه و شکّ در بقاء به نحو شبهه حکمیه می باشد، کلام متینی بیان کرده و فرموده اند:

حال که أماره قائم بر نجاست ثوب شده و حال بعد از غسل آن به آب مضاف، شکّ در بقاء نجاست آن می شود؛ در این فرض لازم نیست که استصحاب نجاست واقعی ثوب را جاری کرد تا اشکال به عدم وجود یقین به حدوث آن شود، بلکه حکم و مجعول کلّی استصحاب می شود؛ أماره گفت: «هذا الثوب لا قی الدّم» و حکم کلّی این است که «کلّ ثوب لاقی الدّم فهو نجس» و این حکم کلّی که متیقّن الحدوث را استصحاب می کنم که «و کلّ ثوب لاقی الدّم فتنجّس نستصحب نجاسته»؛ یعنی أماره بر إنطباق این حکم کلّی استصحابی بر این ثوب می باشد.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/رکنیّه الیقین بالحدوث/ قیام الأصول مقام الیقین ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

باسمه تعالی

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/رکنیّه الیقین بالحدوث/ قیام الأصول مقام الیقین

خلاصه مباحث گذشته:

در سابق إثبات شد که واقع الحدوث رکن نمی باشد و از نظر عرفی از یقین به حدوث به أماره بر حدوث تعدّی و إلغاء خصوصیّت می شود.

ص: ۲۰۱

جریان الإستصحاب فیما ثبت الحدوث بالأصل

بحث در مواردی بود که حالت سابقه با أصل عملی ثابت شده بود؛

مثال: ثوب متنجّسی با آب مشکوک الطهاره شسته می شود و سپس این ثوب با خون تخم مرغ ملاقات می کند؛ أصاله الطهاره در آب حدوث طهارت در ثوب را ثابت می کند، و حال شکّ در بقاء طهارت بعد از ملاقات با خون می باشد؛ اگر غرض در

این فرض استصحاب طهارت واقعیه باشد، مشکل این است که یقین به حدوث طهارت نمی باشد، و اگر غرض استصحاب طهارت ظاهریه می باشد، اگر چه از جهت یقین به حدوث آن اشکالی نمی باشد و لکن اشکالات دیگری وجود دارد که مطرح خواهد شد؛

عمده بحث در مقام فرضی است که حالت سابقه واقعیه با أصل ثابت شده است و غرض استصحاب این حالت واقعیه (مانند طهارت واقعی) می باشد؛

به نظر ما أصلاً مشکلی در این استصحاب نیست؛ چرا که از نظر عرفی یقین در «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» مثال برای حجّت است و مراد این است که «لاـ تنقض الحجّه علی الحدوث بالشکّ بالبقاء» و أصل عملی واگر چه أصلی مانند أصاله الطهاره باشد، حجّت بر طهارت واقعی است؛ مثال: ثوبی است که مشخص نیست که از موی خنزیر تهیه شده است و یا از موی حیوان حلال گوشت، که «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذِر» إثبات طهارت واقعیه آن را می کند؛ بنابراین أصولی که مثبت واقع می باشند، می توان با این أصول حدوث شیء را ثابت کرد و سپس آن را استصحاب نمود.

بله، أصاله البرائه و أصاله الإحتیاط حجّت بر واقع نمی باشند، بلکه مجرّد نفی وجوب إحتیاط یا إثبات وجوب إحتیاط می کنند و به همین جهت اگر در روایتی آمده باشد: «إذا لم یجب الوضوء یجب التیمم»، أصل برائت از وجوب وضوء موضوع وجوب تیمّم را نمی تواند ثابت کند؛ زیرا أصل برائت از وجوب وضوء یعنی «لا یجب علیک الإحتیاط بإتیان الوضوء» نه اینکه وضوء شرعاً واجب نیست و آثار شرعی عدم وجوب وضوء را مترتب کن! بر خلاف استصحاب عدم وجوب وضوء که جمیع آثار شر عیه عدم وجوب وضوء را مترتّب می کند.

و این مطلب حتی بنـابر رکنیّه واقع الحـدوث نیز تمـام است: زیرا بـدون هیـچ اشـکالی أصول قـائم مقام قطع طریقی محض می باشند، بنابراین با أصل عملی واقع الحدوث إثبات و سپس إستصحاب می شود.

بله، اگر حجّت بر حدوث برای جریان استصحاب کافی نباشد، باید دو مسلک را در نظر گرفت:

برخی مانند مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد می فرمودند:

میان أصول عملیه که مفاد آن تعبّد به علم و إلغاء شکّ می باشد و غیر آن تفصیل می باشد:

در دسـته أوّل إثبات حدوث نموده و سپس استصحاب جاری می شود؛ مثلاً استصحاب طهارت در آب مشکوک النجاسه که با آن ثوب شسـته شـده است، تعبّـد به علم طهـارت واقعیه این ثوب می باشـد، بنابراین علم و یقین به حـدوث طهارت واقعی این ثوب تعبّداً می باشد، بنابراین می توان طهارت واقعی آن را استصحاب کرد.

و لکن با دسته دوم نمی توان حـدوث را إثبات و سـپس استصـحاب نمود؛ زیرا أصاله الطهاره مثلاً تعبّد به علم به طهارت نمی باشد، به همین جهت با قیام أصاله الطهاره یقین و علم به طهارت واقعی آب و این ثوب حاصل نمی شود، نه وجداناً و نه تعبّداً.

و لکن بنـابر این مسـلک که هیـچ یـک از أصول عملیه حتی استصـحاب تعبّـد به علم نمی باشـد، اگر حجّت بر حـدوث کـافی نباشد، جریان استصـحاب در تمام موارد قیام أصول عملیه بر حدوث، دچار مشـکل می شود؛ طبق این مسـلک «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض عملی یقین به شکّ به غرض منجزیّت و معذریت آن می باشد، نه تعبّد به علم به بقاء.

مرحوم صاحب کفایه در حاشیه رسائل فرموده است:

طبق مسلک دوم نیز می توان مشکل را حلّ نمود، به این طریق که:

بنابر مسلک تنزیل المؤدّی و تنزیل المستصحب منزله الواقع در مفاد دلیل استصحاب و دلیل قاعده طهارت، عرف میان تنزیل المؤدّی منزله الواقع و تنزیل العلم بالمؤدّی منزله العلم بالواقع و میان تنزیل المستصحب منزله الواقع و تنزیل العلم بالمستصحب منزله العلم بالواقع تلازم می بیند: یعنی؛ حال که شارع می فرماید: «کلّ شیء طاهر» که مفاد آن تنزیل مشکوک الطهاره بمنزله الطاهر الواقعی است، عرف می گوید: پس علم به این طهارت تنزیلیه نیز أحکام علم به طهارت واقعیه را دارد که یکی از آن آثار استصحاب بقاء آن می باشد.

مثال: اگر شارع در خطابی بفرماید: «إذا علمت بکون مایع خمراً فلا تشربه» که موضوع حرمت در این خطاب عرفاً مرکّب است؛ (إذا علمت بشیء و و کان ذلک الشیء خمراً)، و سپس در خطاب دیگری بفرماید: «الفقّاع خمر»؛ عرف با توجّه به این خطاب دوم در مورد فقّاع می گوید: جزء أوّل (العلم بالشیء) بالوجدان و جزء دوم (کون ذلک الشیء خمراً) بالتعبّد ثابت می باشد، بنابراین حرمت شرب که اثر علم به خمر است، برای علم به فقّاع نیز ثابت می شود.

و لکن این مطلب تمام نیست:

اشکال به این مطلب همان است که ایشان خود در کفایه فرموده اند: «هذا لا یخلو عن تکلّف»؛ در تنزیل های ظاهری مانند «مشکوک الطهاره طاهر» و «مستصحب الخمریه خمر» از آن جهت که ظهور آن این است که این تنزیل به غرض منجزیّت است، نه بیش از آن، پس در بیش از ترتّب أحکام خود واقع طهارت و خمر ظهور ندارد، یعنی ظاهر در جعل أحکام علم به طهارت واقعی و خمر واقعی برای علم به طهارت ظاهریه و خمر ظاهری نیست؛ زیرا این نیاز به حکومت واقعیه دارد؛

توضیح مطلب:

این تنزیل «مشکوک الطهاره طاهر» و «مستصب الخمریّه خمر» ظاهر در حکومت ظاهریه برای ترتیب أحکام طهارت واقعی و خمر واقعی به غرض تنجیز و تعذیر مادام الشکّ می باشد، نه ظاهر در حکومت واقعیه، و این در حالی است که نسبت به ترتیب أحکام علم به خمر واقعی نیاز به حکومت واقعیه می باشد، به این معنی که باید در واقع أحکام معلوم الخمریه برای مشکوک الخمریه جعل شود و إلاّ حکومت ظاهریه که موضوع آن شکّ است، نسبت به آثار علم به واقع معقول نیست؛ زیرا اگر چنین جعلی نباشد، قطع به عدم ترتّب علم به واقع در این فرض شکّ به جهت إنتفاء موضوع می باشد؛ چرا که در این فرض شکّ در خمریّت، دیگر علم به خمریّت بالوجدان وجود ندارد، بنابراین شکّی در عدم وجود علم به خمریّت نمی باشد تا در ظاهر حکم به ترتیب آثار علم به خمر واقع شود.

آقای صدر در مباحث الأصول فرموده اند:

اگر عرف طبق مسلک تنزیل المؤدّی منزله الواقع بپذیرد العلم بالطهاره منحلّ به دو جزء می شود: جزء أوّل؛ العلم بطهاره (که موضوع برای استصحاب طهارت است) و جزء دوم: کون هذه الطهاره طهاره واقعیه؛ یعنی ظهور عرفی آن «الیقین بطهاره و کون تلک الطهاره طهاره واقعیه» می باشد؛ در اینصورت مشکل جریان استصحاب حتی بنابر رکنیّت یقین به حدوث، با ضمّ وجدان به أصل حلّ می شود: زیرا علم به یک طهارت (یعنی طهارت ظاهریه) بالوجدان وجود دارد و جزء دوم نیز که «هذه الطهاره کانت طهاره واقعیه» طبق مسلک تنزیل المؤدّی تمام است: زیرا طبق این مسلک إدّعاء می شود که «کلّ شیء مشکوک الطهاره طاهر واقعاً» و إدّعاء می شود که این طهارت، طهارت واقعیه است و آثار طهارت واقعیه مترتّب می شود.

ص: ۲۰۵

و لکن تنها اشکال بر این مطلب این است که:

این إنحلال «یقین به طهارت» به الیقین بشیء و کون ذلک الشیء طهاره واقعیه عرفی نیست.

و لکن به نظر ما این مطلب از ایشان بسیار بعید بود؛

زیرا یا خطاب «مشکوک الطهاره طاهر» و «مستصحب الخمریه خمر» مانند خطاب «الفقّاع خمر» ناظر به أحکام شرعیه علم به طهارت واقعی و خمر واقعی نیز می باشد و این تنزیل نسبت به این آثار اطلاق دارد؛ در این صورت حکم به ترتیب آثار علم به واقع نیز می شود، خواه از نظر عرفی «الیقین بالطهاره» مرکّب بوده و منحلّ به دو جزء شود یا بسیط بوده و منحلّ نشود، همانگونه که در خطاب «الفقّاع خمر» بعید است که ایشان در فرض قول به عدم إنحلال قائل به لزوم ترتیب آثار علم به خمر نشوند.

و یا این خطابات چنین اطلاقی ندارند؛ در اینصورت اشکال حلّ نمی شود و اگر چه از نظر عرفی منحلّ به دو جزء شود؛

چرا که أوّلاً: مسلک تنزیل یعنی جعل حکم مماثل و اینکه شارع برای مشکوک الطهاره طهارت جعل کرده است، نه اینکه این إدّعاء (مشکوک الطهاره طاهر و کون هذه الطهاره طهاره واقعیه) را نیز نموده است!؛ در هیچ خطابی چنین إدّعائی وجود ندارد که «هذا هو الواقع».

و ثانیاً: بر فرض هم که شارع چنین إعتباری و إدّعائی نیز کرده باشد و لکن با إدّعاء مطلب عوض نمی شود: اگر این إدّعاء نسبت به ترتیب آثار علم اطلاق دارد، همانگونه که عرض کردیم، مشکلی نخواهد بود، و لکن فرض این است که اطلاقی ندارد، و اگر این إدّعاء نسبت به ترتیب آثار علم اطلاق ندارد، چرا که ظاهر آن حکومت ظاهریه به غرض تنجیز و تعذیر در مورد آثار واقعیه؛ در اینصورت آثار علم به واقع مترتّب نمی شود: چرا که این إدّعاء مذکور موجب علم به واقع نمی شود و از جهت دیگر نیز اطلاقی ندارد و ظاهر آن فقط لزوم ترتیب آثار واقع است، در اینصورت آثار علم به واقع به جهت إنتفاء موضوع آن بالوجدان مترتّب نخواهد شد؛زیرا که در مقام علم به طهارت واقعیه نمی باشد، بلکه علم به طهارت ظاهریه می باشد.

این خلاصه عرض ما در قیام أصول مقام یقین به حدوث بود.

حال بزرگان مطالبی در مقام بیان کرد اند که به آن اشاره می کنیم:

مطلب أوّل: مرحوم نائینی فرموده است:

أصلی که حدوث و حالت سابقه را ثابت می کند، یا متکفّل بقاء آن حالت نیز در فرض شکّ می باشد و یا متکفّل چنین أمری نیست:

در فرض أوّل؛ مثل ثوبی که محتمل است که از موی خنزیر تهیه شده باشد، که قاعده «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنه قذِر» بر آن تطبیق می شود، و حال شکّ در ملاقات این ثوب با خون می شود؛ در این فرض استصحاب طهارت جاری نخواهد بود: زیرا استصحاب طهارت واقعی به جهت عدم علم به حدوث طهارت واقعی جاری نمی باشد؛ چرا که قاعده طهارت موجب علم به طهارت نمی باشد، نه وجداناً و نه تعبّداً، و استصحاب طهارت ظاهری نیز با توجّه به اینکه خود قاعده طهارت متکفّل بقاء طهارت نیز می باشد و أماره بر بقاء طهارت ظاهریه می باشد، دیگر نیاز به آن نیست.

و اگر گفته شود: استصحاب طهارت بر قاعده طهارت حاکم و مقدّم می باشد؛

در پاسخ می گوییم: تقدّم استصحاب طهارت، متوقّف است که ابتدا جاری شود تا سپس حکم به تقدیم آن شود و در مقام به جهت عدم اثر، أصلاً جاری نمی شود.

در فرض دوم: مثل ثوب متنجسی که زید آن را شسته است و لکن شکّ می شود که آیا او صحیح شست یا خیر، که طهارت ثوب با أصاله الصحّه ثابت می شود، و حال شکّ در ملاقات این ثوب با خون می باشد؛ در این فرض با توجّه به اینکه أصاله الصحّه فقط متکفّل صحّت غَسل زید و حدوث طهارت به آن غسل می باشد و لکن متکفّل بقاء طهارت در فرض شکّ در ملاقات با خون بقاءً نمی باشد، استصحاب طهارت ظاهریه جاری می شود.

و لكن بر اين مطلب ايشان دو اشكال وارد مى باشد:

اشكال أوّل:

ايشان در فرض أوّل فرمودند: اگر استصحاب طهارت ظاهرى جارى شود، حاكم بر قاعده طهارت خواهد بود و لكن با فرض وجود قاعده طهارت، اين استصحاب به جهت عدم اثر جارى نخواهد بود؛ و لكن اين مطلب عجيب است: زيرا آنچه حاكم بر قاعده طهارت مى باشد، استصحاب طهارت واقعيه و استصحاب نجاست واقعيه مى باشد كه به إعتقاد مرحوم نائينى تعبّد به علم به طهارت و علم به نجاست مى كنند و لو من حيث إقتضاء العلم للجرى العملى، خواه موافق با واقع باشند و خواه مخالف، كه با اين علم تعبّدى به واقع موضوع قاعده طهارت كه شكّ مى باشد، رفع مى شود، و لكن استصحاب طهارت ظاهريه حاكم بر قاعده طهارت نيست: زيرا موضوع قاعده طهارت شكّ در طهارت واقعى است كه با جريان استصحاب مذكور اين شكّ رفع نمى شود، بلكه قاعده طهارت (يعنى موثقه عمّار به عنوان يك حديث) از آن جهت كه أماره بر طهارت ظاهريه مى باشد، بر استصحاب طهارت ظاهريه كه أصل عملى نسبت به آن است، مقدّم مى شود.

و بر فرض حكومت استصحاب طهارت بر قاعده طهارت، بايد حكم به جريان استصحاب طهارت نمود؛ زيرا چه اثرى بالاتر از اينكه اين استصحاب موضوع قاعده طهارت را از بين مى برد؟!

اشكال دوم:

در كلام ايشان ميان استصحاب حكم واقعى (مثل طهارت واقعى) و استصحاب حكم ظاهرى (مثل طهارت ظاهرى) خلط شده است؛

ظاهر از صدر كلام ايشان إجراء استصحاب طهارت واقعى است؛

«لذا لا مانع من جريانه فى كل مورد لم يكن دليل الأصل متكفلا للبقاء بل كان متمحضا فى الحدوث و لذا لو حكمنا بطهاره شى ء متنجس مغسول بالماء اما بقاعده الصحه أو بقاعده الفراغ ثم شك فى عروض النجاسه له فلا مانع من التمسك بالاستصحاب لما ذكرناه سابقا من ان اليقين فى باب الاستصحاب انما أخذ فى الموضوع من حيث انه مقتض للجرى العملى فلا مانع من قيام الأصول فضلا عن الأمارات مقامه »(۱) ؛ يعنى: در استصحاب يقين به حالت سابقه واقعيه لازم نيست، بلكه اگر حالت سابقه با أصل محرز نيز ثابت شود، مانند استصحاب و قاعده فراغ و أصاله الصحه، در اين فرض أصل قائم مقام يقين به حدوث شده و استصحاب جارى مى شود؛ تناسب اين كلام ايشان با اين است كه: مقصود ايشان استصحاب حكم واقعى است كه با أصل ثابت شده است.

۱- (۱) - أجود التقريرات/۲/۳۸۹.

و لکن در ذیل این عبارت می فرماید:

«ففی الموارد التی یکون دلیل الأصل متکفلا لحال البقاء کالحدوث لا مجال للتمسک بالاستصحاب فی الآن الثانی أصلاً».

یعنی در موردی که دلیل أصل متکفّل حال بقاء نیز می باشد، مانند «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» که هم حدوث طهارت ظاهریه و هم بقاء آن را إثبات می کند، مجالی برای استصحاب نیست؛ ظاهر این کلام ایشان این است که: غرض جریان استصحاب طهارت ظاهریه است.

اشکال سوم:

مرحوم نائینی فرمودند: در فرضی که أصل متکفّل حال بقاء نیست، جریان استصحاب اشکالی ندارد، و سپس این مثال را بیان نمودند: ثوبی متنجّس شده و سپس توسّط شخصی با آب شسته شده و سپس با خون تخم مرغ ملاقات کرده و یا شکّ در ملاقات آن با بول شده است؛ در این فرض قاعده فراغ یا أصاله الصحّه حدوث طهارت را ثابت می کند.

و لکن اشکال این است که:

در فرض شکّ در ملاقات ثوب با بول، حتی بنابر رکنیّت یقین به حدوث استصحاب موضوعی (یعنی استصحاب عدم ملاقات ثوب با بول) جاری می شود؛ زیرا بعد از غسل بالماء یقین وجدانی به عدم ملاقات ثوب با بول بود.

و در فرض ملاقات با خون تخم مرغ؛ اگر چه به جهت عدم شکّ در خارج، استصحاب موضوعی جاری نیست و لکن می توان استصحاب حکم کلّی نمود؛ فقیه این حکم کلّی را استنباط کرده است که: «کلّ جسم طاهر واقعاً یستصحب طهارته و یبقی طهارته لما بعد ملاقاته لدم البیض»؛ حال قاعده فراغ یا أصاله الصحّه حدوث طهارت در ثوب و اینکه «هذا جسم طاهر حدوثاً» را ثابت می کند، بنابراین این ثوب مصداق موضوع این حکم کلّی استصحابی خواهد بود، پس حکم به بقاء طهارت واقعیه آن می شود، و دیگر نیاز به استصحاب طهارت این ثوب نمی باشد تا اشکال شود که یقین به طهارت واقعیه آن نمی باشد؛ بنابراین حتی اگر دلیل بر حدوث طهارت، أصاله الطهاره باشد که أصل محرز نیست، استصحاب جاری می شود؛ زیرا این أصل و لو غیر محرز باشد، طهارت واقعیه و آثار شرعیه طهارت واقعیه جسم را إثبات می کند که یکی از این آثار همان حکم کلّی مذکور (بقاء الطهاره لما بعد الملاقاه لدم البیض) می باشد.

و این استصحاب مجعول کلّی حتی در صورت چهارمی که در کلام آقای صدر در جلسه گذشته بیان شد، جاری می باشد:

مثال: این ثوب از موی گراز تهیه شده است و حال شکّ در طهارت و نجاست آن می باشد، که با أصاله الطهاره، طهارت آن ثابت می شود، و سپس با ملاقات آن با خون تخم مرغ شکّ در بقاء طهارت آن می شود؛

آقای صدر در این صورت فرمودند: به جهت عدم یقین به طهارت واقعی سابق، استصحاب جاری نمی شود. و لکن ما عرض کردیم: نیازی به استصحاب طهارت این ثوب نمی باشد، بلکه یک مجعول کلّی استصحابی می باشد: «کلّ جسم طاهر یبقی طاهراً إلی بعد ملاقاته بدم البیض» و أصاله الطهاره صغری و مصداق این کبری را إثبات می کند و حکم به بقاء طهارت این ثوب می شود.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/ قیام الأصول علی الیقین بالحدوث ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الثالث/ قیام الأصول علی الیقین بالحدوث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مواردی بود که حالت سابقه با أصل عملی ثابت شده باشد، که به نظر استاد استصحاب جاری می باشد؛ زیرا در جریان استصحاب حجّت بر حدوث کافی است و نیاز به خصوص یقین به حدوث نیست و أصل عملی و اگر چه غیر محرز باشد، حجّت بر حدوث می باشد.

مرحوم نائینی میان أصل عملی که هم متکفّل حدوث و هم متکفّل بقاء می باشد و أصل عملی که فقط متکفّل حدوث است، تفصیل داده و فرمودند: در قسم أوّل به جهت عدم نیاز، استصحاب جاری نمی شود و در قسم دوم استصحاب جاری می شود.

ص: ۲۱۰

و ایشان در بیان مثال برای قسم دوم فرمودند: ثوب متنجّسی توسّط غیر یا خود شخص شسته شده است که با أصاله الصحّه در فعل غیر یا قاعده فراغ در فعل خود، حدوث طهارت این ثوب ثابت می شود، و حال شکّ در ملاقات این ثوب با خون شده است: این أصاله الصحّه و قاعده فراغ بقاء این طهارت ثوب بعد از شکّ در ملاقات آن با خون را ثابت نمی کند، که به همین جهت نیاز به استصحاب پیدا می کنیم و استصحاب طهارت ظاهریه جاری می شود.

و لکن ما عرض کردیم: در هر دو قسم هم می توان استصحاب طهارت واقعیه را جاری کرد: زیرا قاعده فراغ و أصاله الصحّه حجّت بر حدوث طهارت واقعیه در این ثوب می باشد و برای استصحاب طهارت واقعیه همین کافی است، و هم می توان استصحاب طهارت ظاهریه نمود، به اینصورت که: این ثوب عقیب غَسل محکوم به طهارت ظاهریه شد و این طهارت ظاهریه محتمل البقاء است، پس استصحاب می شود، و این استصحاب طهارت ظاهریه با قاعده طهارت که قائم بر حدوث شد و

متکفّل بقاء طهارت ظاهریه نیز است، تنافی ندارد؛ زیرا اگر چه قاعده طهارت (یعنی موثقه عمّار «کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر») أماره بر بقاء طهارت ظاهریه است و لکن به نظر ما أماره بر أصل موافق خود در نتیجه حاکم نیست و هر دو در عرض واحد جاری می شوند؛ چرا که أماره موافق موضوع أصلی عملی را از بین نمی برد، و این مانند أماره بر حلّ که با أصاله الحلّ با هم جاری می شوند.

ص: ۲۱۱

نظر آقای خوئی در جریان استصحاب در فرض قیام أصل بر حدوث؛

أمّا مرحوم آقای خوئی؛

ایشان فرمایشی مشابه کلام مرحوم نائینی را مطرح کرده و فرموده اند:

أصول دو قسم می باشند:

قسم أوّل: أصلی که هم متکفّل بیان حکم در زمان سابق و هم متکفّل بیان حکم در زمان لاحق است، مانند قاعده طهارت: شکّ در مایعی می شود که آیا بول است و یا آب و قاعده طهارت «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» جاری می شود و سپس شکّ در وقوع نجس در این مایع می شود؛ در این حال همان قاعده طهارت، طهارت این مایع در زمان لاحق را نیز إثبات می کند؛ در این قسم نه استصحاب حکم واقعی (مانند استصحاب طهارت واقعی در مثال) و نه استصحاب حکم ظاهری (مانند استصحاب طهارت ظاهری در مثال) جاری نمی شود؛ أمّا استصحاب طهارت واقعی؛ زیرا یقین به حدوث طهارت واقعی وجود ندارد؛ چرا که قاعده طهارت که قائم بر حدوث شد، موجب علم نمی باشد، نه وجداناً و نه تعبّداً، و أمّا استصحاب طهارت ظاهری؛ زیرا عموم «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» أماره بر طهارت ظاهریه در حال بقاء می باشد و با وجود آن نوبت به أصل عملی (یعنی استصحاب طهارت ظاهریه) نمی رسد.

قسم دوّم: أصلی که فقط متکفّل بیان حکم در زمان سابق است و لکن متکفّل بیان حکم در زمان لاحق نیست؛ مانند أصاله الطهاره یا استصحاب طهارت آب؛ لباس متنجّسی با آب مشکوک النجاسه شسته شد که قاعده طهارت و یا استصحاب طهارت در آن آب، حدوث طهارت این ثوب بعد الغَسل را ثابت می کند، و حال شکّ در ملاقات این ثوب با خون و یا یقین به ملاقات آن با خون تخم مرغ شده است، که در این حال آن قاعده طهارت و استصحاب طهارت در آب متکفّل بقاء طهارت این ثوب بعد از این شکّ در ملاقات نمی باشد؛ در این قسم استصحاب طهارت ثوب جاری می شود.

مناقشه در فرمایش آقای خوئی؛

به نظر ما این فرمایش قابل مناقشه می باشد:

أمّا کلام ایشان در مورد قسم أوّل؛

أمّا استصحاب طهارت واقعی در این قسم؛

طبق مبنای شما؛ در این فرض اگر چه قاعده طهارت موجب یقین به حدوث طهارت نمی باشد و لکن أصل موضوعی جاری است که آن استصحاب عدم کون هذا المایع بولاً به نحو أصل عدم أزلی است و این استصحاب موجب یقین تعبّدی به طهارت واقعی این مایع می باشد؛ (هر مایعی پاک است اگر بول باشد)؛ هذا مایع بالوجدان و لم یکن بولاً تعبّداً؛ و حال که شکّ در ملاقات شیء نجس با این مایع می شود، استصحاب طهارت واقعی بدون هیچ اشکالی جاری می شود؛ زیرا یقین تعبّدی به حدوث طهارت واقعی وجود دارد.

گفته نشود: استصحاب عدم کون هذا المایع بولاً معارض با استصحاب عدم کون هذا المایع ماءً می باشد؛ زیرا مجرّد علم اجمالی به مخالفت یکی از دو أصل با واقع موجب تعارض دو أصل نمی شود، بلکه تعارض در فرضی است که از جریان دو أصل ترخیص در مخالفت قطعی تکلیف و یا تناقض در مؤدّی لازم بیاید، و لذا حتی مرحوم نائینی نیز در فرض وضوء با آب مشکوک النجاسه می فرماید: هم استصحاب حدث و هم استصحاب عدم خبث جاری می شود، در حالی که علم اجمالی به مخالفت یکی از این دو أصل می باشد؛ بنابراین این دو أصل عدم أزلی با هم جاری می شوند و اثر أصل أوّل طهارت مایع و اثر أصل دوم عدم جواز وضوء با آن است.

بلکه طبق نظر مشهور و آقای خوئی که برخی از أصول متوافقه را حاکم بر برخی دیگر می دانند، در این قسم استصحاب طهارت واقعیه (که بعد از استصحاب عدم کون هذا المایع بولاً جاری می شود) بر قاعده طهارت بقاءً حاکم است: زیرا موضوع قاعده طهارت شکّ در طهارت و نجاست واقعیه می باشد؛ (کلّ شیء لا تعلم أنّه طاهر واقعاً أو قذر واقعاً فهو طاهر واقعاً) و استصحاب طهارت علم تعبّدی به طهارت می باشد، بنابراین تعبّداً موضوع قاعده طهارت بقاءً از بین می رود.

ص: ۲۱۳

و طبق مبنـای ما؛ أصـلًا یقین به حـدوث لازم نیست، بلکه حجّت بر حـدوث در جریان استصـحاب طهارت واقعی کافی است و قاعده طهارت حجّت بر طهارت واقعیه می باشد.

أمّا استصحاب طهارت ظاهریه؛

به نظر مـا این استصـحاب نیز اشـکالی نـدارد؛ زیرا مـا معتقـدیم که أمـاره بر حکم ظـاهری با أصل عملی اگر در نتیجه مخالف نباشـند، بـا هم جاری می شونـد و أماره موافق بر أصل عملی حاکم نیست؛ یعنی هم عموم قاعـده طهارت (که أماره بر طهارت ظـاهریه است) بقـاء طهارت این ثوب را إثبات می کنـد و هم استصـحاب طهارت ظاهریه، و از جریان این أماره و أصل لغویّتی لازم نمی آیـد: زیرا إجتمـاع حجّتین بر یـک حکم لغو نیست، پس همـانطور که إجتمـاع دو خبر ثقه بر یـک حکم لغو نیست، إجتماع خبر ثقه و أصل عملی بر یک حکم نیز لغو نیست.

اگر گفته شود: بـا وجود قاعـده طهـارت یقین به طهارت ظاهریه این مایع می باشـد، بنابراین استصـحاب طهارت ظاهریه جاری نخواهد بود؛

در پاسخ گفته می شود:

أوّلاًـ در بسـیاری از موارد یقین به طهارت ظاهریه در این مایع نمی باشـد: زیرا ما بر اساس ظهور خطاب «کلّ شـیء طاهر حتی تعلم أنّه قـذر» حکم به جریـان قاعـده طهارت در این ثوب بعـد از ملاقات آن با خون تخم مرغ نمودیم و لکن ممکن است که این ظهور خلاف واقع باشد و در واقع قاعده طهارت مختصّ به شبهات موضوعیه بوده و شامل شبهات حکمیه نباشد.

بله، طبق مسلک جعل علمیّت در حجیّت أمارات، با وجود قاعده طهارت که أماره بر طهارت ظاهری است، موضوع استصحاب طهارت ظاهری که شکّ می باشـد، از بین می برد، و لکن به نظر ما نه أماره مفیـد علم به واقع است و لو علم إعتباری، و نه در موضوع استصـحاب عـدم علم به بقاء حالت سابقه أخـذ شـده است، بلکه طبق ظاهر أدلّه استصـحاب یقین سابق و عـدم یقین به خلاف در حال بقاء موضوع استصحاب می باشد؛ یعنی اگر یقین به طهارت سابق و عدم یقین به طروّ نجاست باشد، استصحاب طهـارت جـاری است و اگر چه أماره بر نجاست قائم شـده باشـد: زیرا این أماره موجب علم به نجاست نیست تا حاکم بر دلیل استصحاب باشد.

و ثانیاً: اساساً حتی اگر بر اساس قاعده طهارت یقین به جعل طهارت ظاهریه پیدا شود و لکن استصحاب طهارت واقعیه به غرض إثبات طهارت ظاهریه اشکالی نخواهد داشت و همچنین از آن لغویّتی لازم نخواهد آمد، به خصوص که این حکم به طهارت ظاهریه توسّط استصحاب طهارت واقعیه این مایع از یک خطاب قانونی و عامّ مثل «لا تنقض الیقین بالشکّ» استفاده شده است.

این عرض ما در برخی از موارد حتی طبق نظر مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی نتیجه می دهد و آن در مواردی است که دلیل قاعده طهارت بقاءً مبتلی به تعارض شده است: مایعی مردّد میان بول و آب است که قاعده طهارت در آن جاری می شود و سپس علم اجمالی به وقوع عین نجس یا در این مایع و یا در مایع دیگر که متیقّن الطهاره در سابق بوده است، حاصل می شود؛ در این حال عموم قاعده طهارت به عنوان أماره بر طهارت ظاهریه در این مایع أوّل بقاءً با عموم استصحاب طهارت واقعی در مایع دوم (که آن نیز أماره بر طهارت ظاهری مایع دوم است) تعارض و تساقط می کنند، که حال استصحاب طهارت ظاهریه مایع أوّل بدون معارض جاری می شود؛ زیرا این استصحاب أصل عملی است که طرف معارضه با أماره نمی باشد تا آن نیز ساقط شود؛ هیچگاه أماره بر حکم ظاهری با أصل عملی مثبت این حکم ظاهری تعارض نمی کنند؛ از آن جهت که علم به نجاست یکی از این دو مایع می باشد، میان طهارت مایع أوّل و طهارت مایع دوم تضادّ وجود دارد، بنابراین مدلول إلتزامی قاعده طهارت در مایع أوّل که أماره بر طهارت ظاهریه آن است، عدم طهارت ظاهریه مایع دوم و عدم جریان قاعده طهارت در آن است، و مدلول إلتزامی استصحاب طهارت واقعی در مایع دوم، عدم طهارت ظاهریه مایع أوّل می باشد و با وجود أماره بر عدم طهارت ظاهری، استصحاب طهارت ظاهری جاری نمی شود تا با آن تعارض کند، بنابراین بعد از تساقط این دو أماره، استصحاب طهارت ظاهری بدون تعارض جاری می شود. و این مانند این است که: آبی متیقّن الطهاره می باشد و حال علم إجمالی به نجاست این آب و یا آب دیگر حاصل می شود و بر نجاست هر یک از این دو آب أماره ای قائم شده باشد، که در این فرض این دو أماره با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند و نوبت به استصحاب طهارت این آب رسیده و جاری می شود، هیچ کس توهّم تعارض این استصحاب با أماره بر نجاست آب دیگر نمی کند؛ زیرا أماره بر أصل عملی بر خلاف مقدّم است.

بنابراین در قسم أوّل هم استصحاب طهارت واقعیه و هم استصحاب طهارت ظاهریه و هم قاعده طهارت جاری می باشد، و این مطلبی است که از نظر این بزرگان مورد غفلت واقع شده است و اگر چه این مطلب مبتنی بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه است و به نظر ما چنین استصحابی جاری نیست و لکن مشهور استصحاب در شبهات حکمیه و آقای خوئی استصحاب طهارت به نحو شبهه حکمیه را جاری می دانند.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الرابع؛ الإستصحاب الکلّی ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الرابع؛ الإستصحاب الکلّی

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

مرحوم آقای خوئی فرمودند:

أصل عملی دو قسم می باشد:

قسم أوّل: أصلی که هم متکفّل حدوث و هم بقاء می باشد، مانند قاعده طهارت؛

مثال: مایعی است که مردّد میان بول و ماء می باشد، که قاعده طهارت جاری می شود و سپس شکّ در ملاقات آن با نجس می شود؛ در این مورد استصحاب طهارت واقعی به جهت عدم یقین به حدوث جاری نیست و استصحاب طهارت ظاهری نیز با فرض تکفّل همان قاعده طهارت نسبت به بقاء نیز جاری نیست.

و لکن ما در مورد این قسم عرض کردیم:

در این قسم هم می توان استصحاب طهارت واقعیه را جاری کرد؛

زیرا أوّلاً: قاعده طهارت حجّت بر طهارت واقعیه است و رکن استصحاب حجّت بر حدوث می باشد، نه یقین به حدوث.

و ثانیاً: بنابر رکنیّت یقین به حدوث نیز می توان استصحاب طهارت واقعیه جاری کرد؛ زیرا طبق مبنای آقای خوئی استصحاب عدم کون هذا المایع بولاً موجب یقین تعبّدی به حدوث طهارت در این مایع می باشد، و حال با شکّ در بقاء، این طهارت واقعیه استصحاب می باشد.

ص: ۲۱۶

و هم می توان استصحاب طهارت ظاهریه را جاری کرد؛

زیرا اینچنین نیست که در تمام موارد با جریان قاعده طهارت یقین به طهارت ظاهریه حاصل شود، بلکه موارد بسیاری است که میان حدوث طهارت ظاهریه و بقاء آن ملازمه نمی باشد و علی تقدیر الحدوث شکّ در بقاء طهارت ظاهریه می شود؛

مثال: بعد از جریان قاعده طهارت در این مایع مردّد میان بول و ماء، این مایع با خون تخم مرغ ملاقات می کند؛ در این مورد اگر چه ظهور قاعده طهارت شامل این شکّ که به نحو شبهه حکمیه است، می شود و لکن این ظهور است که موجب یقین وجدانی به واقع نیست، بنابراین بعد از ملاقات این مایع با خون تخم مرغ و تکفّل قاعده طهارت نسبت به بیان طهارت در این حال، یقین به طهارت ظاهریه این مایع پیدا نمی شود، بلکه شکّ در بقاء طهارت ظاهریه می شود، پس استصحاب طهارت ظاهریه جاری می گردد: یعنی هم قاعده طهارت ظاهریه که أماره بر طهارت ظاهریه است و هم استصحاب طهارت ظاهریه که أصل عملی است، به عنوان أماره و أصل متوافقین با هم جاری می شوند.

سپس آقای خوئی فرموده اند:

قسم دوم: أصلی که فقط متکفّل حدوث می باشد؛

مثال: آبی است که مشکوک النجاسه می باشد و با آن ثوب متنجّسی شسته می شود؛ قاعده طهارت و یا استصحاب طهارت در این آب جاری شده و طهارت ثوب مغسول به آن ثابت می شود، و سپس شکّ در ملاقات این لباس با خون می شود؛ آن قاعده طهارت در آب و یا استصحاب طهارت آن متکفّل بقاء طهارت ثوب بعد از شکّ در ملاقات آن با نجس نمی باشد؛

در این فرض اگر شکّ در بقاء به نحو شبهه حکمیه باشد، استصحاب طهارت ظاهریه جاری می شود، و اگر به نحو شبهه موضوعیه باشد، هم استصحاب طهارت ظاهریه و هم استصحاب عدم ملاقاه الثوب بالدم به عنوان أصل موضوعی جاری می شود.

و لکن عرض ما نسبت به این فرمایش این است که:

دلیل قاعده طهارت «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» مطلق بوده و مختص به ماء نمی باشد، و حدیث «کل ماء طاهر حتی تعلم أنّه قذر» نیز ضعیف است؛ بنابراین همان أماره که قاعده طهارت در آب را بیان می کند، قاعده طهارت در ثوب را نیز بیان می کند و این قاعده طهارت در ثوب نیز حدوثاً و بقاءً جاری می شود و به نظر شما أماره بر طهارت ظاهریه مقدّم بر استصحاب طهارت ظاهریه است، بنابراین طبق مبنای شما استصحاب طهارت ظاهریه در مثال مذکور جاری نمی شود.

و صحیح در مورد این قسم، هم جریان استصحاب طهارت واقعیه و هم جریان استصحاب طهارت ظاهریه می باشد؛

أمّا استصحاب طهارت واقعیه؛

طبق مبنای صحیح که عدم رکنیّت یقین به حدوث می باشد؛ قاعده طهارت و استصحاب طهارت در آب مغتسل به حجّت بر حدوث طهارت واقعیه ثوب می باشد و به نظر ما حجّت بر حدوث کافی در استصحاب طهارت واقعیه می باشد.

و أمّا طبق مبنای رکنیّت یقین به حدوث که نظر آقای خوئی است؛ اگر طهارت آب مغتسل به با استصحاب ثابت شده باشد، در اینصورت یقین تعبّدی به طهارت واقعیه آب و بالتبع به طهارت واقعیه ثوب مغسول به آن حاصل می شود، بنابراین استصحاب طهارت واقعیه جاری خواهد بود، و لکن اگر طهارت آب با قاعده طهارت ثابت شده باشد، این موجب یقین تعبّدی به طهارت ثوب نخواهد بود، بنابراین استصحاب طهارت واقعیه ثوب به جهت عدم یقین به حدوث جاری نمی شود.

و أمّا استصحاب طهارت ظاهریه؛

به نظر ما جریان استصحاب طهارت ظاهریه در کنار قاعده طهارت اشکالی ندارد؛ زیرا أماره و أصل متوافقین با هم جاری می شوند، و لکن این در فرضی است که إحتمال عدم تلازم میان حدوث طهارت ظاهریه و بقاء آن باشد، به اینصورت که شکّ در بقاء طهارت ظاهریه علی تقدیر الحدوث شود، مانند شکّ در بقاء طهارت ظاهریه به نحو شبهه حکمیه.

نکته:

آقای صدر در مباحث الأصول مطالبی فرموده که باید بررسی نمود؛

ایشان فرموده اند:

در مواردی که حالت سابقه با أصل ثابت شده است، در غالب موارد استصحاب حکم ظاهری که حدوث آن با أصل ثابت شده است، مشکل نخواهد بود و موارد نادری است که این استصحاب دچار اشکال می شود؛

أمّا موارد نادری که استصحاب حکم ظاهری مشکل است؛

مثال: آبی است که در ساعت ۷ یقیناً کرّ بوده است و ساعت ۸ شکّ در بقاء کریّت آن می شود، که استصحاب کریّت آن جاری می شود؛ زیرا این آب از نظر عرفی همان آب ساعت ۷ می باشد و اگر چه اختلاف یسیری در مقدار میان آب در این دو ساعت می باشد. و حال ساعت ۹ معلوم و یا محتمل می باشد که از نظر عرفی دیگر این آب همان آب ساعت ۷ نباشد؛ زیرا به مقدار زیادی از آب ساعت ۷ کاسته شده است و اختلاف فاحش میان مقدار آب در این ساعت با آب در ساعت ۹ می باشد، به گونه ای که عرف دیگر نمی گوید: (بالوجدان هذا الماء کان کرّاً)؛ بنابراین در این ساعت ۹ نمی توان کریّت واقعیه ای را که در ساعت ۷ ثابت بود، استصحاب نمود؛ زیرا شرط جریان استصحاب بقاء موضوع از نظر عرفی می باشد، کما اینکه اگر آب حوضی به مقدار کرّ باشد و سپس این آب را با یک حائل به دو بخش تقسیم شود و شکّ در کریّت هر یک از این بخش به طور مستقلّ شود؛ در این فرض دیگر از نظر عرفی گفته نمی شود: (هذا کان کرّاً بالوجدان)!

و أمّا کریّت ظاهریه ثابت در ساعت ۸؛ استصحاب آن نیز جاری نیست؛ زیرا کریّت ظاهریه همان استصحاب کریّت واقعیه است که شرط آن بقاء موضوع می باشد و حال یقین به إرتفاع موضوع می باشد، پس یقین به إرتفاع کریّت ظاهریه سابق در ساعت ۹ می باشد، بنابراین دیگر استصحاب کریّت ظاهریه معقول نیست.

و لکن به نظر ما این مطالب ناتمام است؛

چرا که أوّلاً: کریّت واقعیه آب در ساعت ۸ با استصحاب ثابت شد، بنابراین بر کریّت واقعیه آب در ساعت ۸ حجّت قائم شده است، و از نظر عرفی میان آب ساعت ۸ و آب ساعت ۹ به جهت اختلاف یسیر، این همانی می باشد، بنابراین استصحاب کریّت واقعیه طبق تمام مبانی جاری می شود؛ بنابر مسلک آقای خوئی که رکنیّت یقین می باشد، در این فرض یقین تعبّدی به کریّت واقعیه می باشد، و بنابر مسلک واقع الحدوث نیز با کشف کریّت واقعیه در ساعت ۸ توسّط استصحاب، استصحاب کریّت واقعیه (به عنوان أصل طولی) جاری می شود و اگر چه استصحاب طهارت واقعیه ثابت در ساعت ۷ جاری نمی شود، و بنابر مسلک صحیح که حجّت بر حدوث کافی است، با قیام استصحاب بر کریّت واقعیه در ساعت ۸، استصحاب طهارت واقعیه جاری می شود.

البته محتمل است که مقصود آقای صدر این باشد که: تنها طریق رفع مشکل استصحاب در این مثل این مورد، إلغاء یقین وجدانی به حدوث از رکنیّت می باشد؛ که این مطلب صحیح و تمامی است.

ثانیاً: از روایات استفاده می شود که دو چیز موضوع إعتصام می باشد: الماء الکرّ و الماء المتّصل بالکرّ؛

روایه داود بن سرحان؛ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِی مَاءِ الْحَمَّامِ قَالَ هُوَ بِمَنْزِلَهِ الْمَاءِ الْجَارِی .

حوض هـای کوچکی در حمّـِام بوده است که آب توسّط یک شـیر آب از خزانه حمّام که در بلنـدی قرار داشت و آب در آن جمع و گرم می شد، به تدریج به داخل این حوضـچه ها وارد می شد و سـپس بعد از استفاده، این آب از این حوضچه ها وارد بالوعه حمّام می شد؛ حال مراد از «ماء الحمّام» در این روایت همان آب داخل این حوضـچه های است که امام علیه السلام می فرماید: (این آب مطهّر است)؛ چرا که متصلّ به آب کرّ (که آب خزانه باشد) است؛

حـال بـا توجّه به این نکته در غـالب این موارد، می توان استصـحاب بقـاء إتّصـال آب را جاری کرد و گفت: این آب در سابق متصل به کرّ بود، حال استصحاب بقاء إتصال این آب به ماء کرّ جاری شده و إعتصام آن إثبات می شود.

أمّا غالب مواردی که استصحاب حکم ظاهری در آن محذوری ندارد؛

ایشان فرموده اند:

در مقام دو فرض وجود دارد:

فرض أوّل: شکّ در بقاء به نحو شبهه موضوعیه می باشد؛

مثال: ثوب متنجّس با آب مشکوک النجاسه شسته می شود، که با قاعده طهارت در آب طهارت ثوب جاری می شود، و سپس شکّ در ملاقات این ثوب با بول می شود؛

در این فرض هم استصـحاب عـدم ملاقـاته بـالبول به عنوان أصـل موضوعی و هم استصـحاب طهـارت ظـاهریه به عنوان أصـل حکمی جاری می شود؛ چرا که قاعـده طهارت جاری در آب، هم طهارت آب و هم اثر شـرعی آن را که طهارت ثوب باشـد، إثبـات می کنـد، یعنی قاعـده طهارت در آب طهارت ظاهریه ثوب را به همان وزان طهارت واقعیه ثوبی که با آب طاهر واقعی شسـته شـده است، ثـابت می کنـد؛ حکم واقعی این است که «الثوب المغسول بالماء الطاهر واقعاً طاهر ما لم یلاق البول» و حال قاعـده طهارت حکم می کنـد که: «هـذا الثوب طاهراً ظاهراً ما لم یلاقی البول»، یعنی همانگونه که طهارت واقعیه ثوب مغیّی به ملاقات به بول می باشـد، طهارت ظاهریه ای که با قاعـده طهارت ثابت می شود، نیز مغیّی به ملاقات به بول می باشد، بنابراین با شکّ در ملاقات با بول، شکّ در غایت این طهارت ظاهریه می شود، پس استصحاب بقاء این حکم ظاهری جاری می شود.

ص: ۲۲۱

فرض دوم: شکّ در بقاء به نحو شبهه حکمیه می باشد؛

مثال: ثوب متنجّسی با آب مشکوک النجاسه شسته می شود، که با قاعده طهارت، طهارت این ثوب ثابت می شود، و سپس این ثوب با خون تخم مرغ ملاقات می کند که شکّ در نجاست این خون به نحو شبهه حکمیه می باشد؛

در این فرض دو حالت می باشد:

حالت أوّل: شکّ در حدوث طهارت به نحو شبهه موضوعیه می باشد؛

در آن مثال مذکور شکّ در نجاست آب، به جهت شکّ در تغیّر آن می باشد؛

در این حال دو طریق وجود دارد:

طریق أوّل: استصحاب طهارت ظاهریه جاری می شود:

طهارت ظاهریه بر وزان طهارت واقعیه می باشد، و همانگونه که اگر خون تخم مرغ نجس باشد، طهارت واقعیه مغیّی به آن است، همچنین اگر خون تخم مرغ نجس باشد، طهارت ظاهریه نیز مغیّی به آن است، بنابراین بعد از ملاقات ثوب با خون تخم مرغ و شکّ در نجاست آن، شکّ در تحقّق غایت طهارت ظاهریه می شود، پس استصحاب طهارت ظاهریه جاری می شود.

طریق دوم: استصحاب در مجعول کلّی جاری می شود:

فقیه یک قضیه کلّیه را استنباط کرده است که: «کل ثوب غسل بماء طاهر یبقی طهارته بعد أن یلاقی بدم البیض (للشکّ فی بقاء طهارته)» و حال این کبری به این صغری ضمیمه می شود که: «هذا الثوب المغتسل بهذا الماء طاهر» و طهارت این ثوب به عنوان مصداق این کبری کلّی در این فرض شکّ در بقاء ثابت می شود. و در این طریق دیگر استصحاب طهارت این ثوب خاصّ نمی شود تا اشکال به عدم یقین به حدوث آن شود.

حالت دوم؛ شکّ در حدوث نیز به نحو شبهه حکمیه می باشد:

در آن مثال مذکور شکّ در طهارت آب به جهت شکّ در نجاست آب متغیّر به مجاورت نجس به نحو شبهه حکمیه می باشد:

در این فرض فقط استصحاب طهارت ظاهریه جاری می شود؛ زیرا شکّ در بقاء این طهارت ظاهریه به جهت شکّ در مغیّی بودن آن به ملاقات با خون تخم مرغ می باشد.

و لکن به نظر ما این مطالب صحیح نیست؛

أوّلاً: عرض ما در مورد این حالت دوم این است که: همان طریق دوم که در حالت أوّل ذکر شد، در این حالت دوم نیز تطبیق می شود؛ یک مجعول کلّی می باشد که: «کلّ ثوب غُسل بماء طاهر فهو طاهر حدوثاً فإن نشکّ فی نجاسته بعد ملاقاته بدم البیض یستصحب طهارته» و حال قاعده طهارت در این آب، طهارت این ثوب را ثابت کرده است، بنابراین این ثوب صغری این کبری مذکور خواهد بود و بقاء طهارت آن ثابت می شود، و تفاوتی میان اینکه شکّ در حدوث به نحو شبهه موضوعیه باشد و یا به نحو شبهه حکمیه نیست.

و ثانیاً: أصل این فرمایشات ناتمام است؛

قاعده طهارت در آب اثر شرعی مماثل در خود آب دارد که: فالماء طاهر، و لکن إثبات اثر شرعی مماثل در ثوب نمی کند، بلکه قاعده طهارت در آب نسبت به آثار شرعیه طهارت در ثوب معذّر و منجّز می باشد و این مطلب را إثبات می کند که: «أنت معذور بالنسبه إلی نجاسه الثوب»، و بر بیش از این دلیلی وجود ندارد، و این همان مطلبی است که آقای صدر خود در مورد أماره به صراحت فرموده است که: اثر أماره بر طهارت آب، طهارت شرعیه ثوب مغتسل به آن نیست، بلکه نتیجه این أماره منجزیّت و معذریّت نسبت به أحکام ثوب می باشد.

ص: ۲۲۳

این تمام کلام در تنبیه ثالث بود.

التنبیه الرابع؛ الإستصحاب الکلّی

استصحاب کلّی در مقابل استصحاب فرد است که به چهار قسم تقسیم شده است:

قسم أوّل: کلّی در ضمن فرد معیّن موجود شده است و حال شکّ در بقاء این کلّی در ضمن آن فرد معیّن می باشد، و یا کلّی در ضمن یکی از دو فرد محقّق شده است و لکن در ضمن هر یک از آن دو موجود شده باشد، شکّ در بقاء آن می باشد؛ یعنی محتمل البقاء است علی أیّ تقدیر.

مثال فرض أوّل: کلّی انسان در ضمن زید محقّق شده است و حال شکّ در بقاء این کلّیِ در ضمن زید می باشد.

مثال فرض دوم: کلّی انسان در ضمن یا زید و یا عمرو محقّق شده است و حال شکّ در بقاء این کلّی می باشد، خواه در ضمن زید موجود شده باشد و خواه در ضمن عمرو.

قسم دوم: کلّی در ضمن یکی از دو فرد موجود شده است و لکن اگر در ضمن فرد أوّل موجود شده باشد، به طور قطع منعدم شده است؛

مثال: مولی فرموده است: «إذا کان حیوان یوم الجمعه فی الدار فتصدّق»، و قطع می باشد که روز پنجشنبه یا پشه در خانه بوده است و یا فیل، و اگر پشه بوده باشد، به طور قطع الآن در روز جمعه در خانه نیست و لکن اگر فیل بوده باشد، الآن به طور قطع در خانه باقی است.

مثال فقهی؛ بلل مشتبه میان بول و منی خارج شده است و حال وضوء گرفته می شود: اگر بلل مشتبه بول بوده باشد، الآن یقین به إرتفاع حدث می باشد و لکن اگر منی بوده باشد، الآن حدث باقی است.

بسیاری از بزرگان مانند مرحوم امام و آقای صدر فرموده اند:

استصحاب کلّی قسم ثانی در فرضی جاری است که اثر شرعی بر روی صرف الوجود حیوان فی الدار مترتّب شده باشد، به طوری که اگر دو حیوان هم در خانه باشد، وجوب تصدّق متعدّد نشود.

و لکن این قسم ثانی در دو فرض دیگر جاری نمی شود؛

فرض أوّل: حکم و اثر شرعی مترتّب بر عنوان کلّی است و لکن به نحو إنحلال، نه به نحو صرف الوجود؛

مثال: مولی گفته است: «کلّ ما کان حیوان یوم الجمعه فی الدار فتصدّق»؛ در این خطاب هر حیوانی موضوع برای وجوب صدقه می باشد و با تعدّد حیوان وجوب صدقه نیز متعدّد می شود.

مرحوم آقای صدر می فرماید: استصحاب در این فرض جاری نیست:

زیرا وجوب صدقه از جهت فرد قصیر (پشه) قطع به إرتفاع آن در روز جمعه بالوجدان می باشد و وجوب صدقه از جهت فرد طویل نیز با استصحاب نفی می شود.

فرض دوم: حکم و اثر شرعی مترتّب بر فرد می باشد؛

مثال: مولی گفته است: «إذا کان بقّ فی الدار فتصدق» و «إذا کان فیل فی الدار فتصدّق»؛

در این فرض غالب بزرگان فرموده اند:

استصحاب وجود الحیوان یا استصحاب وجود أحدهما فی الدار جاری نمی شود: زیرا هیچ یک از این دو عنوان موضوع اثر شرعی نیست و مانند إثبات وجوب قضاء با استصحاب عدم الإتیان می باشد، در حالی که فوت موضوع وجوب قضاء است، نه عدم الإتیان. و موضوع اثر شرعی عنوان بقّ و عنوان فیل است و لکن أرکان استصحاب در این دو تمام نیست؛ زیرا هر دو مشکوک الحدوث می باشند. در این فرض استصحاب عنوان أحدهما به نام «استصحاب فرد مردّد» مشهور شده است.

و لکن مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد قائل به جریان استصحاب فرد مردّد می باشند.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الرابع؛ الإستصحاب الکلّی/ أقسام الإستصحاب الکلّی ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الرابع؛ الإستصحاب الکلّی/ أقسام الإستصحاب الکلّی

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: استصحاب کلّی در مقابل استصحاب فرد است و حال بحث در أقسام آن و إعتبار هر یک از این أقسام واقع می شود.

أقسام استصحاب کلّی؛

قسم أوّل:

کلّی در ضمن یک فرد معیّن معلوم الحدوث و در ضمن آن فرد مشکوک البقاء می باشد و یا کلّی در ضمن یکی از دو فرد معلوم الحدوث و در ضمن هر یک از آن دو فرد علی تقدیر الحدوث مشکوک البقاء می باشد؛

مثال: زید یا عمرو دیروز در منزل بوده اند و انسان در ضمن یکی از آن دو در منزل موجود شده بود و حال امروز وجود انسان در منزل محتمل البقاء است، چه زید در منزل بوده باشد و چه عمرو.

قسم دوم:

کلّی در ضمن یکی از دو فرد معلوم الحدوث و لکن بنابر حدوث آن در ضمن فرد أوّل مقطوع الإرتفاع و بنابر حدوث آن در ضمن فرد دوم مشکوک البقاء می باشد؛

مثال: انسان دیروز در منزل یا در ضمن زید و یا عمرو موجود شده است و حال اگر در ضمن زید بوده باشد، امروز مقطوع الإرتفاع است و لکن اگر در ضمن عمرو بوده باشد، مقطوع و یا مشکوک البقاء است.

نکته:

برخی از بزرگان مانند صاحب منتقی الأصول استصحاب کلّی قسم ثانی را قبول ندارند و بسیاری از بزرگانی نیز که این استصحاب را پذیرفته اند، جریان آن را مشروط به این کرده اند که: اثر شرعی بر صرف الوجود کلّی مترتب شده باشد، نه بر افراد کلّی به نحو إنحلال، و به همین جهت مرحوم امام مثال زده و فرموده است:

پوست گوسفندی است که مردّد است که متعلّق به این گوسفندی باشد که مقطوع التذکیه است و یا به گوسفند دیگر که مقطوع المیته می باشد؛ در این فرض استصحاب عدم تذکیه در گوسفندی که صاحب این پوست است، استصحاب فرد مردّد می باشد که معتبر نیست؛ زیرا نجاست و طهارت اثر شرعی است که بر روی افراد کلّی مترتّب شده است، که اگر گوسفند تذکیه شده باشد، جلد آن طاهر است و اگر گوسفند تذکیه نشده باشد، جلد آن نجس است؛ (جلد المیته یا جلد ما لیس بمذکّی نجس)، نه بر صرف الوجود کلّی، و عنوان «صاحب هذا الجلد» موضوع اثر شرعی نیست تا استصحاب نسبت به آن جاری شود، و أمّا یکی از این دو گوسفند مقطوع التذکیه و دیگر مقطوع المیته است و شکّ در تذکیه و عدم تذکیه آن دو نمی باشد تا استصحاب عدم تذکیه آن جاری شود؛ بنابراین أرکان استصحاب در این عناوین تفصیلیه تمام نیست و استصحاب در عنوان «صاحب هذا الجلد» نیز استصحاب فرد مردّد بوده و جاری نیست، بنابراین نوبت به قاعده طهارت در این پوست می رسد.

و لکن برخی مانند مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد می فرمایند:

این مورد استصحاب فرد مردّد نیست، بلکه یکی از أقسام استصحاب کلّی قسم ثانی است:

زیرا یک عنوان کلّی و جامع و عنوان إجمالی به نام «صاحب هذا الجلد» لحاظ می شود که مردّد میان گوسفند مقطوع التذکیه و گوسفند مقطوع المیته است، که أرکان استصحاب در آن تمام است: صاحب هذا الجلد در یک زمانی به طور قطع تذکیه نشده بود و حال شکّ در تذکیه آن می باشد، استصحاب عدم تذکیه آن جاری می شود الآن هم تذکیه نشده است، و این عنوان إجمالی اگر چه خود موضوع اثر شرعی نیست و لکن مشیر به واقعی است که آن موضوع اثر شرعی است.

ص: ۲۲۷

قسم سوم:

کلّی در ضمن یک فرد معیّن معلوم الحدوث است که آن فرد حال مقطوع الإرتفاع می باشد و لکن بقاء کلّی در ضمن فرد دیگر محتمل است؛

مثال: انسان دیروز در ضمن زید در خانه موجود بود و لکن امروز به طور قطع انسان در ضمن زید در منزل موجود نیست؛ چرا که زید از خانه خارج شده است، و لکن محتمل است که انسان در ضمن عمرو هنوز در خانه موجود باشد، پس استصحاب کلّی انسان جاری می شود.

مرحوم شیخ برای این قسم سه فرض ذکر می کند؛

فرض أوّل: محتمل باشد که این فرد دوم مقارن با فرد مقطوع الإرتفاع موجود بوده باشد: مثال: هم زمان با وجود زید در خانه، عمرو نیز در خانه موجود بوده است؛

ایشان می فرماید: در این فرض استصحاب کلّی جاری است.

فرض دوم: محتمل باشد که فرد دوم مقارن با زوال فرد أوّل موجود شده باشد:

مثال: در زمانی که زید در خانه بود، عمرو به طور قطع در خانه نبوده است و لکن محتمل است که مقارن با خروج زید از خانه، عمرو داخل در خانه شده باشد.

فرض سوم: وجود شدید یک شیء در سابق معلوم الحدوث بود و حال یقین به إرتفاع این وجود شدید می باشد و لکن محتمل است که أصل وجود آن شیء (در مرتبه ضعیف) باقی باشد؛

مثال: در سابق این جسم سیاهی شدید داشت که حال این سیاهی شدید از بین رفته است و لکن محتمل است که أصل سیاهی آن باقی باشد، حال استصحاب بقاء أصل سیاهی جاری می شود.

به نظر ما ذکر این فرض به عنوان یکی از فروض قسم سوم از استصحاب کلّی صحیح نیست:

زیرا این فرض از موارد استصحاب فرد است، نه استصحاب کلّی؛ شدّت و ضعف سیاهی جسم از حالات جسم و حالات فرد است، مانند این مثال که: زید در سابق چاق بود و حال می دانیم دیگر چاق نیست و لکن شکّ داریم که آیا با زوال چاقی، او نیز خود از بین رفته است یا خیر، که استصحاب بقاء زید جاری می شود؛ این استصحاب کلّی نیست، بلکه استصحاب فردی است که حالتی از او از بین رفته است و لکن خود او محتمل البقاء است.

و مثال فقهی از این قبیل این است که: حدث أمر واحدی است و أکبر و أصغر بودن شدّت و ضعف این حدث است، حال یقین به حدوث این حدث می باشد و لکن مردّد میان مرتبه شدیده و مرتبه ضعیفه است، و حال بعد از غُسل به طور قطع این مرتبه شدیده از حدث، اگر هم موجود بوده است، زائل شده است و لکن اگر حدث در حدّ خفیف در ضمن حدث أصغر بوده باشد، هنوز از بین نرفته است.

و یا مانند طلب که دارای دو مرتبه است؛ مرتبه شدیده که وجوب باشد و مرتبه ضعیفه که استحباب باشد، و حال این حکم در سابق که در حدّ مرتبه وجوب بود، به طور قطع الآن در این مرتبه باقی نیست و لکن محتمل است که حال در مرتبه استحبابی باقی باشد، حال استصحاب بقاء این طلب می شود.

و به نظر ما اگر اختلاف میان وجوب و استحباب به شدّت و ضعف باشد، استصحاب طلب استصحاب فرد است؛ بنابراین استصحاب کلّی قسم ثالث دارای دو فرض می باشد، نه سه فرض، و فرض سوم داخل در استصحاب فرد است.

قسم چهارم:

کلّی در ضمن فرد معیّن معلوم الحدوث است که آن فرد در حال حاضر مقطوع الإرتفاع است و لکن همزمان علم به وجود کلّی در ضمن یک فرد دارای عنوان و علامت خاصّ می باشد، که محتمل است این فرد علامت دار همان فرد مقطوع الإرتفاع باشد و محتمل است فردی غیر از آن فرد باشد؛

مثال: دیروز انسان در ضمن زید در خانه موجود شد و امروز به طور قطع انسان در ضمن زید در خانه موجود نیست و لکن علم دیگری نیز می باشد و آن علم به وجود انسان دیروز در خانه در ضمن یک شاعر است و لکن معلوم نیست که آن شاعر آیا همان زید بود که حال دیگر باقی نیست و یا شخص دیگری بود که حال معلوم یا محتمل البقاء است؟

مثال فقهی: شخصی جنب شده و غسل نموده و سپس می خوابد و حال بعد از خواب در لباس خود منی مشاهده می کند و لکن معلوم نیست که این منی مربوط به همان جنابت دیشب است که از آن غسل کرد و حال دیگر باقی نیست، و یا مربوط به إحتلامی بعد از غسل دیشب است، که پس الآن باقی خواهد بود؛ در این فرض دو علم می باشد؛ أوّل: علم تفصیلی به وجود کلّی جنابت در ضمن جنابت دیشب (فرد معیّن) و إرتفاع این کلّی در ضمن آن، و دوم: علم به حصول جنابت هنگام خروج این منی که اثر آن بر لباس می باشد، و لکن مشکوک است که آیا این جنابتِ (علامت دار و صاحب عنوان) حاصل در هنگام خروج این منی، مربوط به همان جنابت دیشب است و یا جنابتی جدید است؟

ص: ۲۳۰

پس این مورد از موارد کلّی قسم دوم نیست؛ زیرا در قسم دوم، هیچ یک از دو فرد معلوم الحدوث بالتفصیل نمی باشد.

و همچنین این مورد از موارد کلّی قسم سوم نیست؛ زیرا در قسم سوم فقط یک علم می باشد و آن علم به إرتفاع فردی است که یقین به حدوث آن و حدوث کلّی در ضمن آن می باشد و لکن در مورد حدوث فرد دوم و حدوث کلّی در ضمن آن شکّ بدوی می باشد.

مرحوم صاحب عروه فرموده است:

استصحاب بقاء جنابت جاری نیست: زیرا یک فرد از جنابت که مقطوع الإرتفاع است و فرد دیگر نیز مشکوک الحدوث است، پس در هیچ یک از این دو فرد أرکان استصحاب تمام نیست.

و لکن مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

استصحاب بقاء جنابت به عنوان استصحاب کلّی قسم رابع جاری می باشد و لکن معارض با استصحاب بقاء طهارت پس از غسل دیشب می باشد، یعنی؛ از جهتی بعد از غسل دیشب، قطع به حصول طهارت می باشد و حال شکّ در بقاء آن می باشد، پس استصحاب طهارت جاری می شود، و لکن از جهتی دیگر قطع به حصول جنابت در هنگام خروج این منی می باشد و حال شکّ در بقاء آن می باشد؛ زیرا این جنابت علامت و عنوان دار معلوم الإنطباق بر جنابت دیشب نیست، پس استصحاب این جنابت جاری می شود، بنابراین این دو استصحاب تعارض و تساقط می کنند، و نتیجه این خواهد بود که: در مورد تحصیل شرائط نماز قاعده اشتغال جاری می شود؛ زیرا در این مورد شکّ در امتثال می باشد، بنابراین هم باید وضوء و هم باید غسل انجام شود، و در مورد محرّمات جنب أصل برائت جاری می شود؛ زیرا در این مورد شکّ در تکلیف می باشد.

ص: ۲۳۱

اشکال بر إعتبار استصحاب کلّی قسم رابع؛

اگر این قسم از استصحاب کلّی جاری است، پس چرا امام علیه السلام در صحیحه زراره چنین استصحابی را جاری نکرد؛

در این صحیحه امام علیه السلام در فرض شکّ در بقاء طهارت به جهت إحتمال طروّ نام، استصحاب طهارت جاری نمود، در حالی که بنابر إعتبار قسم رابع از استصحاب کلّی، در این مورد می توان استصحاب دیگری جاری نمود و آن استصحاب حدث ناشی از آخرین نوم می باشد؛ این شخص قطع به حدوث آخرین حدث می باشد که این عنوان معلوم نیست که منطبق بر حدث قبل از وضوء باشد، بلکه محتمل است بر حدثی بعد از وضوء منطبق باشد (یعنی اگر شخص بعد از وضوء به خواب رفته باشد، این عنوان بر حدث حاصل از این نوم منطبق خواهد بود)، بنابراین این حدثِ ناشی از آخرین نوم محتمل البقاء است، پس استصحاب بقاء این حدث جاری شده و با استصحاب بقاء طهارت تعارض می کند.

نه اینکه نوم بعد از وضوء مطرح شود و گفته شود: من می دانم دیشب خواب رفتم و سپس وضوء گرفتم و در طروّ نوم جدید بعد از آن شکّ دارم تا استصحاب عدم نوم جاری شود.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب / التنبیه الرابع الإستصحاب الکلّی/ الإشکال فی الإستصحاب الکلّی ۹۵/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب / التنبیه الرابع: الإستصحاب الکلّی/ الإشکال فی الإستصحاب الکلّی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب کلّی واقع شد، که چهار قسم استصحاب کلّی بیان شد و حال نوبت به اشکال در استصحاب کلّی رسیده است.

الإشکال فی الإستصحاب الکلّی

ص: ۲۳۲

در مورد استصحاب کلّی دو اشکال مطرح شده است، که اشکال أوّل در مورد استصحاب کلّی در أحکام و اشکال دوم در مورد استصحاب کلّی در موضوعات می باشد؛

اشکال أوّل:

این اشکال مبتنی بر قول به جعل حکم مماثل در استصحاب می باشد، همانگونه که مشهور و صاحب کفایه به آن قائل بوده و به مرحوم شیخ نسبت داده شده است، و آن اشکال عبارت از این است که؛

در فرضی که متیقّن سابق جامع طلب بوده و مردّد بین وجوب و استحباب می باشد، با استصحاب این جامع و کلّی طلب چه حکم مماثلی جعل می شود؟؛

اگر شارع جامع طلب را بدون جعل وجوب و یا استحباب جعل می کند، این محال خواهد بود؛ زیرا جعل و إیجاد جنس بدون جعل و إیجاد فصل آن ممکن نیست، نه در تکوین و نه در تشریع و همواره جنس در در ضمن یکی از فصول خود موجود می شود، مانند حیوان که یا در حیوان ناطق إیجاد می شود و یا در ضمن حیوان ناهق، و حال در مقام نیز جعل جامع طلب بدون جعل آن در ضمن وجوب یا استحباب غیر معقول است.

و اگر شارع با استصحاب جامع طلب، طلب را در ضمن وجوب و یا استحباب جعل می کند، این زائد بر مقدار استصحاب می باشد؛ چرا که نسبت به خصوصیّت وجوب یا استحباب یقین سابق نمی باشد.

بله، طبق مسلک تعبّد به یقین به بقاء یا مسلک جعل منجزیّت و معذریّت برای یقین سابق و یا مسلک إبراز إهتمام به حکم واقعی مشکوک، این اشکال لازم نخواهد آمد؛ زیرا طبق هیچ یک از این مسالک جعل حکم ظاهری به عنوان جعل حکم مماثل صورت نمی گیرد، بلکه برای مثال طبق مسلک جعل علم، در فرض یقین به جامع طلب در سابق، به مقدار این متیقّن، مکلّف متعبّد به علم به بقاء همین جامع می شود.

ص: ۲۳۳

کما اینکه این اشکال حتی بنابر مسلک جعل حکم مماثل در استصحاب موضوعی لازم نمی آید؛ زیرا در استصحاب موضوعی تعبّد به بقاء موضوع و إعتبار بقاء موضوع نمی شود، بلکه تعبّد به حکم کلّی آن موضوع به عنوان حکم مماثل می شود؛

مثال: در استصحاب بقاء إنسان فی الدار که مردّد میان زید و عمرو است، تعبّد به وجوب تصدّق شده و وجوب تصدّق به عنوان حکم مماثل جعل می شود، نه اینکه تعبّد به بقاء کلّی إنسان شرعاً شود!

جواب از اشکال؛

از این اشکال جواب هایی داده شده است؛

پاسخ أوّل:

محقق اصفهانی فرموده است:

تفاوت وجوب و استحباب مربوط به عالم مبدأ حکم می باشد و هیچ ارتباطی به عالم جعل و مجعول و خصوصیّات حکم مجعول ندارد؛ یعنی در مرتبه جعل و مجعول هیچ تفاوتی میان وجوب و استحباب نمی باشد، بلکه در هر دو طلب و بعث نحو الفعل جعل می شود، و تفاوت آن دو در ملاک و إراده می باشد که مبدأ وجوب مصلحت ملزمه و إراده شدیده و در استحباب مصلحت غیر ملزمه و إراده غیر شدیده است، و طبق مسلک جعل حکم مماثل، در استصحاب طبق جعل و مجعول واقعی شارع جعل حکم مماثل می شود، نه طبق عالم ملاک و إراده مولی؛ یعنی در استصحاب از آن جهت که حکم ظاهری است، حکمی که ناشی از مصلحت در خود این حکم است، جعل می شود و به طور قطع حکم ظاهری مماثل با حکم واقعی به لحاظ عالم ملاک و عالم إراده نمی باشد و فقط به لحاظ عالم جعل و مجعول مماثل می باشد، بنابراین در استصحاب جامع، بعث نحو الفعل (که حقیقت وجوب و استحباب به لحاظ عالم جعل و مجعول است) به عنوان حکم مماثل جعل ظاهری می شود و بعث خود نوع است، نه جنس که نیاز به فصل داشته باشد.

ص: ۲۳۴

و لکن این مطلب از ایشان عجیب است؛

أوّلاً: این جواب أخصّ از مدّعی است؛

زیرا اینچنین نیست که در همواره موارد استصحابِ جامع حکم، جامع میان وجوب و استحباب و یا جامع میان حرمت و کراهت مطرح باشد، بلکه مواردی غیر از آن نیز می باشد؛

مثال: علم اجمالی است که یا نماز جمعه و یا نماز ظهر در سابق واجب تعیینی بوده است و حال محتمل است که هیچ یک واجب تعیینی و یا أصلاً واجب نباشد، که استصحاب بقاء کلّی وجوب أحدهما جاری می شود؛ حال در این فرض شارع چه حکمی را به عنوان حکم مماثل جعل می کند؟؛ یا کلّی وجوب بدون متعلّق را جعل می کند، که این غیر معقول است، و یا خصوص وجوب نماز ظهر و یا خصوص وجوب نماز جمعه را جعل می کند، که این نیز زائد بر مقدار دلیل استصحاب است؛ زیرا یقین سابق به خصوصیّت وجوب نماز ظهر و یا وجوب نماز جمعه نیست، و یا وجوب أحدهما را جعل می کند، که این نیز خلاف صحیح نیست؛ چرا که وجوب أحدهما همان وجوب تخییری است، در حالی که مستصحب وجوب تعیینی أحدهما بود و استصحاب حکم سابق را در مرحله بقاء إثبات می کند، نه غیر آن را!

ثانیاً: لازم کلام ایشان این است که در موارد استصحاب وجوب نیز جعل حکم مماثل به إنشاء بعث ظاهری توسّط شارع باشد، که در اینصورت اشکال این خواهد بود؛ این بعث که ناشی از ملاک لزومی و یا إراده لزومیه نیست، منجّز نخواهد بود؛ زیرا اینچنین بعثی لزوم إمتثال عقلاً ندارد.

ص: ۲۳۵

در تعلیقه بحوث در دفاع از محقق اصفهانی و دفع این اشکال دوم فرموده اند:

مرحوم نائینی و آقای خوئی معتقد بودند که بعث نحو الفعل در فرض عدم وصول ترخیص در ترک موضوع حکم عقل به لزوم إطاعت می باشد؛ حال طبق این مسلک در مورد استصحاب وجوب، اگر چه فقط بعث ظاهری جعل و ثابت می شود و لکن همین بعث در تنجّز و حکم عقل به لزوم اطاعت کافی است؛ زیرا که ترخیص در ترک آن واصل نشده است.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

لازمه این مطلب این است که در فرض استصحاب جامع میان وجوب و استحباب نیز که إنشاء و جعل بعث ظاهری می شود، به جهت عدم وصول ترخیص در ترک، حکم به لزوم عقلی اطاعت شود، در حالی که کسی قائل به این مطلب نشده است! و أصلاً چگونه است که عقل در استصحاب جامع حکم به لزوم اطاعت کند، در حالی که در فرض علم اجمالی به وجوب یا استحباب عقل چنین حکمی نمی کند، بلکه برائت از وجوب جاری می شود؟!

بله، در فرضی که مستصحب استحباب باشد، استصحاب استحباب می شود و جعل بعث ظاهری می شود و لکن به جهت ترخیص در ترک، عقل حکم به لزوم اطاعت نمی کند.

پاسخ دوم:

مرحوم آقای صدر فرموده اند:

محقق عراقی معتقد بودند که متعلّق علم اجمالی جامع أحدهما نمی باشد، بلکه متعلّق همان فرد معیّن در واقع و عند الله می باشد و در حقیقت علم اجمالی به آن واقع معیّن تعلّق می گیرد، نه به جامع أحدهما؛ حال طبق این مبنی می توان گفت: در این فرض علم اجمالی سابق به جامع طلب، متعلّق علم اجمالی یا وجوب است و یا استحباب، که به لحاظ این دو فرد أرکان استصحاب تمام است و اگر چه به لحاظ جامع «أحدهما» أرکان تمام نیست، بنابراین اگر آن فرد معیّن وجوب باشد، استصحاب وجوب جاری است و لکن از آن جهت که محتمل است که آن فرد استحباب باشد، این استصحاب وجوب به مکلّف واصل نیست تا منجّز باشد.

سپس ایشان فرموده اند:

و لکن این مبنی در علم اجمالی تمام نیست؛ علم اجمالی به عنوان «أحدهما» تعلّق می گیرد، نه به فرد معیّن فی الواقع، بلکه چه بسا أصلاً فرد معیّنی در واقع نباشد تا متعلّق علم اجمالی به جامع طلب قرار گرفته باشد و آن در فرضی است که این علم اجمالی خلاف واقع باشد و نه وجوبی و نه استحبابی ثابت نبوده باشد.

کلام استاد:

اگر چه طبق این مبنی مذکور اشکال پاسخ داده می شود و لکن به نظر ما نسبت این مبنی به محقق عراقی تمام نیست، و ما در سابق شواهدی از کلام ایشان در ردّ این نسبت ذکر کردیم که دلالت می کند که ایشان نیز معتقد است که علم اجمالی به عنوان أحدهما تعلّق می گیرد، بنابراین در علم اجمالی به جامع طلب در سابق، عنوان أحدهما متیقّن الحدوث است، نه وجوب و نه استحباب، و مقصود ایشان را از اینکه گاه تعبیر می کند: (عنوان أحدهما حاکی از واقع است)، در بحث حقیقت علم اجمالی توضیح دادیم.

ایشان در نهایه الأفکار به صراحت می فرماید: «بعد ما عرفت فی شرح العلم الإجمالی من تغایر متعلق الیقین و الشک و وقوف العلم علی معروضه الّذی هو العنوان الإجمالی و عدم سرایته منه إلی الخارج و لا إلی العناوین التفصیلیه للأطراف ».(۱)

پاسخ سوم:

خصوصیّت فرد مثل حصوصیت استحباب و وجوب اگر چه زائد بر مقدار استصحاب است و یقین سابق به آن نمی باشد و لکن چاره ای از إثبات این خصوصیّت نیست: زیرا از جهتی أرکان استصحاب در جامع طلب تمام می باشد و از جهتی جعل جنس بدون فصل ممکن نیست، بنابراین یا استصحاب در جامع جاری نمی شود و یا در کنار تعبّد به این جنس، تعبّد به فصل و خصوصیّت نیز می شود؛ احتمال أوّل خلاف عموم دلیل استصحاب است، بنابراین احتمال دوم متعیّن خواهد بود.

۱- (۱) - نهایه الأفکار/۳/۳۰۲.

و لکن این پاسخ نیز تمام نیست؛

اگر عموم یک خطاب نسبت به موردی معقول نبود، مگر اینکه بدون اینکه ظهور خطاب شامل شود، ضمّ ضمیمه خارجی شود، در این فرض تمسّک به عموم برای إثبات آن لازم صحیح نخواهد بود، بلکه حکم به عدم عموم می شود؛ زیرا هر أصاله العمومی مقیّد به یک قید لبّی است و آن عدم لزوم لغویّت از عموم است، بنابراین در فرضی که عموم یک خطاب نسبت به یک موردی لغو و بی اثر است، أصاله العموم جاری نمی شود و أصلاً عمومی ثابت نمی شود، و بیش از این دلیلی بر جریان أصاله العموم نیست؛ مثال: عموم دلیل استصحاب شامل استصحاب عدم حاجب نیز می شود و لکن در فرض شکّ در طروّ حاجب تعبّد به عدم حاجب بدون تعبّد به تحقّق غَسل لغو می باشد؛ در این فرض صحیح نیست که گفته شود: از جهتی مجرّد تعبّد به عدم حاجب لغو است و از جهت دیگر حکم به عدم جریان استصحاب عدم حاجب خلاف عموم دلیل استصحاب است، پس به دلالت إلتزامی تعبّد به تحقّق غسل کشف می شود!

پاسخ چهارم:

آقای صدر فرموده اند:

آنچه رکن استصحاب است، واقع الحدوث می باشد، نه یقین به حدوث، و در این فرض علم اجمالی به جامع طلب در سابق، واقع الحدوث یا استحباب می باشد و یا وجوب، پس هر یک از این دو که در واقع حدوث دارد، استصحاب آن در واقع جاری است و حکم به ثبوت آن می شود.

سپس فرموده اند: این مطلب در صورتی صحیح است که شکّ در بقاء هر یک از دو وجوب و استحباب علی تقدیر حدوثه باشد، أمّا اگر قطع به إرتفاع یکی از این دو فرد علی تقدیر حدوثه باشد، أرکان استصحاب در این فرد مقطوع الإرتفاع تمام نخواهد بود.

ص: ۲۳۸

کلام استاد:

و لکن به نظر ما پاسخ اساسی از این اشکال أوّل پاسخ پنجم می باشد، در حالی که آقای صدر گمان کرده اند که پاسخ أصلی إنکار مسلک جعل حکم مماثل می باشد.

پاسخ پنجم:

در مسلک جعل حکم مماثل، مراد از جعل حکم مماثل، جعل حکم مماثل با واقع نیست، بلکه مراد جعل حکم مماثل با استصحاب می باشد، یعنی اینچنین نیست که در فرض شکّ در بقاء جامع وجوب و استصحاب آن گفته شود: «أنت عالم بالبقاء»، بلکه گفته می شود: «إذا کنت علی یقین بالجامع فشککت فأت به»؛ یعنی جامع طلب و جامع بعث جعل و إنشاء می شود، بدون اینکه ترخیص در ترک یا منع از آن إنشاء شود، و از نظر ما جامع طلب بدون مقرون به ترخیص در ترک یا منع از ترک بقابل جعل است؛ زیرا آنچه محال است إیجاد جنس بدون فصل در موطن وجود تکوینی آن می باشد، أمّا در موطن وجود ذهنی و یا وجود إعتباری، إعتبار جنس بدون فصل ممکن است؛ مانند اینکه إعتبار می کند (هذا الفرش حیوان)، بدون اینکه حیوان ناطق یا ناهق را إعتبار کند.

و أمّا اینکه گفته شد: در استصحاب وجوب أحدهما، جعل وجوب أحدهما به معنای جعل وجوب تخییری خواهد بود؛

پاسخ این است که: در سابق علم اجمالی به وجوب أحدهما معیّن در واقع بود، حال استصحاب وجوب أحدهما معیّن می شود و نتیجه جعل وجوب أحدهما معیّن (یعنی أحدهما الّذی له واقع معیّن عند الله) خواهد بود؛ یعنی اگر چه علم اجمالی به جامع أحدهما تعلّق می گیرد و لکن این جامع قیدی دارد و آن (أحدهما الّذی له واقع معیّن عند الله) می باشد که استصحاب این را ثابت می کند و وجوب ظاهری این أحدهما معیّن جعل به نحو حکم مماثل می شود، و این به خلاف وجوب تخییری است که أحدهما واجب می شود بدون اینکه واقع معیّن داشته باشد.

ص: ۲۳۹

و اگر این مطلب گفته نشود، بایـد فرض قیـام أمـاره إجمـالیه را نیز به عنوان نقض بر مسـلک جعـل حکم مماثـل ذکر کرد، در حـالی که مشـهور و صـاحب کفـایه قائل به این مسـلک بوده انـد و اینچنین نیست که این بزرگان مطلب واضـح الفسادی گفته باشـند تـا اینچنین مورد نقض قرار بگیرنـد!؛ مثـال: بیّنه بر لزوم إجتناب از یکی از دو آب قائم می شود، حال به نظر ما مقتضای مسـلک جعل حکم مماثل در این مورد این است که: وجوب ظاهری إجتناب از أحدهما الّذی له واقع معیّن فی الواقع جعل می شـود؛ زیرا مفـاد أمـاره إجمـالیه وجـوب إجتنـاب از أحـدهما معیّن بود، نه أحـدهما تخییری، نه اینکه در این مورد نیز به عنوان نقض بگوییم: در این مورد علم اجمالی به جامع چه چیزی به عنوان حکم مماثل جعل می شود؟!

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الرابع الإستصحاب الکلّی/ القسم الأوّل ۹۵/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب /التنبیه الرابع: الإستصحاب الکلّی/ القسم الأوّل

خلاصه مباحث گذشته:

در مـورد استصـحاب کلّی دو اشـکال مطرح شـد که یـک اشـکال مربـوط به استصـحاب کلّی در أحکـام و دیگری مربـوط به استصحاب کلّی در موضوعات می باشد؛

اشکال در استصحاب کلّی:

اشکال أوّل:

بنـابر مسـلک جعـل حکم مماثل در فرض یقین سابق به جامع طلب، مفاد استصـحاب چیست؟؛ اگر مفاد استصـحاب جعل بعث نحو الفعـل است، این جنس بلا فصل خواهـد بود و اگر مفاد استصـحاب جعل بعث وجوبی و یا استصـحابی است، این زائـد بر دلیـل استصـحاب است؛ زیرا نسـبت به خصوصیّت وجوب و اسـتحباب یقین سـابق نمی باشـد و أرکان استصـحاب در آن تمام نیست.

ص: ۲۴۰

جواب:

و لکن ما در جواب از این اشکال عرض کردیم:

ظاهر اینست که مقصود از مسلک جعل حکم مماثل بیش از این نیست که مفاد دلیل حجیّت استصحاب تعبّد به علم و یا إنشاء منجزیّت و معـذریّت نیست، بلکه یـک أمر تکلیفی بر وزان حکم تکلیفی واقعی است؛ یعنی در مـورد قیـام خـبر ثقه بر وجـوب صلاه جمعه، شارع نمی فرماید: «خبر الثقه علم» و یا «خبر الثقه منجّز و معذّر»، بلکه تصدیق عملی عادل را واجب می کند و می فرماید: «صدّق العادل»، و این وجوب عملی تصدیق چیزی غیر از لزوم عمل به مفاد خبر ثقه که همان إتیان به نماز جمعه باشد،

نیست، بنابراین وجوب تصدیق عنوان دیگری از وجوب نماز جمعه است، که از آن تعبیر به جعل حکم مماثل می شود. و حال در استصحاب نیز گفته نشده است: «أنت عالم ببقاء المتیقّن»، بلکه گفته شده است: «فلیبن علی یقینه»، که شارع بناء عملی بر یقین سابق را واجب دانسته و جعل إیجاب عملی بر طبق آن و أمر به ترتیب آثار واقعی آن نموده است، که این کنایه از لزوم إتیان به متیقّن سابق می باشد؛ یعنی اگر علم سابق به وجوب نماز جمعه باشد، شارع بناء عملی بر این علم را واجب دانسته است که این عنوان دیگری از وجوب نماز جمعه می باشد، یعنی شارع برای صلاه جمعه به عنوان لزوم بناء بر یقین سابق جعل وجوب کرده است، که از آن تعبیر به جعل حکم مماثل می شود.

حال با توجّه به این توضیح بنابر مسلک جعل حکم مماثل، هنگامی که اطلاق خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» شامل استصحاب إجمالی (استصحاب جامع میان وجوب و استحباب) می شود، بدین معنی خواهد بود که: شارع در این موارد أمر به بناء عملی بر یقین سابق نموده و بعث نحو الفعل را إنشاء می کند، که در حقیقت به معنای أمر به إتیان این فعل به نحو جامع وجوب و استحباب شده است، که این معنای جعل حکم مماثل در این مورد می باشد، نه اینکه مراد جعل حکم مماثلِ واقع باشد که اگر واقع وجوب است، وجوب ظاهری جعل بشود و اگر استحباب است، استحباب ظاهری جعل بشود؛ این تفسیر از جعل حکم مماثل و این تقیّد خلاف دلیل استصحاب است؛ در استصحاب أمر به بناء عملی بر طبق یقین سابق شده است که در مستصحب الوجوب، وجوب ظاهری و در مستصحب الإستحباب، استحباب ظاهری و در مستصحب الجامع، بعث ظاهری جعل می شود، که این مراد از جعل حکم مماثل در استصحاب است.

ص: ۲۴۱

و أمّا اینکه گفته شد: جعل جامع طلب محال است؛ زیرا به معنای إیجاد جنس بدون فصل می باشد؛

جواب اینست که: یکی از أقسام بعث، بعث مطلق است؛ یعنی بعث به سه قسم تقسیم می شود: بعث لزومی و بعث استحبابی و بعث مطلق به نحو لا بشرط قسمی، که این قسم سوم قابل وجود است، پس اینگونه نیست که إنشاء بعث مطلق ممکن نباشد إلاّ در ضمن بعث وجوبی و بعث استحبابی. بله، در این قسم سوم عقل مانند بعث استحبابی حکم به لزوم إطاعت نمی کند و لکن این بدین معنی نیست که شارع إنشاء استحباب نموده است. بنابراین در استصحاب جامع جعل حکم مماثل به این است که شارع أمر به جامعی که متیقّن سابق است، أمر می کند: «إئت بأحدهما الّذی کان واجباً سابقاً»، و این به معنای «إئت بأحدهما تخییراً» نیست و به معنای «إئت بصلاه الجمعه» نیست که زائد بر مقدار استصحاب باشد.

اشکال دوم:

این اشکال مربوط به استصحاب کلی در موضوعات است، و آن عبارت است از اینکه؛

در خطاباتی که حکم شرعیه بر عنوان کلّی مترتّب می شود، مانند «إذا کان إنسان فی الدار فتصدّق»؛ موضوع مفهوم إنسان و وجود ذهنی آن نیست، بلکه موضوع وجود إنسان در خارج است، در حالی که خارج موطن وجود افراد است، نه موطن وجود کلّی، مگر بنابر مسلک ضعیف رجل همدانی که معتقد بود که: کلّی طبیعی وجود وُحدانی در خارج دارد که نسبت این افراد در خارج به این کلّی، نسبت أبناء به أب واحد می باشد؛ بنابراین حال که کلّی در خارج موجود نیست، استصحاب کلّی معقول نیست و فقط استصحاب افراد معقول خواهد بود.

ص: ۲۴۲

جواب:

محقق عراقی در پاسخ فرموده اند:

مراد از استصحاب کلّی استصحاب حصّه است و حصّه در خارج موجود است؛

توضیح؛

کلّی و حصّه و فرد سه شیء متفاوت می باشند؛

کلّی: مثل مفهوم إنسان، و حصّه: مثل وجود إنسان در ضمن فرد (مانند زید) با قطع نظر از عوارض مشخّصه آن فرد، و فرد: مثل مصداق الإنسان بما له من العوارض المشخّصه، مانند زید که انسان است توأم با عوارض مشخّصه؛

حال مراد از استصحاب کلّی، همان استصحاب حصّه است که در ضمن افراد در خارج موجود است.

و لکن آقای صدر در اشکال به این فرمایش فرموده اند:

گاه موضوع اثر شرعی طبیعت به نحو مطلق شمولی است و گاه موضوع طبیعت به نحو صرف الوجود است؛ در فرض أوّل این فرمایش تمام است؛ زیرا در این فرض حصص موضوع برای اثر شرعی قرار می گیرند؛ مانند اینکه مولی فرموده باشد: (کلّما وجد إنسان فی الدار فتصدّق لأجله)، که در اینصورت اگر ده انسان در خانه باشد، ده صدقه واجب می شود، که یعنی تک تک حصص موضوع برای وجوب تصدّق قرار گرفته اند. و لکن در فرض دوم موضوع اثر شرعی حصص نمی باشد تا بتوان در آن استصحاب کلّی را به استصحاب حصّه إرجاع داد، بلکه موضوع کلّی است؛ مانند (إذا کان إنسان فی الدار فتصدّق). و اساساً آنچه از استصحاب کلّی در نظر محقق عراقی که نظر صحیح نیز است، معتبر است، همین قسم است که اثر بر روی کلّی به نحو صرف الوجود رفته است، و إلاّ اگر اثر مترتّب بر کلّی به نحو إنحلال باشد، استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود که معتبر نیست.

و لکن به نظر ما این اشکال آقای صدر ناتمام است:

حصّه یعنی وجود کلّی در ضمن فرد، حال این حصّه یا بدین نحو است که کلّی در ضمن فرد معیّن می باشد و یا کلّی در ضمن فرد غیر معیّن (فردی از افراد طبیعت به نحو إبهام)؛ در این فرض دوم حصّه موضوع می باشد، در حالی که حکم إنحلالی نیست: مانند (إذا وجد إنسان فی الدار فتصدّق) که وجود انسان در ضمن فردی موضوع وجوب تصدّق قرار داده شده است: بنابراین قرار گرفتن حصّه به عنوان موضوع ملازم با این نیست که هر حصّه ای موضوع اثر شرعی قرار گرفته باشد که در نتیجه مستلزم إنحلال باشد، بلکه ممکن است که حصّه موضوع باشد و لکن حکم به نحو صرف الوجود باشد، نه به نحو إنحلال.

و ما معتقدیم؛

استصحاب ناظر به وجود خارجی است؛ حال گاه وجود خارجی معیّن است، استصحاب فرد خواهد بود، و گاه وجود خارجی لاـ معیّن است (به این معنی که معیّن در واقع است و لکن عنوان کلّی برای ما معلوم نیست که بر کدام فرد منطبق می شود)، استصحاب حصّه خواهد بود؛ یعنی ما در استصحاب کلّی به واقع خارجی اشاره می کنیم و آن وجود خارجی انسان را که معلوم نیست در ضمن کدامیک از افراد می باشد، استصحاب می کنیم، و استصحاب بقاء کلّی بدون نظر به وجود متعیّن در خارج صحیح نیست، و إلاّ باید استصحاب کلّی قسم ثالث معتبر باشد: زیرا اگر نظر به مفهوم انسان در خانه شود، با توجّه به اینکه دیروز زید در خانه بوده است، این مفهوم نسان از نظر عرفی، بلکه از نظر عقلی دیروز در خانه موجود بوده است؛ زیرا که اینچنین نیست که موطن کلّی فقط در ذهن باشد، بلکه کلّی در خارج نیز موجود است، به اینصورت که وجود خارجی کلّی عین وجود خارجی فرد می باشد و هر فردی از انسان یک انسان می باشد، نه اینکه کلّی به وجود افراد موجود باشد (وجوده عین وجود افراده، لاـ أنّه موجود بوجود افراده)؛ بنابراین حال که امروز شکّ در بقاء این کلّی انسان می باشد، استصحاب آن جاری می شود! در استصحاب کلّی نظر به حصّه و آن کلّی متیقّن در خارج می شود که آن همان وجود انسان در ضمن زید است که حال یقین به إرتفاع آن می باشد، و کلّی در ضمن عمرو نیز که شکّ در حدوث آن می باشد، نه اینکه کلّی متیقّن وجود انسان لا بشرط از زید و عمرو؛ بنابراین حقّ با محقق عراقی است که استصحاب کلّی بازگشت به استصحاب حصّه می کند.

ص: ۲۴۴

حال کلام در هر یک از أقسام چهارگانه استصحاب کلّی واقع می شود؛

قسم أوّل از استصحاب کلّی

قسم أوّل: کلّی در ضمن یک فرد معیّن معلوم الحدوث و در ضمن آن فرد مشکوک البقاء می باشد و یا کلّی در ضمن یکی از دو فرد معلوم الحدوث و در ضمن هر یک از آن دو فرد علی تقدیر الحدوث مشکوک البقاء می باشد؛

مثال فرض أوّل: علم به وجود زید دیروز در خانه می باشد و حال امروز شکّ در بقاء او در خانه می باشد.

مثال فرض دوم: علم به وجود زید و یا عمرو دیروز در خانه می باشد و حال امروز اگر زید دیروز در خانه بوده است، شکّ در بقاء او می باشد و اگر عمرو دیروز در خانه بوده است، شکّ در بقاء او می باشد.

محقق عراقی فرموده است:

إجراء استصحاب در کلّی و یا فرد به اختیار مکلّف نیست، بلکه باید رجوع به خطاب شرعی نمود و ملاحظه کرد که موضوع

اثر شرعی آیا فرد است و یا کلّی، و هر یک موضوع اثر بود، استصحاب در آن جاری می شود؛ اگر شارع فرموده باشد: «إذا کان زید فی الدار فتصدّق»، باید استصحاب فرد نمود و معنی ندارد که استصحاب کلّی انسان (انسان در ضمن فرد غیر معیّن؛ یعنی لا ـ بشرط از اینکه در ضمن فرد معیّن باشد) و یا استصحاب حصّه انسان (انسان در ضمن فرد معیّن مثل زید) را جاری نمود؛ زیرا موضوع انسان همراه با عوارض مشخّصه در زید می باشد، نه کلّی و نه حصّه انسان که در آن عوارض مشخّصه لحاظ نشده است، در حالی که در موضوع این عوارض دخیل است.

و اگر شارع فرموده باشد: «إذا وجد إنسان فی الدّار فتصدّق» استصحاب کلّی جاری خواهد بود و استصحاب فرد لغو است: زیرا آن عوارض مشخّصه تأثیری در حکم شرعی ندارد.

اشکال:

سپس محقّق عراقی فرموده است:

حال طبق این مطلب اشکالی بیان می شود و آن عبارت است از اینکه؛

اگر اثر بر روی فرد رفته باشد، مانند اینکه مولی فرموده باشد: «إذا کان زید فی الدّار یوم الجمعه فتصدّق» و یا اثر بر روی کلّی به نحو مطلق شمولی رفته باشد، مانند اینکه مولی فرموده باشد: «کلّما وجد إنسان فی الدّار فتصدّق»، و علم باشد به اینکه روز پنجشنبه یا زید در خانه بوده است و یا عمرو؛ در اینصورت در استصحاب دچار مشکل می شویم؛

زیرا آنچه موضوع اثر شرعی است، افراد به عناوین تفصیلیه می باشد و لکن أرکان استصحاب در مورد این افراد تمام نیست: زیرا نسبت به وجود سابق زید در خانه و وجود سابق عمرو در خانه یقین نمی باشد، و آنچه أرکان استصحاب در آن تمام است، که عنوان «أحدهما» باشد، موضوع اثر شرعی نیست تا استصحاب آن جاری شود.

و اگر در پاسخ از این اشکال گفته شود:

یقین مشروط به وجود زید در خانه در روز پنجشنبه و یقین مشروط به وجود عمرو در خانه در روز پنجشنبه می باشد؛ اگر روز پنجشنبه عمرو در خانه نبوده باشد، پس زید در خانه بوده است، و همچنین اگر روز پنجشنبه زید در خانه نبوده باشد، پس عمرو در خانه بوده است؛ بنابراین نسبت به این افراد یقین سابق وجود دارد، پس با توجّه به این یقین مشروط استصحاب بقاء هر یک از این دو فرد به نحو مشروط جاری می شود؛ یعنی (بقاء زید در خانه مشروط به عدم وجود عمرو در روز پنجشنبه) و (بقاء عمرو در خانه مشروط به عدم وجود زید در روز پنجشنبه) استصحاب می شود!

در پاسخ می گوییم:

ظاهر از «لا تنقض الیقین بالشکّ» رکنیّه یقین تفصیلی است و إلاّ یقین مشروط که شکّ فعلی است.

نکته: آقای صدر ملتزم به این اشکال شده است و تنها جواب از آن را إلغاء یقین از رکنیّه و قول به رکنیّه واقع الحدوث دانسته اند.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع اقسام الإستصحاب /القسم الأوّل/ الإشکال فی القسم الأوّل ۹۵/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع: اقسام الإستصحاب /القسم الأوّل/ الإشکال فی القسم الأوّل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد قسم أوّل از استصحاب کلّی واقع شد، که این قسم خود مشتمل بر دو فرض بود که در جریان استصحاب در فرض دوم اشکالی توسّط محقق عراقی مطرح شد.

قسم أوّل:

بحث در قسم أوّل استصحاب کلّی بود؛

این قسم دارای دو فرض می باشد؛

فرض أوّل: علم به وجود کلّی در ضمن یک فرد و شکّ در بقاء کلّی در ضمن آن فرد می باشد.

فرض دوم: علم به وجود کلّی در ضمن أحد الفردین و شکّ در بقاء آن در ضمن هر یک از این دو فرد می باشد.

حال در این فرض دوم موضوع اثر شرعی دارای سه صورت می باشد:

صورت أوّل: موضوع اثر شرعی بر کلّی به نحو صرف الوجود باشد؛

در این صورت بدون هیچ اشکالی استصحاب جاری خواهد بود؛

مثال: مولی فرموده است: «إذا کان إنسان فی الدار الیوم فتصدّق» و علم می باشد که دیروز انسان در ضمن زید و یا عمرو در خانه موجود بوده است و حال اگر زید در خانه بوده باشد، احتمال بقاء او است و همچنین اگر عمرو در خانه بوده باشد، إحتمال بقاء او است؛ در این فرض استصحاب بقاء جاری می شود.

ص: ۲۴۷

صورت دوم: موضوع اثر شرعی فرد به عنوان تفصیلی باشد؛

مثال: مولی فرموده است: «إذا کان زید فی الدار فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدار فتصدّق»؛

اشکال:

در این صورت اشکال در جریان استصحاب این است که:

نسبت به خود زید و عمرو یقین به حدوث نمی باشد تا استصحاب بقاء زید و یا استصحاب بقاء عمرو جاری شود، و نسبت به عنوان «أحدهما» اگر چه یقین به حدوث می باشد و لکن این عنوان موضوع اثر شرعی نیست.

صورت سوم: موضوع اثر شرعی کلّی به نحو إنحلال و مطلق الوجود باشد؛

مانند حرمت شرب ماء نجس که بر جمیع افراد ماء نجس مترتّب است.

در این فرض نیز اشکال مذکور در صورت سابق وارد می باشد:

مثال: علم به نجاست یکی از این دو آب در دیروز می باشد و حال امروز شکّ در طروّ طهارت بر آن آب نجس معلوم بالإجمال دیروز می شود؛ نسبت به نجاست آب شرقی و نسبت به نجاست آب غربی یقین به حدوث نیست تا نجاست آن استصحاب شود، و نسبت به نجاسه أحدهما اگر چه یقین به حدوث است و لکن این عنوان «أحدهما» موضوع اثر شرعی نیست تا استصحاب شود.

پاسخ از اشکال؛

در پاسخ از این اشکال وجوهی ذکر شده است:

وجه أوّل:

محقق عراقی در پاسخ از این اشکال فرمودند:

در این فرض یقین به حدوث هر دو فرد به عنوان تفصیلی می باشد؛ زیرا یقین مشروط به وجود زید و یقین مشروط به وجود عمرو در خانه می باشد: یعنی یقین به وجود زید در خانه می باشد، اگر عمرو در خانه نبوده است، و یقین به وجود عمرو در خانه می باشد، اگر زید در خانه نبوده است.

ص: ۲۴۸

و لکن ما در اشکال به این مطلب عرض کردیم:

یقین مشروط یعنی یقین تقدیری و یقین تقدیری همان شکّ فعلی است که نمی تواند رکن استصحاب را تشکیل بدهد.

البته محقق عراقی خود نیز بر این جواب و تمامیّت آن اصرار ندارد و به همین جهت ایشان در این مثال استصحاب نجاست را جاری ندانسته و فرموده است: قاعده طهارت در این دو آب، بلکه استصحاب طهارت در هر دو جاری می شود.

مرحوم آقای صدر در اشکال به این فرمایش فرموده اند:

محقق عراقی معتقد است که علم اجمالی به فرد متعیّن عند الله و به واقع تعلّق می گیرد، نه به جامع، و به همین جهت تعلّق علم اجمالی به جامع را تشبیه به رؤیت شبه از راه دور می کند؛ شخصی که از راه دور شبه زید را می بیند و لکن تشخیص نمی دهد که او زید است، هنگامی که نزدیک شده و متوجّه زید می شود، می گوید: آن شبه، زید بود؛ حال در علم اجمالی نیز معلوم صورت ناقصه فرد ثابت در واقع می باشد، یعنی همان نجس واقعی معلوم و متعلّق علم می باشد؛ حال طبق این مسلک در این صورت سوم و مثال مذکور استصحاب فرد یعنی استصحاب آن نجس واقعی که موضوع اثر شرعی است، مشکلی نخواهد داشت.

و لکن همانگونه که عرض کردیم؛

نسبت این مبنی در علم إجمالی به محقق عراقی صحیح نیست؛ ایشان نیز در علم إجمالی معتقد است که عنوان أحدهما متعلّق علم إجمالی است و لکن ایشان می فرماید:

جامع «أحدهما» غیر از جامع طبیعی است؛ جامع طبیعی مانند «انسان» فقط حاکی از ما به الإشتراک میان افراد می باشد، نه حاکی از ما به الإمتیاز افراد، و لکن «أحدهما» جامعی است که هم حاکی از مابه الإشتراک و هم حاکی از ما به الإمتیاز افراد به نحو إجمال می باشد و اگر چه ممکن است معلوم بالإجمال واقع معیّن نداشته باشد:

مثال: گاه شارع می فرماید: «أوجد غسلاً» که یعنی (یکی از أفراد غسل را إیجاد کن)؛ در این فرض تمام افراد غسل با عوارض مشخّصه به نحو واجب تخییری متعلّق طلب قرار گرفته اند، به همین جهت در مورد غسل در مکان غصبی ترکیب میان واجب و حرام ترکیب إتّحادی خواهد بود؛ زیرا این غسل با این خصوصیّت در مکان غصبی بودن، متعلّق أمر قرار گرفته و در عین حال این غصب حرام نیز می باشد، پس بنابر إمتناع إجتماع أمر و نهی این وجوب تخییری با حرمت این خصوصیّت مشخّصه جمع نخواهد شد.

و لکن گاه شارع می فرماید: «أوجد الغسل»؛ در این فرض متعلّق أمر جامع إعتباری غسل است بدون اینکه عوارض شخصیه متعلّق طلب باشد، پس در مورد غسل در مکان غصبی ترکیب میان وجوب و حرمت ترکیب إنضمامی خواهد بود، یعنی آنچه حرام است، مقارن با واجب است، نه عین واجب.

حال مدّعای محقّق عراقی در علم اجمالی این است که جامع «أحدهما» ناظر به عوارض شخصیه و ما به الإمتیاز نیز می باشد.

وجه دوم:

آقای صدر فرموده اند:

آنچه رکن استصحاب است، واقع الحدوث می باشد، نه یقین به حدوث، بنابراین آنچه دیروز از این دو إناء نجس بوده است، امروز استصحاب در همان فرد جاری است و حکم به نجاست آن می شود و اگر چه یقین به حدوث نجاست در آن نمی باشد.

وجه سوم:

آقای صدر فرموده اند:

ما معتقد به وجود دو قاعده در مورد شکّ در بقاء هستیم:

قاعده بناء بر حالت سابقه که از صحیحه عبدالله بن سنان استفاده می شود: «إنّک إعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنّه نجسه» و قاعده عدم نقض الیقین بالشکّ از صحاح زراره استفاده می شود: «لا تنقض الیقین بالشکّ»؛

حال در جواب از اشکال مذکور می گوییم که:

طبق قاعده دوم ظاهر از نهی، نهی از نقضِ خود یقین می باشد، بنابراین «لا تنقض الیقین بالشکّ» به معنای لزوم ترتیب آثار خود یقین می باشد، خواه متیقّن اثر شرعی داشته باشد و خواه نداشته باشد؛ حال در این مثال مذکور اگر چه یقین به حدوث نجاست آب الف و نجاست آب ب نمی باشد و این یقین به نجاسه أحدهما اثر شرعی ندارد و موضوع اثر شرعی نیست و لکن این یقین دیروز به نجاسه أحدهما دارای اثر عقلی بود که آن منجزیّت بود، حال طبق «لا تنقض الیقین» باید این اثر یقین سابق در زمان لاحق را مترتّب نمود.

بله، طبق نظر مرحوم شیخ أنصاری که «یقین» را به معنای «متیقّن» و «لا تنقض الیقین» را به معنای لزوم ترتیب آثار شرعی متیقّن دانسته اند، اشکال مذکور وارد خواهد بود: زیرا متیقّن عنوان «أحدهما» است که دارای اثر شرعی نیست تا استصحاب شده و مترتّب شود.

و لکن به نظر ما این وجه ناتمام است:

این بیان که یقین به نجاست أحد المائین در دیروز موضوع منجزیّت بوده است و حال امروز نیز تعبّد به بقاء این اثر می شود، بر فرض هم تمام باشد و لکن این اشکال را در تمام موارد حلّ نمی کند، بلکه این اشکال را فقط در موردی که استصحاب در حکم جاری است، حلّ می کند؛ به اینصورت که معلوم بالإجمال حکم شرعی باشد، نه مجرّد موضوع، أمّا در موردی که استصحاب در موضوع جاری می باشد، اشکال حلّ نمی شود؛

مثال: شارع فرموده است: «إذا کان زید فی الدار الیوم فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدار الیوم فتصدّق» و علم می باشد که دیروز یا زید و یا عمرو در خانه بوده است؛ در این مورد استصحاب بقاء زید و استصحاب بقاء عمرو به جهت عدم یقین به حدوث آن جاری نمی شود، و استصحاب بقاء أحدهما نیز جاری نمی شود: چرا که عنوان «أحدهما» نه موضوع اثر شرعی است و نه یقین دیروز به این عنوان موضوع منجزیّت بوده است تا با استصحاب تعبّد به بقاء این منجزیّت شود؛ وجود دیروز زید و یا وجود دیروز عمرو در خانه موضوع وجوب تصدّق نبوده است تا یقین به وجود أحدهما ملازم با یقین به وجوب تصدّق بوده باشد و عقل حکم به تنجّز آن کند که حال امروز این منجزیّت استصحاب شود!

ص: ۲۵۱

و این مطلب از ایشان بسیار عجیب است و در کلام ایشان غفلت شده است؛ چرا که ایشان خود بارها در فقه این اشکال را متعرّض شده و فرموده اند: در مواردی که اثر شرعی مترتّب بر فرد است، حال یا بر عنوان تفصیلی فرد و یا بر کلّی به نحو إنحلال، اشکال این است که؛ أصل باید در عنوان فرد جاری شود و لکن یقین به حدوث آن نمی باشد و أمّا عنوان کلّی «أحدهما» که موضوع اثر شرعی نیست تا استصحاب در آن جاری شود.

برای نمونه چند نمونه از کلمات ایشان در فقه را بیان می کنیم:

مورد أوّل: مقداری خون بر روی زمین می باشد که معلوم نیست برای این ماهی است و یا برای این مرغ؛

برخی در این فرع معتقدند: استصحاب به نحو أصل عدم أزلی در عنوان صاحب هذا الدّم جاری شود، به اینصورت که گفته شود: (الحیوان الّذی صاحب هذا الدّم لم یکن له نفس سائله فالآن کما کان) و با این استصحاب طهارت این خون ثابت می شود.

و لکن ایشان فرموده اند: این مطلب صحیح نیست:

چرا که این استصحاب، استصحاب فرد مردّد است: زیرا موضوع اثر شرعی، عنوان تفصیلی می باشد: (هر حیوانی که خون جهنده داشته باشد، خون آن نجس است و هر حیوانی که خون جهنده نداشته باشد، خون آن پاک است)؛ نسبت به مرغ یقین می باشد که خون آن جهنده است و نسبت به ماهی یقین می باشد که خون آن جهنده نیست، بنابراین در این دو عنوان تفصیلی شکّی نمی باشد تا استصحاب عدم جهنده بودن خون آن جاری شود، و أمّا عنوان «صاحب هذا الدّم» نیز موضوع اثر شرعی نیست که استصحاب در آن جاری شود؛ یعنی در أصل موضوعی، مستصحب باید عنوان موضوع اثر شرعی باشد و یقین به موضوع اثر شرعی تعلّق بگیرد، و در قسم أوّل استصحاب کلّی، عنوان تفصیلی افراد موضوع اثر شرعی است، نه عنوان أحدهما.

مورد دوم:

در بحوث فی شرح العروه الوثقی/۴ این فرع مطرح می شود که؛

علم به ملاقات این لباس با خون می باشد و سپس شکّ در ملاقات آن با بول نیز می شود؛

ایشان فرموده اند:

در این فرض اگر استصحاب عدم ملاقاته بالبول به عنوان أصل موضوعی جاری شود، نفی لزوم غَسل مرتبه ثانیه شده و مشکل حلّ می شود. و لکن در برخی از موارد این أصل موضوعی به جهت اشکالی جاری نمی شود و نوبت به أصل حکمی می رسد؛ در اینصورت استصحاب بقاء نجاست لباس بعد از غَسل در مرتبه أولی جاری نخواهد بود: زیرا نجاست به نحو إنحلال موضوع مانعیّت در نماز می باشد، نه به نحو صرف الوجود؛ یعنی اگر یک لباسی دو نجاست داشت، مثل اینکه هم متنجّس به بول که شدّت نجاست دارد و هم متنجّس به دم باشد، دارای دو مانعیّت خواهد بود: مانعیّت ناشی از نجاست ملاقات با دم و مانعیّت ناشی از نجاست ملاقات با بول، و به جهت این تعدّد مانعیّت است که در فرضی که شخص قادر بر تطهیر نیست و فقط قادر بر یک مرتبه غَسل می باشد، واجب است که آن یک مرتبه را انجام دهد تا نجاست آن تخفیف یابد و اگر چه طهارت حاصل نمی شود؛ حال در این استصحاب نجاست، چه نجاستی استصحاب می شود؟! نجاست ناشی از ملاقات با دم که قطع به إرتفاع آن بعد از غَسل أوّل می باشد و نجاست ناشی از ملاقات با بول نیز در فرض حدوث آن، قطع به بقاء آن می باشد، و جامع نجاست نیز که موضوع اثر شرعی نیست تا استصحاب شود: زیرا موضوع مانعیّت هر فردی از افراد نجاست به نحو إنحلال است، نه جامع نجاست به نحو صرف الوجود.

ص: ۲۵۳

حال برای توضیح بیشتر این اشکال، در مقام کلام آقای صدر در مورد استصحاب کلّی قسم ثانی را مطرح می کنیم:

ایشان فرموده اند:

علم می باشد که دیروز یا پشه در خانه بوده است و یا فیل، و مولی فرموده است: «إذا وجد البقّ الیوم فی الدار یجب التصدّق و إذا وجد الفیل الیوم فی الدار تجب الصلاه»؛

در این فرض استصحاب بقاء فیل و استصحاب بقاء پشه به جهت عدم یقین به حدوث جاری نمی شود، و استصحاب بقاء جامع «أحدهما» نیز جاری نمی شود: زیرا استصحاب بقاء جامع، منجّز جامع میان این دو حکمِ وجوب تصدّق و وجوب صلاه نخواهد بود: چرا که امروز علم به این مطلب است که اگر هم پشه در خانه بوده است، امروز دیگر در خانه نیست، پس به طور قطع امروز تصدّق واجب نیست، بنابراین استصحاب جامع میان این دو حکم، استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز می باشد.

و لکن سپس فرع دیگری را مطرح کرده و فرموده اند:

از جهتی علم می باشد که دیروز یا پشه در خانه بوده است و یا فیل، و از جهت دیگر هم علم می باشد که یکی از این دو موضوع وجوب صدقه و دیگری موضوع وجوب صلاه است و لکن مشخّص نیست که آیا فیل موضوع حکم أوّل است و یا موضوع حکم دوم و همچنین مشخّص نیست که آیا پشه موضوع حکم أوّل است و یا موضوع حکم دوم؛

در این فرض اشکالی در جریان استصحاب نیست، بلکه استصحاب در جامع أحدهما جاری شده و تعبّد به بقاء یقین سابق از حیث منجزیّت می شود و اگر چه این عنوان و یقین به این عنوان جامع موضوع اثر شرعی نیست، و این استصحاب جامع، استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز نیست: زیرا فیل که محتمل البقاء است، حکم آن مردّد میان وجوب تصدّق و وجوب صلاه می باشد، بنابراین هر دو حکم محتمل البقاء است و هیچ یک از این دو حکم معلوم العدم نیست.

و لکن این کلام از ایشان عجیب است:

زیرا ایشان خود فرمودند که استصحاب کلّی قسم ثانی در موردی جاری است که موضوع اثر شرعی کلّی به نحو صرف الوجود باشد، أمّا در موردی که موضوع اثر شرعی فرد به عنوان تفصیلی و یا کلّی به نحو إنحلال و مطلق شمولی باشد، استصحاب کلّی قسم ثانی جاری نخواهد بود: زیرا که استصحاب فرد مردّد می باشد که معتبر نیست.

و در این مورد یقین سابق به وجود فیل و یا پشه دیروز در خانه یقین به حکم شرعی نبود تا منجّز باشد و حال با استصحاب تعبّد به بقاء این یقین و لزوم ترتیب این منجزیّت شود، بنابراین استصحاب بقاء أحدهما موضوع هیچ اثری نیست تا استصحاب در آن جاری شود.

به همین جهت به نظر می رسد که در این دو مقام غفلتی صورت گرفته است و بعید است که این نظر أصلی مرحوم آقای صدر باشد.

و نکته دیگری که در کلام آقای صدر در فرض دوم از قسم أوّل استصحاب کلّی مورد غفلت قرار گرفته است و باید در آن تأمّل شود، این است که: استصحاب بقاء نجاست أحد المائین چرا با استصحاب طهارت در هر دو ماء تعارض نکند؟!

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع /القسم الأوّل/ الإشکال فی القسم الأوّل/ الجواب عن الإشکال ۹۵/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع /القسم الأوّل/ الإشکال فی القسم الأوّل/ الجواب عن الإشکال

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم محقق عراقی فرمود:

در فرض دوم از قسم أوّل استصحاب کلّی اگر اثر شرعی برای فرد باشد، حال یا به عنوان تفصیلی فرد و یا به عنوان کلّی به نحو إنحلال (که هر فردی از این کلّی موضوع اثر شرعی باشد)، أرکان استصحاب در فرد تمام نخواهد بود و در نتیجه در إجراء استصحاب دچار اشکال می شویم:

ص: ۲۵۵

مثال: علم اجمالی به نجاسه یکی از دو آب در دیروز می باشد و حال امروز احتمال طهارت آن آب نجس واقعی داده می شود، در این فرض استصحاب نجاست مشکل خواهد بود: چرا که نجاست آب الف و نجاست آب اگر چه موضوع اثر شرعی است و لکن یقین به حدوث آن نمی باشد و نجاست أحدهما نیز اگر چه یقین به حدوث آن می باشد و لکن موضوع اثر شرعی نیست؛ چرا که شارع به نحو إنحلال حکم به حرمت شرب نجس کرده است که این آب الف اگر نجس باشد، یک

موضوع برای حرمت شرب می باشد و آب ب اگر نجس باشد، موضوع دیگری برای حرمت شرب خواهد بود. بنابراین نوبت به قاعده طهارت، بلکه استصحاب طهارت در این دو آب می رسد.

مرحوم آقای صدر در مورد اشکال در قسم أوّل فرمودند:

با قطع نظر از اینکه ما واقع الحدوث را رکن می دانیم و أرکان استصحاب طبق این مبنی در آن نجس واقعی تمام است و مشکلی در استصحاب نجاست نمی باشد، و لکن حتی اگر یقین به حدوث هم رکن باشد، استظهار ما از دلیل «لا تنقض الیقین بالشكّ» أمر به ترتیب آثار یقین و لو آثار عقلی آن می باشد، بنابراین یقین به نجاست أحد الإنائین در دیروز اگر چه موضوع برای حکم عقل به منجزیّت نبود و لکن بقاء این یقین در امروز موضوع منجزیّت عقلی می باشد و حال شارع أمر به بقاء این یقین به لحاظ ترتیب آثار آن می کند و تعبّد به منجزیّت می شود.

و لکن ما در پاسخ عرض کردیم:

أوّلاً: این بیان در فرضی تمام است که یقین سابق به حکم شرعی تعلّق بگیرد، مانند علم اجمالی به وجوب إجتناب از یکی از این دو آب در دیروز، که حال استصحاب بقاء وجوب إجتناب از أحد الإنائین می شود که اثر عقلی یقین به این حکم تکلیفی تنجیز است و شارع تعبّد به بقاء این یقین به لحاظ اثر عقلی آن می کند.

أمّا در فرضی که استصحاب حکمی جاری نیست و غرض استصحاب بقاء موضوع به غرض ترتیب اثر و حکم شرعی آن است، این بیان تمام و استصحاب جاری نخواهد بود؛

مثال: مولی فرموده است: «إذا وجد زید فی الدار الیوم فتصدّق و إذا وجد عمرو فی الدار الیوم فتصدّق» و علم اجمالی به وجود یا زید و یا عمرو دیروز در خانه می باشد؛ در این مورد علم اجمالی به وجود زید و یا عمرو دیروز در خانه موضوع تنجّز عقلی نیست؛ زیرا علم به موضوع فی نفسه موضوع تنجیز عقلی نیست و فرض این است که وجود دیروز زید و عمرو در خانه موضوع وجوب تصدّق نبوده است؛

در مثل این فرض آقای صدر در أثناء کلمات خود در (بحوث فی الأصول) و در تصریحات خود در (بحوث فی شرح العروه الوثقی/۱۸۳/۴) إعتراف به عدم إمکان استصحاب کرده و فرموده اند: در استصحاب موضوعی استصحاب باید در عنوانی جاری شود که خود موضوع اثر شرعی است، و ایشان خود فرموده اند:

اگر دو گوسفند باشد و گوسفند الف مقطوع التذکیه و گوسفند ب مقطوع المیته باشد و پوستی در این میان باشد که معلوم نیست که متعلّق به کدامیك از این دو گوسفند است، در این فرض استصحاب عدم تذکیه جاری نمی شود، به اینصورت که گفته شود: (صاحب هذا الجلد لم یکن مذکّی فالآن کما کان»؛ زیرا این عنوان موضوع اثر شرعی در قبال عنوان گوسفند الف و گوسفند ب نیست و نجاست هر پوستی تابع عدم تذکیه هر فردی از افراد حیوان است، و اگر این عنوان مشیر به واقع گوسفند است، اشکال این است که در آن واقع مشارٌ إلیه شکّی نیست: چرا که این واقع یا گوسفند الف است که مقطوع التذکیه می باشد و یا گوسفند ب است که مقطوع المیته می باشد.

و حال در قسم أوّل استصحاب نیز همین اشکال وارد می باشد:

در آن مثال علم اجمالی به نجاست أحد المائین، استصحاب نجاسه أحدهما به غرض إثبات لزوم إجتناب از أحد المائین جاری می شود، در حالی که این عنوان «نجاسه أحدهما» موضوع اثر شرعی نیست تا بر آن لزوم إجتناب را مترتّب کنیم، و این مانند استصحاب «عدم إتیان» به غرض اثبات لزوم قضاء است، در حالی که موضوع لزوم قضاء عدم إتیان نیست، بلکه فوت است.

بله، اگر در موردی یقین به عنوان أحدهما به طور مستقیم موضوع منجزیّت باشد و آن در موردی است که یقین به حکم تکلیفی سابق به نحو إجمال تعلّق بگیرد، مانند علم اجمالی به لزوم إجتناب از أحدهما، در این فرض معقول است استصحاب لزوم إجتناب أحدهما به غرض ترتیب اثر عقلی یقین، و لکن در موردی که یقین به عنوان أحدهما به طور مستقیم اثر منجزیّت ندارد و آن در موردی است که یقین به موضوع تعلّق گرفته باشد و غرض از استصحاب آن إثبات حکم شرعی است، باید استصحاب در خود عنوانی که موضوع شرعی است، جاری شود، نه در عنوان دیگر.

ثانیاً: بر فرض استصحاب نجاست أحدهما جاری باشد و لکن این استصحاب معارض با استصحاب طهارت إناء الف و استصحاب طهارت إناء؛ چرا که یقین به طهارت این دو آب در روز شنبه می باشد و در روز یکشنبه علم اجمالی به نجاست یکی از این دو آب حاصل شد و حال در روز دوشنبه إحتمال طهارت هر دو آب داده می شود، بنابراین طهارت متیقّن در روز شنبه استصحاب می شود و مشکلی از جهت تمامیّت أرکان این دو استصحاب نیست؛ بله، در روز یکشنبه به جهت علم اجمالی به نجاست أحد الإنائین و مخالفت حکم به طهارت هر دو آب با حکم عقل و عقلاء، این دو استصحاب طهارت تعارض کردند و لکن در روز دوشنبه دیگر مشکل علم اجمالی نیست و فقط یک استصحاب مخالف وجود دارد که آن استصحاب نجاست أحد الإنائین می باشد که هیچ مرجّحی در تقدیم آن بر این دو استصحاب طهارت نمی باشد، پس این سه استصحاب تعارض و تساقط می کنند و نوبت به قاعده طهارت می رسد.

البته ما در بحث قاعده اشتغال و أصل إجمالی تلاش کرده و از این اشکال پاسخ دادیم که:

از نظر عرفی استصحاب نجاست مقدّم بر آن دو استصحاب طهارت می باشد؛ زیرا که زمان متیقّن سابق در استصحاب نجاست که روز یکشنبه است، أقرب به زمان شکّ می باشد و لکن زمان متیقّن سابق در این دو استصحاب طهارت که روز شنبه است، أبعد از زمان شکّ است و از نظر عرفی در فرض تعارض بالذات میان دو استصحاب، آن استصحابی که حالت سابقه آن أقرب به زمان شکّ می باشد، مقدّم می شود و اگر چه استصحاب دیگر که حالت سابقه آن أبعد از زمان شکّ است، إقتضاء جریان دارد.

نکته:

جالب این است که در کتاب (أضواء و آراء) در این بحث از استصحاب کلّی فرموده اند:

(تعارض میان استصحاب نجاست أحدهما و استصحاب طهارت هر دو آب مستقر است)، در حالی که ایشان در همین جلد سوم در صفحه ۵۶ برهان بر عدم جریان استصحاب طهارت در دو آب إقامه کرده اند!

جواب از اشکال:

به نظر ما حلّ اشکال در این قسم أوّل، منحصر در قول به إعتبار استصحاب فرد مردّد است که به نظر ما قول صحیح همین می باشد؛

چرا که آنچه موضوع اثر شرعی است، واقع فرد در عالم خارج است و إلّا عنوان بما هو عنوان موضوع اثر شرعی نیست، پس نه عنوان تفصیلی آن فرد و نه عنوان إجمالی آن، هیچیک موضوع اثر شرعی نیست، و این عنوان إجمالی نیز عنوان مستقلّی در مقابل عنوان تفصیلی فرد نیست، مانند عنوان (ترک الصلاه) که عنوانی در عرض عنوان (فوت الصلاه) است، بلکه این عنوان مشیر به همان عنوان تفصیلی و واقع آن فرد می باشد، بنابراین اشکالی در جریان استصحاب در این عنوان إجمالی نخواهد بود؛ زیرا از جهتی أرکان استصحاب با لحاظ این عنوان إجمالی تمام است و یقین سابق و شکّ لاحق وجود دارد، و از جهت دیگر این عنوان، مشیر به همان موضوع اثر شرعی است، پس استصحاب در این عنوان إجمالی جاری می شود؛ در آن مثال جلد شاه، شکّ در طهارت و نجاست آن به جهت شکّ در صاحب آن می باشد که آیا صاحب الجلد گوسفند الف است که مقطوع التذکیه است و یا گوسفند ب که مقطوع المیته، بنابراین شکّ ما در تذکیه این جلد به جهت شکّ در مشارٌ إلیه عنوان «صاحب هذا الجلد» می باشد، بنابراین استصحاب عدم تذکیه صاحب هذا الجلد جاری می شود، و ما بیش از اینکه واقع عنوان مستصحب موضوع اثر شرعی باشد، دلیل نداریم که باید استصحاب در همان عنوانی جاری شود که موضوع اثر شرعی قرار گرفته است.

اگر این پاسخ پذیرفته نشود و استصحاب فرد مردّد مقبول نشود، استصحاب قسم أوّل مشکل خواهد بود.

بله، برخی مانند آقای سیستانی در قسم ثانی از استصحاب کلّی فرموده اند:

استصحاب فرد مردّد فی حدّ نفسه جاری است و لکن این استصحاب با استصحاب عدم فرد طویل معارضه می کند؛

مثال: مولی فرموده است: (کلّما وجد إنسان فی الدار یوم الجمعه فتصدّق» و علم به وجود زید در روز پنجشنبه و عدم وجود او در روز جمعه در خانه می باشد و لکن محتمل است که عمرو نیز روز پنجشنبه در خانه بوده است، که اگر اینچنین باشد، بقاء او تا به امروز در خانه مقطوع و یا محتمل می باشد؛ در این فرض استصحاب بقاء انسانِ دیروز در خانه جاری می باشد و لکن این استصحاب با استصحاب عدم وجود عمرو (عدم فرد طویل) و ضمّ آن به وجدانیه عدم وجود زید (عدم فرد قصیر) تعارض و تساقط می کند.

و آقای صدر نیز در (مباحث الأصول) بر خلاف (بحوث فی شرح العروه الوثقی) همین إدّعای معارضه را مطرح می کند.

حال در مورد قسم أوّل نیز باید بررسی کرد که آیا این اشکال تعارض میان استصحاب فرد مردّد با استصحاب فرد دیگر محقّق است یا خیر؟؛

مثال: مولی فرموده است: «کلّما وجد إنسان فی الدار یوم الجمعه فتصدّق» و علم به وجود یا زید و یا عمرو در روز پنجشنبه خانه می باشد و هر یک در خانه بوده باشند، احتمال بقاء او در روز جمعه در خانه است؛

ممکن است در این قسم نیز گفته شود: استصحاب بقاء «ذاک الإنسان الموجود فی الدار یوم الخمیس» جاری می شود که که اثر آن وجوب تصدّق است، و لکن این استصحاب با استصحاب عدم وجود عمرو و استصحاب عدم وجود زید در خانه که اثر آن نفی وجوب تصدّق است، تعارض می کند.

ص: ۲۶۰

و لکن ما این اشکال تعارض را ناتمام می دانیم:

همانطور که عرض کردیم ما در بحث أصل اجمالی گفته ایم:

آن أصل اجمالی که حالت سابقه در آن أقرب به زمان شکّ است از حالت سابقه در آن دو أصل تفصیلی، از نظر عرفی بر أصل دیگر مقدّم است، و در مقام زمان متیقّن سابق در استصحاب عدم زید و استصحاب عدم عمرو، روز چهارشنبه است و إلاّ عدم زید و عدم عمرو در خانه در روز پنجشنبه متیقّن نیست؛ چرا که وجود آن دو در روز پنجشنبه در خانه محتمل است، و لکن زمان متیقّن سابق در استصحاب «ذاک الإنسان» روز پنجشنبه است، بنابراین این استصحاب فرد مردّد مقدّم بر آن دو استصحاب عدمی می شود.

و تنها طریق پاسخ از این اشکال معارضه همین جواب می باشد و إلاّ استصحاب کلّی در قسم أوّل در فرضی که موضوع اثر فرد باشد و استصحاب کلّی قسم دوم دچار مشکل خواهد شد.

بنابراین به نظر ما استصحاب کلّی در قسم أوّل به طور مطلق جاری است؛ چه موضوع اثر شرعی کلّی به نحو صرف الوجود باشد و چه کلّی به نحو إنحلال و چه افراد به عناوین تفصیلیه باشد.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الرابع الإستصحاب الکلّی /القسم الأوّل/ الجواب عن الإشکال ۹۵/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الرابع: الإستصحاب الکلّی /القسم الأوّل/ الجواب عن الإشکال

خلاصه مباحث گذشته:

در قسم أوّل از استصحاب کلّی عرض کردیم دو فرض وجود دارد: فرض أوّل: علم به وجود کلّی در ضمن فرد معیّن و شکّ در بقاء کلّی در ضمن همان فرد می باشد. فرض دوم: علم به وجود کلّی در ضمن أحد الفردین و شکّ در بقاء کلّی در ضمن هر یک از آن دو فرد علی تقدیر الحدوث می باشد؛ که در فرض دوم در موردی که اثر مترتّب بر صرف الوجود کلّی نباشد، بلکه مترتّب بر عناوین تفصیلی افراد و یا بر کلّی به نحو إنحلال باشد، در جریان استصحاب در جامع اشکال شد.

ص: ۲۶۱

بحث در قسم أوّل از استصحاب کلّی بود:

مثال: بلل مردّد میان بول و منی از شخص خارج شد و علم اجمالی یا به حدث أصغر و یا به حدث أکبر حاصل شد و سپس فقط وضوء گرفت و یا فقط غسل کرد؛

در این فرض محقّق عراقی فرمودند:

اگر اثر شــرعی مترتّب بر صرف الوجود حدث باشد، مانند حرمت مسّ کتابت قرآن؛ در این فرض بدون هیچ اشکالی استصحاب بقاء صرف الوجود حدث جاری می شود و این اثر بر آن مترتّب می شود، و لکن اگر اثر شرعی مترتّب بر افراد حدث باشد، مانند وجوب وضوء که اثر خصوص حدث أصغر و وجوب غسل که اثر خصوص حدث أکبر است؛ در این فرض نه استصحاب کلّی حدث جاری است و نه استصحاب فرد: چرا که کلّی حدث به لحاظ وجوب وضوء و وجوب غسل موضوع اثر شرعی نیست و نسبت به هیچیک از حدث أصغر و حدث أکبر نیز یقین به حدوث نمی باشد تا استصحاب بقاء آن جاری شود.

در پاسخ از این مطلب گفته شد:

استصحاب «أحد الحدثین» جاری می شود که در نتیجه مانند علم إجمالی به حصول یکی از دو حدث، این استصحاب حجّت إجمالیه بر بقاء یکی از این دو حدث خواهد بود که در نتیجه حکم به لزوم إحتیاط نسبت به آثار تنجیزی حدث أصغر و حدث أکبر می شود، بنابراین هم باید وضوء گرفته و هم غسل انجام شود؛ یعنی عنوان «أحد الحدثین» اگر چه موضوع اثر نیست و آنچه موضوع اثر است، حدث أصغر و حدث أکبر است و لکن اشکالی ندارد که گفته شود: دیروز یک واقع الحدثی مردّد میان حدث أصغر و حدث أکبر وجود داشت، حال آن را استصحاب می کنیم.

ص: ۲۶۲

نکته أوّل:

در کتاب أضواء و آراء فرموده اند:

نسبت به آثاری که مترتّب بر صرف الوجود حدث می باشد، مانند حرمه مسّ کتابه القرآن، استصحاب جامع حدث بدون هیچ اشکال و معارضی جاری می شود؛ زیرا عنوان صرف الوجود عنوان بسیط است که لازمه عقلی إنتفاء افراد آن، إنتفاء صرف الوجود می باشد، بنابراین استصحاب عدم افراد (مثل استصحاب عدم حدث أصغر و استصحاب عدم حدث أکبر) نفی صرف الوجود حدث نمی کند إلاّ به نحو أصل مثبت.

و لکن نسبت به آثاری که مترتّب بر افراد حدث می باشد، حال به این نحو که مترتّب بر عناوین تفصیلیه افراد است و یا بر کلّی به نحو إنحلال و مطلق شمولی، مانند وجوب وضوء و وجوب غسل؛ در این فرض استصحاب جامع اگر چه به جهت تنجیز این آثار واقع به نحو حجّت إجمالیه جاری است و لکن این استصحاب مبتلی به معارض می باشد؛ چرا که این استصحاب جامع با استصحاب عدم أفراد (استصحاب عدم حدث أصغر و استصحاب عدم حدث أکبر) تعارض و تساقط می کند، و سپس به لحاظ نماز قاعده اشتغال جاری می شود، بنابراین هم باید وضوء و هم غسل انجام شود، و لکن به لحاظ محرّمات جنب برائت جاری می شود.

و لکن این مطلب ناتمام است:

این اشکال تعارض میان استصحاب بقاء جامع و استصحاب عدم الفردین اشکالی است که در نزد برخی از بزرگان مورد پذیرش قرار گرفته است، از جمله آقای سیستانی و صاحب کتاب أضواء و آراء و همچنین مرحوم آقای صدر؛ صاحب کتاب أضواء اگر چه در بحث إشتغال از این اشکال تعارض پاسخ دادند که به نظر ما ناتمام بود و لکن در مقام اشکال تعارض را پذیرفته اند. و مرحوم آقای صدر نیز بنابر جریان استصحاب کلّی ملتزم به این اشکال تعارض شده اند:

زیرا ایشان در قسم ثانی از استصحاب کلّی در بحث استصحاب فرد مردّد که اثر شرعی مترتّب بر عناوین افراد و یا بر کلّی به نحو إنحلال می باشد، فرموده اند: استصحاب فرد مردّد جاری نیست و لکن اگر استصحاب فرد مردّد جاری باشد، این استصحاب با استصحاب عدم فرد طویل که ضمیمه به علم وجدانی به عدم فرد قصیر می شود، تعارض می کند؛ بنابراین لازمه این کلام این است که ایشان در قسم أوّل نیز در فرضی که اثر مترتّب بر افراد می باشد، نه صرف الوجود، بنابر جریان استصحاب جامع، اشکال تعارض میان استصحاب جامع و استصحاب عدم افراد را مستقرّ بدانند.

و لکن به نظر ما این اشکال تعارض ناتمام است و در جلسه گذشته از آن پاسخ دادیم و لکن عرض ما اینست که بر فرض استقرار و پذیرش این اشکال تعارض، نتیجه بعد از تساقط آن نخواهد بود که صاحب کتاب أضواء فرمودند؛

توضیح مطلب:

در موضوع وجوب وضوء و وجوب غسل اختلاف است که؛

آیا حدث أصغر موضوع وجوب وضوء و حدث أکبر موضوع وجوب غسل است، به اینصورت که شارع فرموده است: «المحدث بالأصغر یجب علیه الوضوء للصلاه و المحدث بالأکبر یجب علیه الغسل للصلاه»، و یا مکلّف موضوع هم وجوب وضوء و هم وجوب غسل می باشد، به اینصورت که فقط یک تکلیف به جامع صلاه به تمام مکلّفین می باشد، به این نحو که شارع فرموده است: «یا أیّها الّذین آمنوا أقیموا صلاه مع الوضوء عقیب الحدث الأصغر أو مع الغسل عقیب الحدث الأکبر»؛ در این فرض موضوع تکلیف مؤمن است و حدث أصغر و حدث أکبر از قیود حکم می باشند، نه موضوع؛ یعنی همه مردم مکلّف می باشند که نماز بخوانند، حال یا با وضوء در فرض حدث أصغر و یا با غسل در فرض حدث أکبر؛

حال اشکال به کلام صاحب أضواء این است که:

اگر اشکال تعارض طبق مبنای أوّل مطرح می شود؛

در این فرض بعد از تعارض أصول، علم اجمالی دارای سه طرف تشکیل می شود: یعنی این مکلّف علم اجمالی دارد که یا بر او وضوء برای نماز واجب است و یا بر او غسل برای نماز واجب و دخول در مسجد بر او حرام است: یعنی اگر محدث به حدث أصغر باشد، یک تکلیف به وضوء برای نماز دارد و لکن اگر محدث به حدث أکبر است، دو تکلیف دارد که (إغتسل للصلاه و لا تدخل المسجد)؛ حال با وجود این علم اجمالی نه تنها بر مکلّف واجب است که إحتیاطاً جمع میان غسل و وضوء برای نماز کند، بلکه باید به جهت إحتیاط از محرّمات جنب مثل دخول در مسجد نیز إجتناب کند؛ چرا که محرّمات جنب نیز طرف علم إجمالی منجّز می باشد، بنابراین أصل برائت از حرمت دخول در مسجد مانند أصل برائت از وجوب غسل، با أصل برائت از وجوب وضوء تعارض و تساقط می کند، پس چگونه ایشان نسبت به وجوب وضوء و غسل قاعده إشتغال و نسبت به مثل دخول مسجد أصل برائت جاری نمودند؟!

و اگر اشکال تعارض طبق مبنای دوم مطرح می شود:

در این فرض تکلیف به جامع نماز معلوم است و در فرض ترک وضوء و یا غسل شکّ در إمتثال می باشد؛ بنابراین در این فرض استصحاب عدم حدث أکبر بدون معارض جاری می شود و استصحاب عدم حدث أصغر جاری نمی شود؛ زیرا استصحاب عدم حدث أصغر نه نفی تکلیف می کند و نه إثبات إمتثال؛ یعنی اگر غرض از استصحاب عدم حدث أصغر نفی وجوب وضوء است، اشکال این است که حدث أصغر موضوع وجوب وضوء نیست که نفی آن مستلزم نفی وجوب وضوء باشد، و اگر غرض از آن إثبات إمتثال است به این صورت که این استصحاب این مطلب را إثبات کند که (نماز همراه با غسل بدون وضوء نماز با طهارت است)، اشکال این است که: این استصحاب إثبات نمی کند که این غسل، غسل عقیب حدث أکبر می باشد؛ بنابراین استصحاب عدم حدث أکبر به جهت نفی حرمت دخول در مسجد بدون معارض جاری می شود.

از مطالبی که گفته شـد، روشن می شود که صاحب کتاب أضواء میان این دو مبنی در حکم به جریان قاعده اشـتغال نسـبت به وضوء و غسل برای نماز و حکم به جریان أصل برائت نسبت به محرّمات جنب، میان این دو مبنی مذکور خلط نموده است.

نکته دوم:

صاحب أضواء فرموده اند:

طبق مسلک مرحوم شیخ أنصاری از این اشکال تعارض جواب داده می شود:

مرحوم شـیخ أنصاری قائل به اطلاق صدر دلیل استصـحاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» و اطلاق ذیل دلیل استصـحاب «بل أنقضه بیقین آخر» نسـبت به فرض علم إجمـالی به نقض یکی از دو حـالت سابقه بودنـد، به همین جهت در این فرض به نحو تعارض داخلی قائل به تعارض صدر و ذیل دلیل استصحاب و در نتیجه إجمال آن نسبت به این فرض بودند؛

طبق این مبنی در مقام که علم اجمالی به طروّ أحـد الحـدثین می باشـد، از جهتی با توجّه به اطلاق صـدر، هم استصـحاب عدم حـدث أصـغر و هم استصـحاب عـدم حـدث أکبر جاری می شود، و از جهتی دیگر با توجّه به اطلاق ذیل هیـچ یک از این دو استصـحاب جـاری نمی شـود، که در نـتیجه دلیـل استصـحاب نسـبت به این دو استصـحاب عـدم فرد مجمـل خواهـد بود، پس استصحاب جامع «أحد الحدثین» بدون معارض جاری خواهد شد.

و لکن این مطلب نیز از ایشان عجیب است؛

این بیان اشـکال تعارض میان استصـحاب جامع و استصـحاب عـدم فردین را حلّ نمی کند، بلکه اشـکال تعارض را توسـعه می دهـد: یعنی طبق این کلام ایشان، نه تنها استصـحاب عدم حدث أصـغر و استصـحاب عدم حدث أکبر در ساعت سوم که دیگر علم اجمالی به وجود أحد الحدثین نیست، به نحو تعارض داخلی معارض با استصحاب بقاء جامع أحد الحدثین می باشد، بلکه علم إجمالی به طروّ أحـد الحـدثین در ساعت دوم نیز به نحو تعارض داخلی معارض با این دو استصـحاب عـدم فرد می باشـد؛ زیرا آنچه علم إجمـالی به طروّ أحـد الحـدثین موجب إجمال دلیل استصـحاب نسبت به آن می شود، استصـحاب عـدم حـدث أصـغر و استصـحاب عـدم حـدث أکبر در همـان سـاعت علم إجمالی (یعنی ساعت دوم) می باشـد و لکن این علم إجمالی در ساعت سوم دیگر باقی نیست که موجب إجمال دلیل استصـحاب نسبت به این دو استصحاب عدمی در ساعت سوم باشد، پس در ساعت سوم استصحاب عدم حدث أصغر و عدم حدث أکبر جاری شده و با استصحاب بقاء جامع تعارض می کنند.

بود.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع/ إستصحاب الکلّی /القسم الثانی من إستصحاب الکلّی ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع/ إستصحاب الکلّی /القسم الثانی من إستصحاب الکلّی

خلاصه مباحث گذشته:

به نظر ما استصحاب کلّی قسم أوّل حتی در موردی که اثر شرعی برای صرف الوجود کلّی ثابت نباشد، بلکه برای افراد و یا برای کلّی به نحو مطلق شمولی ثابت باشد.

بحث در مورد قسم أوّل از استصحاب کلّی بود؛

به نظر ما استصحاب کلّی قسم أوّل حتی در موردی که اثر شرعی برای صرف الوجود کلّی ثابت نباشد، بلکه برای افراد و یا برای کلّی به نحو مطلق شمولی ثابت باشد. و این استصحاب جامع و کلّی با استصحاب عدم افراد که مشکوک الحدوث می باشند، تعارض نمی کند، و لکن اگر قائل به تعارض شویم، به نظر می رسد که تفاوتی در این مطلب میان قول به رکنیّت واقع الحدوث و قول به رکنیّت یقین به حدوث نمی باشد:

توضیح مطلب:

مثال: بلل مشتبه میان بول و منی خارج می شود و سپس شخص شکّ می کند که آیا بعد از خروج بلل، وضوء گرفته است و یا غسل؛

در این فرض اشکال شد که: استصحاب جامع حدث برای تنجیز آثار حدث أصغر و حدث أکبر که وجوب وضوء و وجوب غسل باشد، اگر چه جاری می شود و لکن با استصحاب عدم حدث أصغر و استصحاب عدم حدث أکبر تعارض می کند.

و لکن در کتاب أضواء فرموده اند:

اشکال تعارض مختصّ به قول به رکنیّت یقین به حدوث است و لکن بنابر قول به رکنیّت واقع الحدوث این اشکال لازم نمی آید: زیرا مفاد صحیحه عبدالله بن سنان این است که «کلّ حادث باق ظاهراً مادام الشکّ»؛ حال طبق این مفاد در مثال مذکور نسبت به آن حدثی که در واقع حادث شده است (مثلاً حدث أصغر)، استصحاب بقاء جاری است؛ زیرا حالت سابقه در مورد آن وجود است، و نسبت به حدث دیگر که حادث نشده است (مثلاً حدث أکبر)، استصحاب عدم جاری می باشد؛ زیرا حالت سابقه در مورد آن عدم است، و نسبت به جامع حدث معلوم بالإجمال نیز استصحاب بقاء جاری می باشد، که میان این سه استصحاب تعارضی نمی باشد، و لکن از آن جهت که آن حدث معلوم بالإجمال که واقع شده است، برای ما مردّد می باشد، علم إجمالی به جریان استصحاب بقاء در یکی از این دو حدث حاصل می شود، که این در حقیقت علم به وجود حجّت یا بر

بقاء حدث أصغر که موجب وجوب وضوء و یا بر بقاء حدث أکبر که موجوب وجوب غسل است، می باشد که این مستلزم لزوم إحتیاط خواهد بود.

ص: ۲۶۷

به نظر ما این بیان تمام نیست:

چرا که باید اشکال معارضه به نحو اساسی حلّ شود و إلّا در این اشکال تفاوتی میان قول به رکنیّت یقین به حدوث و قول به رکنیّت واقع الحدوث نمی باشد؛

توضیح مطلب:

مثال: دو إناء در روز چهارشنبه نجس می باشند و در روز پنجشنبه یکی از این دو إناء به نحو إجمال تطهیر می شود و یقین به طهارت آن حاصل می شود و در روز جمعه إحتمال نجاستِ دوباره آن إناء طاهر داده می شود:

در هر یک از دو إناء الف و إناء ب یک واقع نجاست در روز چهارشنبه می باشد که حال در روز جمعه شکّ در بقاء این واقع الحدوث شده است، بنابراین أرکان استصحاب نجاست هم در إناء الف و إناء ب تمام است، پس استصحاب نجاست إناء الف و استصحاب نجاست إناء ب جاری می شود، و این مطلبی است که در «بحوث فی الأصول» و در «أضواء و آراء» إختیار شده است و به آن فتوی داده اند.

و أمّا علم اجمالی به طهارت یکی از این دو إناء و زوال نجاست آن در روز پنجشنبه، خللی در ارکان استصحاب نجاست در هیچیک از این دو إناء در روز جمعه إیجاد نمی کند؛ یعنی هم از جهتی واقع نجاست در دو إناء در روز چهارشنبه وجود دارد و هم شکّ در بقاء آن دو نجاست حتی در این حال علم إجمالی به طهارت وجود دارد، و به همین جهت در روز پنچشنبه با وجود علم إجمالی به زوال یکی از دو نجاست، استصحاب نجاست هر دو إناء جاری بود و هم صاحب «بحوث» و هم صاحب «أضواء» حکم به نجاست ملاقی هر دو إناء نموده اند که این مطلبی است که مقتضای اطلاق دلیل استصحاب نیز می باشد، و معقول نیست که در روز پنجشنبه که علم إجمالی به طهارت یکی از دو إناء می باشد و واقع طهارت حادث می باشد، استصحاب نجاست در هر دو إناء جاری باشد و لکن در روز جمعه که این علم إجمالی زائل شده است و فقط إحتمال بقاء این طهارت معلوم بالإجمال دیروز وجود دارد، استصحاب نجاست در دو إناء جاری نباشد و علم إجمالی دیروز موجب زوال أرکان استصحاب نجاستِ دو إناء در امروز باشد!

ص: ۲۶۸

بله، امروز (روز جمعه) استصحاب طهارت أحد الإنائين نيز جاری می باشد؛ یعنی در این مثال سه واقع الحدوث وجود دارد که در روز جمعه شکّ در بقاء آن سه می باشد: واقع حدوث نجاست در إناء الف و واقع حدوث نجاست در إناء ب و واقع حدوث طهارت در یکی از دو إناء، و در این مثال سه عنوان می باشد: عنوان (إناء الف) و عنوان (إناء ب) و عنوان (أحدالإنائین)، که به نظر شما نیز استصحاب در عناوین جاری می شود؛ بنابراین سه استصحاب جاری می گردد که میان این سه هیچ تنافی نمی باشد.

و أمّا اگر مثال اینگونه باشد که:

دو إناء می باشد که در روز چهارشنبه طاهر می باشند و در روز پنجشنبه علم إجمالی به نجاست یکی از آن دو حاصل می شود و در روز جمعه إحتمال طهارتِ دوباره آن إناء نجس معلوم بالإجمال داده می شود؛

در این فرض سه واقع الحدوث می باشد: واقع حدوث طهارت در إناء الف و واقع حدوث طهارت در إناء ب و واقع حدوث نجاست در أحد الإنائین؛ پس بنابر رکنیه واقع الحدوث سه استصحاب مقتضای جریان خواهد داشت؛ زیرا بنابر رکنیه واقع الحدوث، رکن استصحاب واقع حدوث و شکّ در بقاء آن می باشد و تا علم تفصیلی به زوال حالت سابقه طهارت حاصل نشود، استصحاب طهارت در هیچیک از دو إناء دچار خللی نمی شود و اگر چه در واقع یکی از این دو طهارت زائل و مرتفع شده است، یعنی اگر چه واقع حدوث در جریان استصحاب کافی است و اگر چه یقین به آن نباشد و لکن واقع إرتفاع در عدم جریان استصحاب کافی نیست تا زمانی که یقین تفصیلی به آن نباشد.

بله، نجاست أحد الإنائين نیز واقع دارد که یقین به إرتفاع آن نمی باشد، پس استصحاب نجاست نیز در أحدهما جاری است، و لکن میان این سه استصحاب تنافی وجود دارد؛ زیرا که معقول نیست که شارع هم حکم به طهارت هر دو إناء نماید که مقتضای آن جواز شرب هر دو إناء است و در عین حال حکم به نجاست یکی از این دو إناء کند که مقتضای آن لا أقلّ لزوم إجتناب از شرب یکی از دو إناء است، بنابراین دو استصحاب طهارت با استصحاب نجاست أحد الإنائین به جهت تعارض داخلی تعارض می کنند؛

و ما در گذشته در حلّ این اشکال تعارض عرض کردیم که:

از نظر عرفی استصحاب نجاست أحد الإنائین مقدّم بر دو استصحاب طهارت می شود: چرا که از نظر عرف حالت سابقه ای که أقرب به زمان فعلی و زمان شکّ است، أولی به حکم به بقاء و بناء عملی بر بقاء آن می باشد و در مثال مذکور حالت سابقه نجاست أقرب به زمان شکّ که روز جمعه است، می باشد. و به عبارت دیگر: دیروز که علم إجمالی به نجاست أحد الإنائین وجود داشت، این علم إجمالی عقلاً ـ و عقلائاً مانع استصحاب طهارت در این دو إناء و موجب تساقط و مرگ این دو استصحاب بود، حال امروز (اگر چه علم إجمالی مذکور زائل شده است) دیگر عرف نمی پذیرد که آن دو استصحاب طهارت دوباره زنده شده و باز گردند، و این مطلبی است که در مبحث إشتغال به آن اشاره کردیم.

حاصل مطلب اینکه:

اصرار ما بر این است که باید شبهه معارضه حلّ شود و إلاّ این اشکال حتی بنابر رکنیّت واقع الحدوث وارد می باشد.

ص: ۲۷۰

استصحاب قسم ثانی از کلّی

این قسم از استصحاب کلّی دارای سه فرض می باشد:

فرض أوّل:

فرضی که اثر شرعی مترتّب بر صرف الوجود کلّی باشد:

مثال: بلل مشتبه میان بول و منی خارج می شود و سپس مکلّف وضوء می گیرد؛ در این فرض اگر حدث معلوم بالإجمال أصغر بوده باشد، به طور قطع مرتفع شده است و اگر أکبر بوده باشد، به طور قطع باقی است؛ حال استصحاب بقاء کلّی حدث به جهت إثبات حرمت مسّ کتابت جاری می شود: زیرا آنچه موضوع حرمت مسّ کتابت قرآن است، صرف الوجود حدث می باشد و أصغر یا أکبر بودن آن نقشی در این حکم ندارد و به همین جهت حتی بنابر إمکان إجتماع حدث أصغر و حدث أکبر در فرد واحد و زمان واحد، حرمت مسّ کتابت متعدّد نمی شود.

نکته:

مرحوم شیخ أنصاری از منکرین جریان این قسم از استصحاب کلّی بوده است و لکن نقل شده است که مرحوم فاضل أردکانی نظر ایشان را تغییر داده و ایشان سپس قائل به جریان استصحاب در این قسم شده اند. و در معاصرین نیز صاحب «منتقی الأصول» مصرّ بر عدم جریان این استصحاب می باشد. و از دیگر مخالفین جریان این قسم از استصحاب کلّی مرحوم آسید اسماعیل صدر می باشد.

الشبهه العبائیه

مرحوم آسید اسماعیل صدر در سفری که به نجف داشتند، شبهه ای را به عنوان نقض بر جریان استصحاب کلّی قسم ثانی بیان کرده اند که معروف به شبهه عبائیه شده است، و آن عبارت از این است که:

عبائی نجس می شود و لکن معلوم نیست که طرف راست آن نجس شده است و یا طرف چپ آن، و در ادامه طرف چپ آن شسته و تطهیر می شود و سپس دست مرطوب به طرف راست عباء و سپس به طرف چپ برخورد می کند؛

در فرضی که دست به طرف راست برخورد نموده و لکن هنوز به طرف چپ برخورد نکرده است، بزرگان حکم به طهارت این دستِ ملاقِی نموده اند؛ برخی گمان می کنند که این حکم به جهت قول به طهارت ملاقِی بعض أطراف شبهه است و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که حتی اگر ملاقِی بعض أطراف شبهه لازم الإجتناب هم باشد و لکن در این مورد إجتناب از ملاقی بعض أطراف لازم نیست: زیرا عدل الملاقَی که طرف چپ عباء است، از محلّ إبتلاء خارج و پاک شده است و دیگر علم إجمالی به نجاست فعلی عباء وجود ندارد.

و أمّا بعد از فرض إصابت دست به طرف چپ؛

إقتضای إرتکاز در این فرض نیز حکم به طهارت دست می باشد: زیرا تا قبل از ملاقات با طرف چپ، دست محکوم به طهارت بود و حال بعد از ملاقات با طرف چپ که مقطوع الطهاره است، وضعیّت تغییر نکرده است.

حال اشکال و شبهه این است که: اگر استصحاب کلّی قسم ثانی جاری باشد، باید بعد از ملاقات دست با طرف چپ حکم به نجاست آن شود: زیرا بعد از شستن طرف چپ عباء، شکّ در زوال نجاست عباء می شود، که استصحاب نجاست عباء جاری می شود که از نوع قسم ثانی استصحاب کلّی می باشد: زیرا اگر طرف نجس طرف چپ عباء بوده باشد، به طور قطع مرتفع شده است و اگر طرف راست بوده است، به طور قطع باقی است؛ بنابراین در این فرض مذکور این دست با موضعی از عباء ملاقات کرده است که به طور یقین در سابق نجس بوده است و در زمان ملاقات محکوم به استصحاب نجاست می باشد، و این مستلزم حکم به نجاست دست به مجرّد ملاقات با طرف طاهر عباء می باشد!

ص: ۲۷۲

نکته:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: حکم به نجاست این دستِ ملاقی قابل التزام می باشد و این نقضی نیست که نتوان به آن ملتزم شد، بلکه ما ملتزم به آن می شویم و هیچ اشکالی لازم نمی آید.

و لکن مرحوم آقای صدر فرموده اند: التزام به این حکم خلاف إرتکاز است.

نکته:

در مورد این شبهه بحث هایی شده است تا اینکه در نهایت گفته شده است:

استصحاب در این مورد شبهه عبائیه استصحاب کلّی نیست، بلکه استصحاب فرد مردّد است: چرا که نجاست هر طرف عباء موضوع برای أحکام به نحو إنحلال و استقلال می باشند، نه به نحو صرف الوجود.

اشکال بر استصحاب کلّی قسم ثانی:

اشکالاتی بر استصحاب کلّی قسم ثانی مطرح شده است:

اشکال أوّل:

شرط استصحاب وحدت قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه می باشد و لکن در استصحاب کلّی قسم ثانی چنین وحدتی وجود ندارد: زیرا آنچه که یقین به حدوث آن می باشد، حدثی است که محتمل است که در ضمن حدث أصغر باشد و یا در ضمن حدث أکبر (حدثٌ سواء کان فی ضمن الحدث الأصغر أو فی ضمن الحدث الأکبر) و لکن حال که بعد از وضوء شکّ در بقاء حدث می باشد، مشکوک حدثی است که در صورت وجود در ضمن حدث أکبر است و به طور قطع در ضمن حدث أصغر نیست.

جواب أوّل:

در پاسخ از این وجه گفته شده است:

بعد از وضوء غیر از شکّ در وجود فرد طویل (حدث أکبر) شکّ دیگری نیز بالوجدان وجود دارد و آن شکّ در بقاء آن حدثی است که با خروج بلل مشتبه حادث شده است؛ بله، منشأ شکّ در بقاء آن حدث معلوم بالإجمال، شکّ در اینست که آن حدث در ضمن حدث أکبر موجود شد و یا در ضمن حدث أصغر و لکن این منشأ شکّ است و إلّا در بقاء آن حدث معلوم بالإجمال نیز شکّ می باشد: و این مانند این است که: شخص علم به وجود زید داشت و می دانست که زید بیش از ۵۰ سال عمر نمی کند و حال نمی داند که آیا زید متولّد سال ۱۳۴۰ است که حال دیگر فوت کرده باشد و یا متولّد سال ۱۳۵۰ است که هنوز باقی باشد: آیا صحیح است که در این مورد گفته شود: من شکّ در بقاء زید ندارم!! خیر، شکّ در بقاء زید

می باشـد، اگر چه منشـأ آن، شکّ در زمان تولّـد اوست. و یا در مثال فیل و پشه؛ می دانـد که دیروز در این خانه حیوانی بوده است که اگر فیل بوده است، امروز هم هست و اگر پشه بوده است، دیگر امروز باقی نیست و لکن به هر حال شکّ در بقاء آن حیوان موجود دیروز می باشد و اگر چه منشأ آن، شکّ در این است که حیوان دیروز فیل بوده است یا پشه.

و لكن در منتقى الأصول اشكال أوّل را تقويت كرده و فرموده است:

متعلّق شكّ در استصحاب بايد همان متيقّن سابق باشد، در حالى كه در مورد استصحاب كلّى قسم ثانى اينچنين نيست: زيرا يقين به واقع تعلّق گرفته است، نه به عنوان أحدهما؛

توضيح مطلب:

ديروز صدايى از اين خانه شنيد كه نمى داند صداى فيل بود و يا پشه و لكن علم به وجود حيوانى پيدا شد كه صاحب اين صدا بوده است؛ حال اگر آن صاحب صدا پشه بوده است، به اين معنى خواهد بود كه علم إجمالى به پشه تعلّق گرفته است، در حالى كه امروز شكّ در وجود پشه نمى باشد و فقط شكّ در وجود فيل است؛ بنابراين متعلّق يقين ممكن است وجود پشه و يا وجود فيل در خانه باشد، در حالى كه امروز فقط شكّ در وجود فيل در خانه مى باشد، بنابراين نمى توان به طور مطلق گفت: حادث ديروز مشكوك البقاء است!

و لكن اين فرمايش ناتمام است:

ظاهر اينست كه اين فرمايش مبتنى بر مسلكى است كه ايشان در علم إجمالى اختيار كرده است؛ ايشان در علم إجمالى تفصيل داده و فرموده است:

گاه نسبت علم إجمالى به يک طرف فى علم الله و در واقع متعيّن است و اگر چه شخص خود نمى داند:

مثال: قطره خونى را رؤيت كرد كه در يكى از اين دو إناء افتاد و لكن نمى داند كه در إناء غربى افتاد و يا إناء شرقى؛ در اين فرض علم به نجاست آن إنائى پيدا مى شود كه اين قطره در آن افتاده است و اين إناء در واقع و فى علم الله متعيّن است؛ زيرا اگر چه ممكن است كه إناء ديگر نيز نجس باشد و لكن سبب نجاست آن غير از وقوع اين قطره خونى است كه رؤيت شد و علم إجمالى به نجاست إنائى است كه آن قطره خون رؤيت شده در آن افتاده است كه به طور قطع منطبق بر هر دو إناء نيست؛ در اين فرض علم إجمالى به فرد معيّن فى علم الله تعلّق مى گيرد، نه به جامع.

و گاه نسبت علم إجمالی به هر دو طرف مساوی است:

مثال: شخصـی خبر می دهـد که زیـد قائم است و لکن دیگری خبر می دهـد که زیـد قاعد است؛ در این فرض به جهت إمتناع إجتماع الضـدّین علم إجمالی به کـذب یکی از این دو خبر حاصل می شود و در عین حال إحتمال کذب هر دو خبر نیز وجود دارد، به اینصورت که زید نه قائم و نه قاعد باشد، بلکه مستلقی باشد: حال در این فرض علم إجمالی به کذب یکی از این دو خبر، اگر هر دو خبر در واقع کاذب باشد، آن خبر معلوم الکذب به نحو إجمال حتی در نزد خداوند متعال نیز قابل تعیین نیست که آیـا خبر أوّل است و یـا خبر دوم؛ چرا که نسبت این علم إجمـالی به هر دو خبر مسـاوی می باشـد و بر هر دو قابـل إنطبـاق است؛ در این فرض علم إجمالی به جامع و عنوان أحدهما تعلّق می گیرد.

حال اشکال ما بر ایشان این است که:

أوّلاً: طبق این مبنی بایـد شـما در استصـحاب کلّی قسم ثانی تفصـیل می دادیـد؛ زیرا این دلیلی که شـما ذکر کردید، أخصّ از مـدّعاست: اینچنین نیست که در تمام موارد نسـبت علم إجمالی به یک طرف متعیّن باشـد، بلکه در برخی از موارد نسـبت علم إجمالی به طرفین به نحو مساوی است:

مثـال: مخبر صـادقی خبر می دهـد که: در این خـانه یـا فیل است و یا پشه، و در عین حال محتمل است که در آن خانه هم فیل باشـد و هم پشه؛ حال اگر در آن خانه هم فیل باشد و هم پشه، آن فرد معلوم بالإجمال متعیّن در واقع نخواهد بود، یعنی نسـبت علم إجمالی به هر دو فرد مساوی می باشـد، بنابراین در این فرض اگر در واقع پشه در خانه بوده است، به طور مطلق نمی توان گفت: متعلّق علم إجمالی پشه است که حال شکّ در بقاء آن نیست.

و یا در همان مثال بلل مشتبه میان بول و منی، از ابتدا فقط علم می باشد که این بلل مذی و وذی و ودی نیست و لکن این موجب خروج علم إجمالی به بول یا منی از حدّ سواء نمی شود و اگر چه این بلل در واقع یا بول است و و یا منی.

مثال: مخبر صادقی خبر از نجاست یکی از این دو آب می دهد؛ حال اگر در واقع هر دو آب نجس باشد، آن آب نجس معلوم بالإجمال در واقع تعیّن نخواهد داشت.

ثانیاً: به نظر ما حتی در فرضی که علم إجمالی سبب معیّنی دارد، علم إجمالی به فرد معیّن عند الله تعلّق نمی گیرد.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الثانی/ /القسم الثانی من إستصحاب الکلّی ۹۵/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الثانی/ /القسم الثانی من إستصحاب الکلّی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قسم ثانی استصحاب کلّی در آن فرضی که اثر شرعی مترتّب بر صرف الوجود کلّی است، واقع شده بود:

مثال: بلل مشتبه مردّد میان بول و منی خارج می شود و سپس وضوء گرفته می شود و صرف الوجود حدث موضوع حرمت مسّ قرآن کریم می باشد؛ در این حال استصحاب بقاء حدث می شود، در حالی که اگر این حدث در ضمن حدث أصغر بوده است، به طور قطع مرتفع شده است.

مشهور قائل به جریان این قسم از استصحاب کلّی می باشند.

اشکال بر قسم دوم از استصحاب کلّی

بر استصحاب کلّی قسم ثانی اشکالاتی مطرح شده است:

اشکال اوّل:

در این استصحاب وحدت متیقّن سابق و مشکوک لاحق و وحدت قضیه متیقّنه سابقه و قضیه مشکوکه لاحقه محرز نیست: چرا که دیروز علم به وجود یک حدث بود که آن مردّد میان حدث أکبر و حدث أصغر بود، در حالی که امروز شکّی در وجود حدثی که مردّد میان حدث أکبر و حدث أصغر است، نمی باشد، بلکه فقط وجود حدث أکبر محتمل است؛ زیرا که بعد از وضوء یقین به عدم حدث أصغر می باشد و فقط شکّ در وجود حدث أکبر است.

ص: ۲۷۶

و در کتاب «منتقی الأصول» در تقریب این اشکال فرموده اند:

علم اجمالی به وجود شخصی تعلّق می گیرد که با عنوان إجمالی به آن اشاره می کنیم و استصحاب در همان واقع مشارٌ إلیه جاری می شود، نه در آن عنوان إجمالی بما هو عنوان؛ حال آن واقع که متعلّق علم إجمالی است، مردّد میان حدث أکبر و حدث أصغر می باشد، بنابراین اگر در واقع معلوم بالإجمال حدث أصغر بوده باشد، دیگر آن واقع مشکوک البقاء نخواهد بود، بلکه مقطوع الإرتفاع می باشد، پس در مقام إحراز نشده است که شکّ به همان متیقن سابق تعلّق گرفته است و اینکه آن متیقّن سابق علی أیّ تقدیر مشکوک البقاء است!

جواب از اشکال اوّل:

و لکن ما در اشکال به این تقریب عرض کردیم:

أوّلاً: این فرمایش مبتنی بر این است که علم إجمالی به فرد معیّن عند الله تعلّق بگیرد؛ به اینصورت که اگر فی علم الله و در واقع آن بلل مشتبه بول بوده است، ملائکه الله بگویند: این شخص خود خبر ندارد و إلاّ علم او به همان حدث أصغر تعلّق گرفته است؛ مانند رؤیت شبه از راه دور که شخص نمی داند که او زید است و یا عمرو، که ملائکه الله می گویند: او شبه زید را می بیند و لکن خود او خبر ندارد که شبه زید را می بیند؛ اگر این مسلک در علم إجمالی صحیح باشد، این اشکال أوّل بر استصحاب قسم ثانی وارد خواهد بود: زیرا که محرز نیست که متیقّن سابق همان است که شکّ در بقاء آن می باشد (یعنی حدث أکبر)، بلکه ممکن است که حدث أصغر باشد که مقطوع الإرتفاع است و شکّی در بقاء آن نمی باشد. و لکن این مسلک خلاف نظر صاحب منتقی الأصول است: زیرا که ایشان معتقد است:

اگر نسبت و رابطه طرفین علم إجمالی به علم إجمالی و به عنوان معلوم بالإجمال مساوی باشد، به طوریکه اگر هر دو مصداق آن عنوان معلوم بالإجمال باشند، هر دو صلاحیت دارند که علم إجمالی بر هر دو تطبیق شود:

مثال: شخص صادقی خبر از نجاست یکی از دو إناء می دهد که به جهت این إخبار صادق علم إجمالی به نجاست یکی از دو إناء حاصل می شود، در حالی که در واقع هر دو إناء نجس می باشد؛ در این فرض نسبت این علم إجمالی و عنوان معلوم بالإجمال به هر دو إناء مساوی است و به همین جهت حتی ملائکه الله نیز قادر نیستند که إناء معلوم بالإجمال را تعیین کنند که إناء الف است و یا إناء ب؛ زیرا اگر إناء الف را به عنوان معلوم بالإجمال تعیین شود، اشکال این است که چرا إناء ب معلوم بالإجمال نباشد و اگر إناء ب به عنوان معلوم بالإجمال تعیین شود، اشکال این است که چرا إناء الف معلوم بالإجمال نباشد؛

در این فرض ایشان خود معتقد می باشند که: علم إجمالی به فرد معیّن عند الله تعلق نمی گیرد، بلکه به عنوان أحدهما لا بعینه تعلّق می گیرد. و ایشان فقط در فرضی قائل است که علم اجمالی به فرد معیّن در واقع تعلّق می گیرد که علم إجمالی سبب خاصّ داشته باشد، به طوریکه نسبت آن سبب و علم إجمالی و معلوم بالإجمال به طرفین علم إجمالی مساوی نباشد:

مثال: شخص مشاهده کرد که قطره خونی افتاد و لکن متوجّه نشد که آن قطره خون مورد رؤیت، در إناء الف افتاد و یا در إناء ب؛ در این مثال آن إنائی که قطره خون در آن افتاده است، یک إناء معیّن است.

ص: ۲۷۸

بنابراین ایشان در اشکال به استصحاب قسم ثانی نباید بفرمایند که:

علم إجمالی به جامع حدث مرددّ میان بول و منی، ممکن است که در واقع به حدث أصغر تعلّق گرفته باشد که دیگر شکّی در بقاء آن نیست؛ در مثال بلل مردّد میان بول و منی، سبب علم إجمالی به جامع حدث، قطع به عدم طهارت این بلل می باشد که نسبت این سبب به طرفین علم إجمالی (بول و منی) مساوی می باشد، همانگونه که در مثال علم إجمالی به نجاست أحد الإنائین به سبب إخبار مخبر صادق، اگر یکی از دو إناء بعد از این علم إجمالی تطهیر شود، اشکالی وجود ندارد که گفته شود: (یکی از این دو إناء دیروز نجس بود و حال احتمال می دهیم که همان إناء امروز هم نجس باشد)؛ در این مورد، علم إجمالی صلاحیت إنطباق بر هر دو إناء را دارد و علم إجمالی به فرد معیّن عند الله تعلّق نگرفته است؛ البته در مثال أوّل طرفین علم إجمالی ضدّین می باشد و به همین جهت إجتماع آن دو در واقع محتمل نیست و لکن در مثال أخیر نجاست هر دو إناء ممتنع الجمع نیست و ممکن است که در واقع هر دو إناء نجس باشد.

ثانیاً: همانطور که عرض کردیم: گاه سبب علم إجمالی إختصاص به یک طرف از علم إجمالی دارد، مانند مثال رؤیت وقوع قطره دم، و مثال واضح تر عبارت از این است که:

شخص وقوع قطره خون در إناء شرقی را رؤیت نموده و علم تفصیلی به نجاست آن پیدا کرد، و لکن سپس این إناء شرقی با إناء غربی مشتبه شد و تغییری در مکان آن دو ایجاد شد؛ در این فرض بسیار روشن است که سبب علم إجمالی، رؤیت وقوع قطره دم در یک إناء معیّن است.

حال اشکال ما این است که: حتی در چنین فرضی نیز در حالی که شخص می گوید: (نمی دانم إناء الف نجس است یا إناء ب)، صحیح نیست گفته شود: معلوم بالإجمال همان إناء الف است، و قیاس علم إجمالی به رؤیت شبه زید از راه دور مع الفارق است و میان این دو مورد تفاوت می باشد؛ در مثال شَبَه بعد از إرتفاع اشتباه صحیح است که گفته شود: (من از یک کیلومتر قبل شبه زید را می دیدم)، و لکن در بحث علم إجمالی بعد از حصول علم تفصیلی به نجس واقعی و تعیین آن، صحیح نیست که گفته شود: (من از ۲۴ ساعت قبل می دانستم که معلوم النجاسه همین إناء الف است و لکن خود از آن خبر نداشتم)!؛ هیچ عرفی این مطلب را نمی پذیرد، و این إناء تا قبل از حصول علم تفصیلی، مشکوک الحدوث بود، نه معلوم الحدوث. و یا در مثال علم اجمالی به وجود زید و یا عمرو در خانه در دیروز، از آن جهت که شخص نمی داند که آن انسان خارجی که دیروز در خانه وجود داشت، زید بود و یا عمرو، امروز آن انسان مشکوک البقاء است؛ یعنی حتی اگر آن انسان معلوم بالإجمال زید باشد، در همین امروز که یقین به عدم وجود زید در خانه می باشد، شکّ در بقاء آن انسان موجود در خانه در دیروز می باشد؛ چرا که شخص نمی داند که آن انسان زید است، و به عبارت دیگر: اگر چه شکّ در بقاء زید به عنوان تفصیلی نمی باشد و لکن شکّ در بقاء زید به عنوان إنسان موجود در خانه می باشد و تعبیر می کند (أشکّ فی بقاء ذاک الإنسان فی الدار و لو کان زیداً)؛ یعنی شکّ و علم به عناوین تعلّق می گیرد و گاه به لحاظ عنوانی به مطلبی علم می باشد و به لحاظ عنوان دیگر در همان مطلب شکّ می باشد:

مثال: شخص می گوید: (من می دانم که پسر زید در این مدرسه است)، و سپس از او می پرسند که: آیا عمرو در این مدرسه می باشد؟ در پاسخ می گوید: (نمی دانم)، در حالی که پسر زید همان عمرو می باشد؛ یعنی به لحاظ عنوان (پسر زید) یقین و به لحاظ عنوان (عمرو) شکّ می باشد.

بنابراین در علم اجمالی، همواره متعلّق علم جامع می باشد و این جامع مشیر به خارج است و لکن گاه این جامع مشیر به یک واقع معیّن است و گفته می شود: (آن إناء که خون در آن افتاد نجس است) و لکن این سبب این نمی شود که آن واقع معیّن معلوم النجاسه باشد؛ یعنی اگر چه صحیح است که گفته شود: (آن إناء نجس واقعی که دیروز علم إجمالی به نجاست آن داشتم، این إناء بود) و لکن صحیح نیست که گفته شود: (همین إناء معلوم النجاسه بود و لکن خود از آن خبر نداشتم)! بلکه تا به حال این إناء مشکوک النجاسه به شکّ تفصیلی بود.

البته گاه این اشاره به یک واقع معیّن، اشاره به یک واقع منحصر به یک طرف است و آن در مواردی است که طرفین علم إجمالی مانعه الجمع باشند:

مثال أوّل: در همه أشیاء مشکوکه الوجود و العدم یک علم إجمالی وجود دارد که آن شیء یا موجود است و یا معدوم؛ حال اگر سپس کشف شود که آن شیء موجود بود، صحیح نیست که گفته شود: (وجود این شیء برای من معلوم بود و لکن خودم خبر نداشتم)!

مثال دوم: در مثال رؤیت قطره خونی و وقوع آن در یکی از دو إناء، نجس معلوم بالإجمال به وقوع این قطره خون، فقط یکی از این دو إناء می باشد و ممکن نیست که هر دو إناء واقع معیّن این علم إجمالی باشد و طرفین علم إجمالی مانعه الجمع می باشند؛ بله، ممکن است که إناء دیگر نیز نجس باشد و لکن سبب نجاست آن أمر دیگری خواهد بود.

و گاه طرفین علم اجمالی مانعه الجمع نمی باشند؛ در این فرض عنوان معلوم بالإجمال اشاره به یک واقع معیّن نمی باشد، بلکه در این فرض اشاره به یک واقع خارجی است که هر دو طرف مصداق آن واقع می باشند.

و لکن خواه علم إجمالی مانعه الجمع باشد و خواه مانعه الجمع نباشد، علم اجمالی به جامع تعلّق می گیرد که این جامع در خارج موجود است و اشاره به واقع خارجی می شود، و این بر خلاف واجب تخییری (أحدهما واجب) است که در آن صحیح نیست که گفته شود: این أحدهما واقع معیّن دارد!؛

مثال: در فرضی که علم إجمالی باشد که یکی از این دو کتاب برای شما است، در حالی که محتمل است که هر دو کتاب برای شما باشد، (که سبب علم إجمالی مختصّ به یک طرف نیست و طرفین علم إجمالی مانعه الجمع نمی باشند) علم إجمالی واقع معیّن دارد و اشاره به واقع خارجی است، که این بر خلاف این فرض است که: بایع در مقام إنشاء بیع بگوید: «بعت أحد هذین الکتابین» که آن مبیع واقع معیّن ندارد، به همین جهت شما نه مالک کتاب الف هستید و نه مالک کتاب ب.

بنابراین صحیح نیست که گفته شود: (در مثال علم اجمالی به تعلّق یکی از دو کتاب به شما در فرضی که محتمل است که هر دو کتاب برای شما باشد، علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته است و لکن در فرضی که شخص دیروز کتابی را خریده است و حال امروز مشتبه میان کتاب الف و کتاب ب شده است، علم إجمالی به کتاب معیّن در خارج تعلّق گرفته است: چرا که سبب علم إجمالی مختصّ به یک طرف است و طرفین علم إجمالی مانعه الجمع است).

بنابراین اشکال أوّل تمام نیست.

اشکال دوم:

شکّ در بقـاء کلّی مسبّب از شـکّ در حـدوث فرد طویـل است: یعنی شکّ در بقاء إنسان به جهت شکّ در دخول عمرو در خانه می باشـد و اگر همانگونه که قطع به عـدم وجود زیـد امروز در خانه می باشـد، قطع به عدم دخول عمرو در خانه نیز بود، امروز شکّ در بقاء کلّی إنسان نمی شد؛ پس استصحاب عدم حدوث فرد طویل حاکم بر استصحاب بقاء کلّی می باشد.

جواب از اشکال دوم:

از این اشکال جواب هایی ذکر شده است:

جواب أوّل:

صاحب کفایه به تبع از مرحوم شیخ فرموده است:

منشأ شـکّ در بقـاء کلّی شـکّ در حـدوث فرد طویل نیست؛ زیرا حتی اگر شکّ در حـدوث هر دو فرد در خانه بود، همچنان شکّ در بقاء کلّی وجود داشت، بلکه منشأ شکّ در بقاء کلّی این است که آیا انسان دیروز زید (فرد قصـیر) بود که حال دیگر کلّی بـاقی نباشـد و یـا عمرو (فرد طویـل) بود که حـال دیگر کلّی باقی است، و یا در مثال علم به وجود فیل و یا پشه دیروز در خـانه، منشأ شـکّ در بقـاء حیوان، شـکّ در حـدوث فیل نیست و به همین جهت اگر هم شکّ در حـدوث فیل و هم شکّ در حـدوث پشه باشـد، این منشأ شکّ در بقاء و إرتفاع حیوان نیست، بلکه منشأ شکّ این است که نمی دانم که حیوان دیروز فرد قصیر بود که حال کلّی امروز مرتفع باشد یا فرد طویل بود که حال کلّی امروز باقی باشد؛ و حال که منشأ شکّ تردّد کلّی میان فرد قصـیر و فرد طویل می باشد، أصـلی وجود ندارد که تعیین کند که حیوانِ دیروز فرد قصـیر بود ویا فرد طویل، تا این أصـل حاکم بر استصحاب بقاء کلّی باشد.

ص: ۲۸۳

بر این جواب دو اشکال مطرح می شود:

اشکال أوّل:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

استصحاب عدم أزلی جاری می شود و آن استصحاب عدم کون الحادث هو الفرد الطویل.

و لکن این اشکال صحیح نیست:

زیرا صاحب کفایه فرمود: منشأ شکّ این است که (هل الفرد الحادث هو الفرد القصیر حتی یکون الکلّی مرتفعاً أو الفرد الطویل حتی یکون الکلّی باقیاً)، نه اینکه شکّ در حدوث فرد طویل منشأ شکّ در بقاء کلّی باشد؛ منشأ إرتفاع کلّی این نیست که «أن لا ـ یکون الحادث هو الفرد الطویل»، بلکه منشأ إرتفاع کلّی این است که «أن یکون الحادث هو الفرد القصیر»، بنابراین مجرّد نفی اینکه حادث فرد طویل باشد، منشأ شکّ را از بین نمی برد، بلکه منشأ شکّ در بقاء کلّی شکّ در وجود فرد قصیر است که این ملازم با عدم فرد طویل است.

اشکال دوم:

اشکال صحیح به مرحوم صاحب کفایه عبارت از این است که:

عنوان «إرتفاع» اگر چه از عدم بعد الوجود إنتزاع می شود و لکن این عنوان در أدلّه استصحاب نیامده است، بنابراین ما اصراری بر عنوان شکّ در بقاء و إرتفاع نداریم، بلکه مهمّ شکّ در وجود یک شیء بعد از فراغ از حدوث آن می باشد، حال اسم آن را شکّ در بقاء و إرتفاع بگذارید و یا نگذارید، این مهمّ نیست: ما امروز شکّ در بقاء وجود حیوان در خانه داریم، بنابراین اگر استصحاب عدم حدوث فرد طویل و یا استصحاب عدم کون الحادث هو الفرد الطویل جاری شود، شکّ ما برطرف می شود؛ زیرا اگر فرد طویل حادث نباشد، کلّی امروز موجود نخواهد بود، پس منشأ شکّ در وجود کلّی در امروز شکّ در حدوث فرد طویل است.

جواب دوم:

بقاء کلّی مسبّب از حدوث فرد طویل یا کون الحادث هو الفرد الطویل نیست؛ چرا که وجود کلّی عین وجود افراد است و حدوث فرد طویل یعنی حدوث کلّی در ضمن فرد طویل، پس استصحاب عدم فرد طویل همان استصحاب عدم کلّی می باشد، پس حاکم بر استصحاب بقاء کلّی نخواهد بود.

مرحوم آقای خوئی در اشکال بر این جواب فرموده اند:

این جواب اشکال را قوی تر می کند: زیرا طبق این جواب أصل سببی (استصحاب عدم فرد طویل) عین أصل مسبّبی (استصحاب بقاء کلّی) می باشد، نه سبب آن.

و لکن این اشکال صحیح نیست:

زیرا حال که استصحاب عدم فرد طویل عین استصحاب بقاء کلّی شد، نه سبب آن، دیگر حاکم بر آن نخواهد بود، بلکه فقط معارض با آن خواهد بود، بنابراین اشکال قویتر نشد، بلکه نهایت اشکال حکومت رفع شده و اشکال تعارض مطرح شده است، مگر اینکه مراد مرحوم آقای خوئی از قویتر شدن اشکال، همین تغییر اشکال از حکومت به تعارض باشد.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الرابع إستصحاب الکلّی /القسم الثانی/ الفرض الأوّل ۹۵/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الرابع: إستصحاب الکلّی /القسم الثانی/ الفرض الأوّل

خلاصه مباحث گذشته:

در اشکال بر استصحاب کلّی قسم ثانی گفته شد:

استصحاب عدم حدوث فرد طویل حاکم بر استصحاب بقاء کلّی است: زیرا که منشأ شکّ در بقاء کلّی شکّ در حدوث فرد طویل است.

و لکن مرحوم صاحب کفایه از این اشکال پاسخ داده و فرمودند:

میان بقاء کلّی و بقاء فرد طویل عینیّت است، نه سببیّت و مسببیّت تا استصحاب عدم فرد طویل حاکم باشد.

ص: ۲۸۵

و مرحوم آقای خوئی فرمودند:

با این پاسخ اشکال بر استصحاب کلّی قسم ثانی أوضح خواهد بود:

زیرا اگر اشکال این بود که استصحاب عدم فرد طویل أصل سببی است، ممکن بود که در پاسخ گفته شود: تسبّب عقلی است، نه شرعی و باید تسبّب شرعی باشد تا أصل جاری در سبب حاکم بر أصل جاری در مسبّب باشد، و لکن با قول به عینیّت، دیگر این پاسخ نیز محلّی نخواهد داشت و اشکال بدون جواب خواهد ماند.

و ما بر این بیان آقای خوئی این مطلب را نیز اضافه کردیم که:

نتیجه نهایت بر طبق این جواب تعارض استصحاب عدم فرد طویل با استصحاب بقاء کلّی خواهد بود، بنابراین به هر حال استصحاب بقاء کلّی قسم ثانی جاری نخواهد بود و لکن نه به جهت وجود دلیل حاکم، بلکه به جهت وجود معارض.

در منتقی الأصول از صاحب کفایه دفاع نموده و فرموده است:

صاحب کفایه نفرمود که: میان حدوث فرد طویل و بقاء کلّی عینیّت است، بلکه فرمود میان بقاء و وجود کلّی و بقاء و وجود فرد طویل عینیّت می باشد، که این عینیّت مستلزم این نیست که عدم حدوث فرد طویل عین عدم بقاء کلّی باشد تا بتوان با استصحاب عدم حدوث فرد طویل عدم بقاء کلّی را ثابت نمود.

و لکن این دفاع محصّلی ندارد:

چرا که غرض و هدف صاحب کفایه إنکار سببیّت و إثبات عینیّت وجود کلّی و وجود فرد بود تا بفرماید: پس استصحاب عدم فرد طویل یعنی إنتفاء کلّی.

اشکال اساسی به صاحب کفایه عبارت از این است که:

اگر چه از نظر عرف میان وجود طبیعت و وجود افراد عینیّت است: هنگامی که گفته می شود (زید در خانه است)، عرفاً به این معنی است که (انسان در خانه است)؛ زیرا زید انسان است با عوارض مشخّصه، و لکن به نظر عرف میان إنتفاء افراد و إنتفاء صرف الوجود عینیّت نیست: یعنی عدم افراد عین عدم طبیعت نیست، بلکه عدم طبیعت مسبّب از عدم افراد است؛ یعنی عرف می گوید: (به طور قطع امروز زید در خانه نیست و عمرو نیز مستصحب العدم می باشد، پس امروز انسان در خانه نیست): این لفظ «پس» نشانگر این است که إنتفاء صرف الوجود طبیعت لازم عرفی عدم افراد است، نه عین آن؛ یعنی عدم صرف الوجود عنوان بسیط و لکن عدم افراد عنوان مرکّب است (إنتفاء این فرد و آن فرد مرکّب است) و از نظر عرف عنوان بسیط غیر از عنوان مرکّب است و عدم صرف الوجود منتزع از عدم افراد است، و به همین جهت ما استصحاب کلّی قسم ثالث را نیز قبول نداریم و لکن در عین حال آثار إنتفاء صرف الوجود را نیز بار نمی کنیم؛ زیرا همانگونه که أصلی که بقاء صرف الوجود را ثابت کند، وجود ندارد، همچنین أصلی که نافی صرف الوجود بوده و آن را نفی کند نیز وجود ندارد؛ زیرا لازم عقلی عدم وجدانی وجود زید و استصحاب عدم وجود عمرو در خانه، إنتفاء صرف الوجود است، نه عین آن.

جواب سوم:

محقق نائینی فرموده است:

استصحاب عدم فرد طویل با استصحاب عدم فرد قصیر تعارض می کند و سپس نوبت به أصل مسبّبی که استصحاب بقاء کلّی است، می رسد.

مناقشه:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

این جواب تمام نیست: زیرا دو فرض وجود دارد:

فرض أوّل: هر یک از دو فرد قصیر و طویل علاوه بر اثر مشترک دارای اثر مختصّ نیز باشند: مانند حدث أصغر که اثر مختصّ آن وجوب وضوء و حدث أکبر که اثر مختصّ آن وجوب غسل است و صرف الوجود حدث نیز اثر آن حرمت مسّ کتابت است که اثر مشترک می باشد؛ در این فرض اگر چه میان استصحاب عدم حدوث فرد طویل (حدث أکبر) و استصحاب بقاء کلّی (حدث) تعارض شکل می گیرد و این مانع از جریان استصحاب بقاء کلّی می شود و لکن در چنین فرضی نیازی به استصحاب بقاء کلّی نیست: زیرا علم إجمالی به وجود یکی از دو أثر مختصّ (وجوب وضوء یا وجوب غسل با خروج بلل مشتبه) می باشد که این برای تنجیز اثر مختصّ هر یک از دو فرد کافی است و دیگر نیازی به استصحاب نمی باشد.

فرض دوم: فرد طویل دارای اثر مختصّ می باشد و لکن فرد قصیر اثر مختصّی ندارد:

مثال: لباس با نجسی متنجّس می شود که معلوم نیست که بول است و یا عرق کافر نجس العین، و سپس این لباس یک مرتبه شسته می شود: اگر آن نجاست بول بوده باشد، اثر مختصّ آن وجوب غَسل مرّتین است و اگر عرق کافر بوده باشد، اثر مختصّی ندارد، بلکه باید ثوب متنجّس به آن را یک مرتبه شست و (وجوب غسل مره) اثر مشترک تمام نجاسات است؛

در چنین فرضی فرد قصیر اثری ندارد تا استصحاب عدم آن (استصحاب عدم الملاقاه بعرق الکافر) جاری شده و با استصحاب عدم فرد طویل (استصحاب عدم الملاقاه بالبول) تعارض کند، بنابراین در این فرض استصحاب عدم فرد طویل بدون معارض جاری می شود، و حال اشکال این است که این استصحاب حاکم بر استصحاب بقاء کلّی نجاست است.

کلام استاد:

نتیجه این بیان آقای خوئی این است که: در هیچ موردی چه در فرض أوّل و چه در فرض دوم، نیاز به استصحاب کلّی نمی باشد. و لکن به نظر ما در کلام آقای خوئی مسامحه شده است؛

أمّا کلام ایشان در فرض دوم:

در فرض دوم استصحاب عدم الملاقاه بالبول به عنوان استصحاب عدم فرد طویل بر استصحاب بقاء کلّی نجاست بعد الغَسل مرّه واحده حاکم است و لکن نه به عنوان استصحاب عدم فرد طویل، بلکه از آن جهت که أصل موضوعی است؛ موضوع مطهریّت مرّه واحده عبارت است از عدم ملاقاه البول، و لکن این خصوصیّت در تمام موارد فرض دوم وجود ندارد و اینگونه نیست که استصحاب عدم فرد طویل مطلقاً بر استصحاب بقاء کلّی حاکم باشد:

مثال: مولی فرموده است: (إن کان إنسان فی الدار فتصدّق) و (إن کان عمرو فی الدّار فصلّ) و حال علم إجمالی می باشد که دیروز زید و یا عمرو در خانه بوده است؛ در این فرض وجود زید در خانه مصداق فرد قصیر است که اثر مختصّی ندارد و وجود عمرو در خانه مصداق فرد طویل است که اثر مختصّ دارد، بنابراین استصحاب عدم وجود عمرو جاری می شود و اثر مختصّ به آن (وجوب صلاه) را نفی می کند و لکن به لحاظ نفی اثر مشترک (وجوب تصدّق) مثبت می باشد: چرا که إنتفاء صرف الوجود إنسان لازم عقلی إنتفاء وجود عمرو و زید است، نه اینکه عدم وجود زید و عمرو موضوع و عدم وجود إنسان حکم شرعی آن باشد؛ بنابراین مناسب بود که آقای خوئی قید زده و بفرمایند: در فرضی استصحاب عدم فرد طویل مقدّم بر استصحاب بقاء کلّی است که کلّی حکم شرعی باشد که در موضوع آن فرد طویل أخذ شده باشد؛

مثال: شخصی محدث به حدث أصغر است و سپس بلل مشتبه میان بول و منی از او خارج می شود؛ در این فرض استصحاب بقاء حدث أصغر و استصحاب عدم حدث أکبر جاری می شود، که این خود أصل موضوعی است که إثبات وجوب وضوء می کند: چرا که (من کان محدثاً بالأصغر و لم یکن جنباً یجب علیه الوضوء)؛ در این مورد واضح است که بعد از وضوء دیگر استصحاب بقاء حدث جاری نیست؛ چرا که أصل موضوعی وجود دارد.

و مرحوم استاد می فرمود: موضوع وجوب وضوء (من کان محدثاً و لم یکن جنباً) است: «إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا» و «إن کنتم جنباً فاطّهروا»، یعنی (إذا قمتم من الحدث و لم تکونوا جنباً فتوضّؤوا)، و به همین جهت مرحوم استاد می فرمود: حتّی در فرضی که شخص قبل از خروج بلل مشتبه، متطهّر باشد، مطلب همین است: زیرا هنگام خروج بلل، این شخص محدث بالوجدان می باشد و به جهت استصحاب عدم جنابت نیز جنب نیست، پس وجوب وضوء ثابت می شود، که به نظر ما نیز این مطلب تمام است.

نکته:

چه مرحوم آقای خوئی و چه مرحوم استاد که استصحاب عدم الجنابه را به عنوان أصل موضوعی جاری می دانند، در کلامشان از مطلبی غفلت شده است و آن این است که استصحاب عدم الجنابه دچار شبهه معارضه است:

اثر بول فقط وجوب وضوء نیست تا گفته شود که موضوع وجوب وضوء با أصل موضوعی ثابت می شود، بلکه اثر دیگر آن وجوب غَسل مرّتین ثوبِ ملاقِی با آن است، بنابراین با خروج بلل مشتبه این علم إجمالی حاصل می شود که: یا این بلل مشتبه بول است، پس باید ثوب ملاقِی با آن را دو مرتبه شست، و یا منی است، پس باید برای نماز غسل کرد، پس استصحاب عدم الجنابه که نفی وجوب غسل می کند با استصحاب عدم کون هذا البلل بولاً که نفی وجوب غسل مرّتین می کند، تعارض می کنند.

و أمّا کلام ایشان در فرض أوّل:

در همه موارد اینگونه نیست که از ابتدا علم إجمالی تا برای تنجیز آثار مختصّ کافی باشد و نیازی به استصحاب بقاء کلّی نباشد: مثال: بلل مشتبه خارج می شود و مکلّف إحتمال می دهد که مذی باشد و وضوء می گیرد و لکن سپس علم إجمالی پیدا می کند که آن بلل یا بول بوده است و یا منی؛ در چنین فرضی این علم إجمالی منجّز نیست: زیرا یک طرف آن از محلّ إبتلاء خارج شده است، بنابراین در این فرض نیاز به استصحاب کلّی می باشد.

همچنین در مثال خروج بلل مشتبه در فرضی که شخص قبل از خروج متطهّر بوده است، اینگونه نیست استصحاب عدم جنابت به عنوان استصحاب عدم فرد طویل وجوب وضوء و عدم وجوب غسل را ثابت کند و أصل موضوعی باشد که نفی حدث نماید تا مقدّم بر استصحاب بقاء جامع حدث باشد، بلکه بعد از وضوء استصحاب بقاء جامع حدث لا أقلّ برای إثبات اثر مشترک (حرمت مسّ کتابت) جاری می باشد، بلکه حتی اگر با خروج بلل مشتبه از ابتدا و قبل از وضوء علم إجمالی به خروج بول یا منی حاصل شود، این علم إجمالی مانع از جریان استصحاب بقاء جامع حدث به غرض إثبات اثر مشترک نخواهد بود: زیرا علم إجمالی فقط آثار مختصّ را منجّز می کند و لکن منجّز اثر مشترک علم تفصیلی به آن است، نه علم إجمالی، بنابراین حال که بعد از وضوء دیگر علم إجمالی فعلی وجود ندارد، برای إثبات حرمت مسّ کتابت راهی غیر از استصحاب بقاء کلّی حدث نیست و استصحاب عدم جنابت برای نفی حدث أصل مثبت است، نه أصل موضوعی.

جواب چهارم:

مرحوم صاحب کفایه فرموده است:

بحث در استصحاب قسم ثانی در فرضی است اثر مترتّب بر صرف الوجود کلّی باشد، بنابراین استصحاب عدم فرد طویل برای نفی صرف الوجود أصل مثبت خواهد بود.

و این پاسخی است که غالب بزرگان آن را پذیرفته اند.

و مرحوم آقای خوئی نیز این مطلب را پذیرفته و فرموده است:

اگر چه استصحاب عدم فرد طویل برای نفی کلّی أصل مثبت است و به همین جهت استصحاب بقاء کلّی جاری است و لکن این به شرطی است که أصلی وجود نداشته باشد که حال فرد را تعیین کند و إثبات کند که آن فرد قصیر است:

مثال: بلل مشتبه میان بول و منی در حال خواب خارج می شود و شخص بعد از خواب وضوء می گیرد؛ قبل از وضوء استصحاب بقاء حدث جاری می باشد که این استصحاب تعیین می کند که با خروج بلل مشتبه حدث أصغر حاصل شده است، بنابراین بعد از وضوء دیگر نوبت به استصحاب بقاء کلّی حدث نمی رسد؛ زیرا استصحاب بقاء حدث أصغر حاکم بر آن است.

و لکن این مطلب ناتمام است:

زیرا استصحاب بقاء حدث أصغرِ موجود قبل از خروج بلل مشتبه، تعیین نمی کند که حدثِ بعد از بلل مشتبه حدث أصغر است تا أصل حاکم باشد.

مثال: مردی با دختر بچه ای ازدواج نموده و قبل از بلوغ او را طلاق فارسی می دهد:

مرحوم شیخ أنصاری فرمودند: از آن جهت که حکم وضعی مجعول بالإستقلال نیست، استصحاب بقاء زوجیّت جاری نمی شود و نوبت به أصل حکمی می رسد.

ص: ۲۹۱

و ما عرض کردیم: از جهتی بعد از طلاق فارسی و قبل از بلوغ، وطی این دختر حرام است و لکن معلوم نیست که این حرمت وطی از باب حرمت وطی زوجه صغیره است که بعد از بلوغ از بین می رود و یا از باب حرمت وطی أجنبیه است (اگر طلاق فارسی صحیح باشد) که بعد از بلوغ نیز باقی است، بنابراین استصحاب بقاء حرمت وطی به عنوان استصحاب کلّی قسم ثانی جاری می شود. و از جهت دیگر وطی این دختر قبل از طلاق فارسی از باب حرمت وطی زوجه صغیره حرام بود که بعد از طلاق فارسی این حرمت خاصّ استصحاب می شود و لکن این استصحاب إثبات نمی کند که حرمت وطی معلوم بالإجمال بعد از طلاق فارسی و قبل از بلوغ از جهت حرمت وطی زوجه صغیره است (هذه الحرمه بعد الطلاق الفارسیه حرمه من باب حرمه وطی الزوجه الصغیره).

بله، در مثالی که شخص قبل از خروج بلل مشتبه محدث به حدث أصغر است، یک أصل موضوعی وجود دارد: موضوع وجوب وضوء و عدم وجوب غسل، به نظر مشهور (من کان محدثاً بالأصغر و لم یکن جنباً) و به نظر استاد (من کان محدثاً و لم یکن جنباً) می باشد، و این شخص بعد از خروج بلل از جهتی و لو به جهت استصحاب بقاء حدث أصغر (محدث بالأصغر) است و از جهت دیگر به جهت استصحاب عدم جنابت (لیس بجنب) می باشد؛ این أصل موضوعی است که تعیین می کند که «فإذا توضّیء فهو مطهّر» و یا «المطهّر له هو الوضوء» و واضح است که أصل موضوعی مقدّم بر أصل حکمیِ استصحاب بقاء کلّی حدث است و به این جهت در این مورد حکم به وجوب وضوء و عدم وجوب غسل می کنیم.

ص: ۲۹۲

حاصل مطلب اینکه:

به نظر ما استصحاب کلّی قسم ثانی جاری است و نکته آن این است که: استصحاب عدم فرد طویل برای نفی وجود صرف الوجود کلّی أصل مثبت است؛ چرا که لازم عقلی آن است، و لکن این به شرطی است که این کلّی حکم شرعی نباشد که در موضوع آن عدم وجود فرد طویل أخذ شده باشد، و إلّا استصحاب عدم فرد طویل حاکم بر استصحاب بقاء کلّی خواهد بود و به عنوان أصل موضوعی إرتفاع و إنتفاء کلّی را ثابت می کند، که در اینصورت تفاوتی نمی کند که استصحاب عدم فرد قصیر نیز اثر مختصّ داشته باشد یا نداشته باشد.

نکته:

و لکن شبهه ای در این فرض باقی است و آن عبارت از این است که:

اگر چه به لحاظ وجوب وضوء و وجوب غُسل، أصل موضوعی جاری می باشد و مشکل حلّ می شود و لکن به لحاظ وجوب غَسل، حدث أصغر محتمل (بول) یک اثر مختصّ دیگری دارد و آن وجوب غسل مرّتین است.

و پاسخ إجمالی از این شبهه این است که:

علم إجمالی به اینکه بلل مشتبه یا بول است، پس دو مرتبه باید ثوب شسته شود و یا منی است، پس غُسل واجب است، بعد از غَسل مرتبه أولی به جهت استصحاب بقاء نجاست این ثوب منحلّ می شود.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع إستصحاب الکلّی/ القسم الثانی /الفرض الثانی و الثالث/ الإشکالات علی إستصحاب الفرد المردّد/ الإشکال الأوّل و الإشکال الثانی و الإشکال الثالث ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع: إستصحاب الکلّی/ القسم الثانی /الفرض الثانی و الثالث/ الإشکالات علی إستصحاب الفرد المردّد/ الإشکال الأوّل و الإشکال الثانی و الإشکال الثالث

ص: ۲۹۳

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب قسم ثانی از کلّی بود؛

در این قسم سه فرض وجود دارد:

فرض أوّل: اثر شرعی مترتّب بر صرف الوجود کلّی می باشد:

مثال: صرف الوجود حدث موضوع برای حرمت مسّ کتابت قرآن می باشد و حال بلل مشتبهی از شخص خارج شده و سپس وضوء گرفته است: اگر آن بلل مشبته بول بوده و حدث حدث أصغر بوده باشد، به طور قطع با این وضوء مرتفع شده است و اگر آن بلل مشتبه منی بوده و حدث حدث أکبر بوده باشد، به طور قطع آن حدث باقی است، در این حال استصحاب بقاء کلّی حدث می شود که موضوع برای حرمت مسّ کتابت می باشد.

ما عرض کردیم: استصحاب کلّی قسم ثانی در این فرض بدون اشکال است.

فرض دوم: اثر شرعی مترتّب بر عنوان کلّی است و لکن به نحو إنحلال:

مانند نجاست ثوب که به نحو إنحلال مانعیّه للصلاه دارد؛ حال اگر علم إجمالی پیدا شود که یکی از دو طرف عباء نجس شده است و سپس طرف راست آب کشیده شود و لکن طرف چپ آب کشیده نشود، در اینصورت استصحاب بقاء کلّی نجاست در این عباء جاری است که داخل در این فرض دوم خواهد بود؛ زیرا تمام افراد نجس موضوع مستقلّ برای مانعیّه فی الصلاه می باشند و اگر هم طرف چپ و هم طرف راست این عباء نجس باشد، دو مانعیّت برای نماز خواهد داشت.

فرض سوم: اثر شرعی مترتّب بر عنوان تفصیلی افراد می باشد:

مثال: شارع می فرماید: (إذا کان زید فی الدار فتصدّق) و (إذا کان عمرو فی الدار فتصدّق) و حال استصحاب بقاء أحدهما فی الدار می شود، در حالی که می دانیم اگر زید در خانه بوده است، امروز به طور قطع از خانه خارج است: در این فرض اثر شرعی بر روی فرد رفته است و غرض از استصحاب بقاء کلّی تنجیز اثر فرد است که وجوب تصدّق باشد.

مثال فقهی: بلل مشتبهی خارج می شود و سپس وضوء می گیرد؛ حدث أصغر موضوع برای وجوب وضوء و حدث أکبر موضوع برای وجوب غسل است، پس اگر آن بلل بول بوده باشد، به طور قطع حدث با این وضوء رفع شده است و لکن اگر آن بلل منی بوده باشد، آن حدث باقی است و غسل واجب است، پس استصحاب بقاء کلّی حدث می شود تا وجوب غسل إثبات شود.

در لسان بزرگان از استصحاب کلّی در این فرض دوم و فرض سوم تعبیر به استصحاب فرد مردّد می شود.

و بسیاری از بزرگان استصحاب قسم ثانی را در خصوص فرض أوّل قبول دارند و لکن این استصحاب را در فرض دوم و سوم نپذیرفته اند، مانند مرحوم نائینی و محقّق عراقی و مرحوم امام و آقای صدر و آقای سیستانی.

اشکال بر جریان استصحاب در فرض دوم و سوم

وجوهی در منع جریان استصحاب فرد مردّد ذکر شده است:

وجه أوّل:

آقای سیستانی فرموده اند:

اگر عنوان متیقّن عنوان إنتزاعی باشد، مانند عنوان (أحدهما)، از نظر عرفی شکّ در بقاء آن نمی باشد، بلکه فقط شکّ در بقاء فرد طویل علی تقدیر حدوثه می باشد؛ یعنی عرف در این حال می گوید: (شما شکّ در بقاء أحدهما ندارید، بلکه شکّ در بقاء فرد طویل علی تقدیر حدوثه دارید)؛ در مثال: (إذا کان زید فی الدار فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدار فتصدّق)، در این حال که قطع به عدم وجود زید امروز در خانه می باشد، اگر پرسیده شود که در چه شکّ دارید، در پاسخ می گویید: در وجود عمرو در خانه شکّ دارم. بله، گاه تسامح شده و تعبیر عوض می شود و گفته می شود: (در بقاء أحدهما در خانه امروز شکّ دارم) و لکن از نظر عرف این شکّ تسامح می باشد و فقط شکّ در وجود فرد طویل می باشد، بنابراین نمی توان به لحاظ این شکّ تسامحی استصحاب را بر عنوان «أحدهما» تطبیق کرد: زیرا استصحاب باید بر مصادیق حقیقی شکّ در بقاء تطبیق شود، نه بر مصادیق تسامحی آن.

جواب

و لکن به نظر ما این اشکال وارد نیست:

أوّلاً: وجهی برای منع صدق شکّ در بقاء در عناوین إنتزاعی نمی باشد: از نظر عرف در بقاء آن انسان موجود دیروز در خانه که مردّد میان زید و عمرو است، شکّ می باشد و از نظر عرفی صدق می کند که شکّ در بقاء آن انسان دیروز می باشد. بله، منشأ این شکّ، شکّ در حدوث عمرو می باشد؛ یعنی از نظر عرفی دو شکّ وجود دارد: شکّ در وجود عمرو در خانه و شکّ در بقاء آن موجود دیروز در خانه، که به لحاظ شکّ دوم أرکان استصحاب تمام است.

بله، گاه از نظر عرفی بیش از یک شکّ وجود ندارد، مانند بحث استصحاب در مجهول التاریخ و معلوم التاریخ؛ مانند اینکه می داند در ساعت ۱۲ نماز خوانده است و می داند که در ساعتی وضوء داشته است و بعد از آن محدث شده است و حال نمی داند که آیا در هنگام نماز وضوء داشته است یا خیر؛ در این فرض فقط یک شکّ وجود دارد و آن شکّ در استمرار وضوء تا ساعت ۱۲ می باشد و غیر از این شکّ دیگری نداریم مانند شکّ در إتیان نماز در زمان وضوء، و اشکال ما در آن بحث به مثل آقای سیستانی این است که: چرا شکّ دومی به عنوان شکّ در إتیان به نماز در حال وضوء فرض می کنید و می فرمایید: استصحاب عدم إتیان به نماز در زمان با وضوء با استصحاب عدم إتیان به نماز در زمان حدث تعارض می کند، بلکه در این بحث بیش از یک شکّ نمی باشد و اگر چه گاه از باب تسامح تعبیر را تعویض می کنیم و می گوییم: شکّ در إتیان نماز در حال وضوء می باشد، و لکن خود عرف وجود این شکّ دوم را نمی پذیرد.

و لكن اشكال ما در مقام اين است كه: در تمام موارد عناوين إنتزاعى أمر از اين قرار نيست:

مثال: يك گوسفند است كه قطع مى باشد كه ميته است و گوسفند ديگرى نيز وجود دارد كه قطع مى باشد كه مذكّى است و حال شخص غير مسلمى گوشت يكى از اين دو گوسفند را براى إطعام در سفره مى گذارد، در حالى كه نمى دانيم كه اين گوشت متعلّق به آن گوسفند ميته است و يا به آن گوسفند مذكّى است: در اين مورد قائلين به عدم جريان استصحاب فرد مردّد، قاعده حلّ را جارى مى دانند؛ چرا كه استصحاب عدم تذكيه صاحب هذا اللّحم استصحاب فرد مردّد است، و آقاى سيستانى نيز مى فرمايد: از نظر عرفى در اين مورد شكّ در بقاء عدم تذكيه صاحب هذا اللّحم نمى باشد تا أركان استصحاب در اين عنوان تمام باشد، بلكه فقط شكّ در اين است كه اين گوشت از گوسفند أوّل است و يا از گوسفند دوم است كه استصحاب عدم تذكيه در هيچ يك از اين دو گوسفند معنى ندارد، و لكن ما مى گوييم: از نظر عرفى صحيح است كه گفته شود: (حيوانى كه صاحب اين گوشت است، يك زمانى ذبح شرعى نشده بود و حال شكّ در وقوع ذبح شرعى بر آن داريم)؛ چرا در اين مورد از نظر عرفى شكّ در بقاء صدق نكند؟!ثانياً: لازمه اين فرمايش آقاى سيستانى اين است كه: هم در فرض أوّل از استصحاب كلّى قسم ثانى كه اثر شرعى بر روى صرف الوجود رفته است و هم در اين فرض دوم كه اثر شرعى بر روى عنوان كلّى به نحو إنحلال رفته است، در جريان استصحاب كلّى ميان فرضى كه عنوان متيقّن سابق عنوان طبيعى است و فرضى كه عنوان متيقّن سابق عنوان إنتزاعى است، تفصيل قائل شود:

یعنی از جهتی اگر شارع بفرمایـد: (إذا ابتُلیتَ بأحد الحدثین، إمّا الجنابه و إمّا الحدث الأصـغر فیحرم علیک مسّ کتابه القرآن)؛ در این مورد بایـد حکم به عـدم جریـان استصـحاب کرد و اگر چه این مورد داخل در فرض أوّل از استصـحاب کلّی قسم ثانی است: چرا که عنـوان کلّی که به نحـو صـرف الوجـود موضـوع برای حرمت مسّ کتـابت است، عنوان إنـتزاعی است که از نظر عرفی شـکّ در بقـاء آن نمی باشـد! و از جهتی دیگر اگر شـارع بفرمایـد: (کلّمـا یوجـد إنسان فی الـدّار الیوم فتصـدّق) به نحو إنحلال و یا بفرمایـد: (إذا کان زیـد فی الـدّار فتصـدّق و إذا کان عمرو فی الـدّار فتصدّق) باید حکم به جریان استصـحاب بقاء الإنسان فی الدّار در مورد أوّل و استصحاب بقاء ذاک الإنسان فی الدار (که عنوان «ذاک الإنسان» مشیر به آن فرد حادث باشد) کرد و اگر چه مورد أوّل داخـل در فرض دوم از استصـحاب کلّی قسم ثـانی و مورد دوم داخل در فرض سوم از آن می باشـد؛ زیرا مستصحب عنوان طبیعی است که از نظر عرفی شکّ در بقاء آن صادق می باشد، بنابراین صحیح است که گفته شود:

(ذالـک الحـدث الموجود سابقاً لا یزال باقیاً) و اگر چه وجوب وضوء و وجوب غسل آثار شـرعی می باشـند که مترتّب بر افراد می باشد و نهایت این است که صحیح نیست که گفته شود: (أحدهما کان حادثاً فالآن کما کان).

وجه دوم:

در این عنوان إجمالی اگر چه أرکان استصـحاب تمام است و نسبت به آن هم یقین به حـدوث و هم شکّ در بقاء می باشـد و لکن این عنوان إجمـالی موضوع اثر شـرعی نیست، در حـالی که شـرط استصـحاب این است که در موضوع اثر شـرعی جـاری شود، و أمّـا آنچه موضوع اثر شـرعی است، عنوان تفصـیلی افراد است که نسبت به آن أرکان استصـحاب تمام نیست: در مثال «إذا کان زیـد فی الـدّار فتصـدّق و إذا کان عمرو فتصـدّق» اگر چه أرکان استصـحاب در عنوان أحـدهما تمام است و لکن این عنوان موضوع اثر شـرعی نیست، و عنوان زید و عنوان عمرو نیز اگر چه موضوع اثر شـرعی می باشند و لکن أرکان استصحاب در این دو عنوان تفصـیلی تمام نیست: زیرا زید متیقّن الإرتفاع و عمرو مشـکوک الحدوث است، و استصـحاب بقاء أحدهما به غرض إثبـات آثـار شـرعی عنوان زیـد و عنوان عمرو أصل مثبت است و این ماننـد استصـحاب عـدم الإتیان بالفریضه به غرض إثبات آثار شرعی فوت الفریضه است که أصل مثبت می باشد.

و همچنین در مثال (صاحب هذا اللّحم و صاحب هذا الجلد لم یکن مذکّی)؛ حکم حرمت لحم و حرمت لبس در نماز إنحلالی است و هر گوسفندی که مذکّی نباشد، اثر شرعی آن حرمت أکل لحم آن و حرمت لبس جلد آن در نماز می باشد، و لکن عنوان (صاحب هذا الجلد) و (صاحب هذا اللّحم) موضوع اثر شرعی نیست، بلکه عنوان مشیر است به عناوین تفصیلی، و حال که عنوان مشیر شد، باید أرکان استصحاب در مشار إلیه تمام باشد: چرا که در حقیقت استصحاب در آن عنوان مشار إلیه جاری می شود، و مشار إلیه یا این گوسفندی است که مقطوع التذکیه است و یا آن گوسفندی است که مقطوع المیته است که أرکان استصحاب در هیچیک از آن دو تمام نیست.

جواب

به نظر ما این اشکال نیز تمام نیست:

اگر چه استصحاب در موضوع اثر شرعی جاری می شود که در این فرض دوم و سوم همان فرد است، و لکن لزومی ندارد که عنوان تفصیلی این فرد لحاظ شود، بلکه کافی است این فرد که از خلال عنوان إجمالی که مشیر به آن است، لحاظ شود، مانند عنوان (أحدهما)، عنوان (ذاک الإنسان الموجود فی الدّار أمس) و عنوان (صاحب هذا الجلد)؛ در استصحاب فرد مردّد نیز استصحاب در فرد جاری می شود و لکن از خلال رؤیت این فرد از میان لحاظ عنوان إجمالی: یعنی گاه اشاره به گوسفند شرقی شده و گفته می شود: (این گوسفند) و گاه اشاره به گوسفند غربی شده و گفته می شود: (آن گوسفند) و گاه گفته می شود: (آن گوسفندی که صاحب این جلد است) که این نیز مانند دو فرض قبل، اشاره به فرد به عنوان تفصیلی آن است و لکن از خلال عنوان إجمالی آن.

ص: ۲۹۹

و قیاس استصحاب فرد مردّد به مثل استصحاب عدم الإتیان بالفریضه مع الفارق است:

عنوان (فوت) و عنوان (عدم الإتیان بالفریضه) در عرض هم می باشند، بنابراین صحیح نیست که استصحاب در عنوان دوم جاری شود و آثار شرعی عنوان فوت إثبات شود، و لکن اگر دو عنوان باشد که یکی از آن دو در طول عنوان دیگری و مشیر به آن است، در اینصورت استصحاب در این عنوان به غرض إثبات آثار شرعی عنوان دوم اشکالی ندارد، یعنی با این نظر إجمالی أرکان استصحاب را در همان فرد که موضوع اثر شرعی است، تمام می کنیم؛

مثال: یک گوسفند سفید و یک گوسفند سیاه می باشد که هر دو جلّال بوده اند و حال گوسفند سفید از حال جلّال خارج شده است و لکن گوسفند سیاه همچنان جلّال است: حال بولی بر روی زمین ریخته است که مشخّص نیست که برای کدامیک از این دو گوسفند می باشد که این بول با ثوب شخص إصابت می کند: در این مورد چه اشکالی دارد که عنوان (صاحب هذا البول) را مشیر به آن فرد واقعی قرار دهیم و بگوییم: (صاحب این بول یک زمانی جلّال بود، حال نیز جلال است)؟!؛ منکرین استصحاب فرد مردّد می فرمایند: استصحاب در کدام فرد جاری می شود: اگر در گوسفند سفید جاری می شود، اشکال این است که یقین به عدم جلّال بودن آن می باشد و اگر در گوسفند سیاه جاری می شود، اشکال این است که یقین به جلّال بودن آن می باشد و اگر در عنوان (صاحب هذا البول) جاری می شود، اشکال این است که این عنوان موضوع اثر شرعی نیست.

ص: ۳۰۰

و یـا در مثـال وضوء بعـد از خروج بلل مشـتبه، چه اشـکالی دارد که بگوییم: (آن حـدثی که دیروز موجود شـد، الآن هم باقی است)؟! که این عنوان فی علم الله یا مشیر به حدث أصـغر است (اگر بلل مشـتبه بول بوده باشد) و یا مشـیر به حدث أکبر است (اگر بلل مشتبه منی بوده باشد)، که در اینصورت این استصحاب حجّت إجمالیه بر بقاء أحد الحدثین خواهد بود.

و این اشـکال دوم اگر هم صـحیح باشد، نهایت در فرض سوم که اثر شـرعی بر عنوان تفصـیلی افراد مترتّب شده است، صحیح است و لکن در فرض دوم که اثر شـرعی بر روی عنوان کلّی رفته است به نحو إنحلال تمام نیست: زیرا عرفی نیست که در این فرض گفته شـود: أرکـان استصـحاب تمـام نیست، در حـالی که اثر شـرعی بر روی عنوان بول الجلاّـل رفته است، نه بول الغنم الأبیض و نه بول الغنم الأسود.

وجه سوم:

این اشکالی است که در تعلیقه بحوث مطرح شده است:

آقای صدر در بحوث مثالی را بیان می کنند؛

می دانیم که شـارع یـک اثر شـرعی بر عنـوان زیـد فی الـدّار مـترتّب کرده است و لکن نمی دانیم که وجـوب صـلاه است و یا وجوب صـدقه، و همچنین می دانیم که شارع یک اثر شـرعی بر عنوان عمرو فی الـدّار مترتّب کرده است و لکن نمی دانیم که وجوب صـلاه است و یـا وجوب صـدقه؛ در این فرض استصـحاب بقـاء أحـدهما جـاری می شود و لازم است إحتیاطاً هم نماز خوانـده شود و هم صـدقه داده شود: چرا که مفـاد «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» تعبّـد به بقاء یقین است، بنابراین طبق این مفاد در این مورد تعبّـد به بقاء یقین إجمالی به وجود أحـدهما فی الـدار می شود که این یقین إجمالی تعبّدی منجّز إجمالی خواهد بود بر اینکه یا نماز واجب است و یا صـدقه؛ حال چرا مرحوم آقای صدر اثر شـرعی را مردّد فرض کرده است، به جهت اشـکالاتی است که در آینده مطرح می شود.

و لکن در تعلیقه بحوث در اشکال به این مطلب فرموده اند:

اگر چه مفاد «لا تنقض الیقین بالشکّ» تعبّد به بقاء یقین است، خواه یقین سابق یقین تفصیلی باشد و خواه یقین إجمالی، و لکن تعبّد به بقاء یقین إجمالی متوقّف بر صدق نقض الیقین بالشکّ می باشد تا سپس از آن تعبّد به بقاء یقین إجمالی استفاده شود، در حالی که در این مورد یقین به وجود أحدهما (نقض الیقین بالشکّ) صادق نیست: زیرا «لا تنقض الیقین بالشکّ» به غرض تنجیز آثار شرعیه متیقّن سابق می باشد، بنابراین منصرف به عنوانی است که موضوع اثر شرعی باشد، پس «لا تنقض الیقین بالشکّ» در موردی صادق است که عنوان متیقّن سابق که شکّ در بقاء آن می باشد، موضوع اثر شرعی باشد و أمّا اگر آن عنوان دارای اثر شرعی نباشد، مانند عنوان أحدهما، عموم «لا تنقض الیقین بالشکّ» شامل نمی شود: چرا که متیقّن عنوانی است که اثر شرعی ندارد تا منجّز باشد.

تفاوت این اشکال سوم با اشکال دوم این است که:

اشکال دوم فقط جریان استصحاب موضوعی به نحو فرد مردّد را منع می کند و لکن استصحاب حکمی به نحو مردّد را منع نمی کند، و به همین جهت مرحوم آقای صدر در حالی که منکر استصحاب فرد مردّد می باشد، استصحاب را در مثال مذکور جاری دانست و لکن این اشکال سوم مانع از استصحاب حکمی نیز می باشد.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه من إستصحاب الفرد المردّد ۹۵/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه من إستصحاب الفرد المردّد

ص: ۳۰۲

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجه و اشکال پنجم بر استصحاب فرد مردّد بود:

آقای صدر فرمودند: «لا تنقض الیقین بالشکّ» تعبّد به بقاء در فرضی که متیقّن موضوع اثر شرعی نیست، به غرض اثر منجزیّت می باشد که اثر عقلی خود علم است، بنابراین اگر چه عنوان «أحدهما» که متیقّن است، موضوع اثر شرعی نیست و لکن به لحاظ اثر علم إجمالی که منجزیّت است، تعبّد به بقاء علم إجمالی می شود.

توضیح اشکال تعلیقه بحوث:

آقای صدر در بحوث فی الأصول فرموده اند:

اگر مولی گفته باشـد: (إذا کان زیـد فی الدّار یوم الجمعه فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدّار یوم الجمعه فصلّ) و علم می باشـد که در روز پنجشـنبه یا زید و یا عمرو در خانه بوده است و در روز جمعه یقین به عدم وجود زید می باشد و لکن محتمل است که عمرو در صورت وجود او در روز پنجشنبه، هنوز در خانه باقی باشد؛ در این مورد استصحاب جامع (أحدهما) جاری نیست تـا حجّت إجمـالیه بر وجود أحـد الحکمین (وجوب صـلاه و وجوب صـدقه) باشـد: زیرا جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است، چرا که با وجود علم تفصـیلی به عـدم وجود زیـد در خانه، علم تفصـیلی به عدم وجوب صدقه در روز جمعه می باشـد، بنـابراین وجوب صـدقه قابـل تنجّز نیست، و به عبـارت دیگر: علم إجمـالی وجـدانی به جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز منجّز نیست؛ اگر مولی بفرمایـد: (أکرم زیـداً) و لکن مشـخّص نیست که مراد زیـد عالم است که إکرام او مقـدور نیست و یـا زیـد جاهـل است که إکرام او مقـدور است، در این فرض علم إجمـالی به وجوب إکرام زیـد عـالم و یـا إکرام زید جاهـل منجّز نیست؛ زیرا علم به جـامع میـان مـا یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است، و حال که اینچنین علم إجمالی وجـدانی منجّز نیست، به طریق أولی استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز منجّز نیست.

و لکن اگر بدانیم که مولی صلاه و صدقه را واجب کرده است و لکن نمی دانیم که کدامیک مربوط به وجود زید در خانه در روز جمعه است و کدامیک مربوط به وجود عمرو در خانه در روز جمعه است، یعنی حکم فرد قصیر با حکم فرد طویل مشتبه شده است؛ در این مورد استصحاب جامع و لو به نحو أصل موضوعی (استصحاب بقاء أحدهما) جاری می شود که نتیجه آن تعبّد به بقاء علم إجمالی سابق می باشد و لکن به لحاظ اثر منجزیّت؛ یعنی اگر امروز که روز جمعه است، علم إجمالی به وجود زید و یا عمرو بود، اثر آن تنجّز هر دو حکم بود، حال شارع تعبّد به بقاء یقین إجمالی سابق به لحاظ همین اثر تنجیز نموده است، پس نتیجه این استصحاب جامع نیز تنجّز هر دو حکم خواهد بود: زیرا در این فرض اگر چه یکی از دو موضوع (یعنی زید) مقطوع الإرتفاع است و لکن هیچیک از این دو حکم معلوم الإرتفاع نیست تا قابل تنجیز نباشند، بنابراین استصحاب بقاء أحدهما، استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز نیست.

نکته:

این مطلب خلاف مبانی آقای صدر در فقه می باشد؛ زیرا ایشان در فقه اصرار دارد که استصحاب فرد مردّد جاری نیست، چرا که عنوان إنتزاعی جامع موضوع اثر شرعی نیست تا استصحاب شود، که مقتضای این مطلب عدم جریان استصحاب فرد مردّد است حتی در موردی که اثر شرعی فرد قصیر با فرد طویل مشتبه شده باشد.

حال در تعلیقه بحوث بر این مطلب اشکال شده و فرموده اند:

اگر لسان روایت این بود که «فیقینک باق و لو من حیث اثر المنجزیّه» اشکالی در استظهار تعبّد به بقاء یقین و لو به لحاظ اثر منجزیّت نبود و لکن لسان دلیل استصحاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» می باشد که ظاهر در نهی از نقض عملی یقین به شکّ و أمر به ترتیب آثار متیقّن است، پس باید متیقّن دارای اثر شرعی باشد تا این اثر را مترتّب نمود، و تا عنوان موضوع اثر شرعی نباشد، «نقض الیقین بالشکّ» صدق نمی کند، بنابراین در موردی که متیقّن موضوع اثر شرعی نیست، مجرّد وجود اثر عقلی منجزیّت برای علم إجمالی کافی در تعبّد شارع به بقاء علم إجمالی نیست و در مقام فرض این است که متیقّن وجود أحدهما فی الدّار است که دارای اثر شرعی نیست.

و به عبارت دیگر: در چنین موردی شکّ در بقاء متیقّن سابق به نحو مطلق نمی باشد؛ چرا که اگر متیقّن فرد قصیر باشد، معلوم الإرتفاع است و اگر فرد طویل باشد، مشکوک الحدوث است، بلکه شکّ می باشد که متیقّن سابق فرد قصیر بوده است تا حال به طور قطع مرتفع باشد و یا فرد طویل بوده است تا حال به طور قطع باقی باشد.

تفاوت اشکال سوم با اشکال دوم:

اشکال دوم این بود که: اگر عنوان مستصحب موضوع اثر شرعی نباشد، (مانند صاحب هذا الجلد) أصل مثبت خواهد بود و اگر چه أرکان استصحاب در آن تمام است، و أرکان استصحاب باید در عنوانی تمام باشد که موضوع اثر شرعی است تا استصحاب مثبت نباشد، و لکن اشکال سوم این است که: نقض عملی یقین به شکّ در موردی که عنوان موضوع اثر شرعی نیست، صدق نمی کند و لو به لحاظ اثر یقین مثل تنجّز.

حال به عبارت دیگری خلاصه اشکال صاحب تعلیقه را ذکر می کنیم:

ایشان فرموده است:

تنها وجه صحیح برای تصحیح استصحاب فرد مردّد این است که گفته شود:

عنوان إجمالی إنتزاعی مشیر به موضوع اثر شرعی است، بنابراین استصحاب در همین عنوان إجمالی إنتزاعی جاری می شود و لکن بما هو مشیر إلی الواقع، پس در حقیقت استصحاب در همان فردی جاری می شود که حادث شده بود و موضوع اثر شرعی است، که آن مردّد میان فرد قصیر مقطوع الإرتفاع و فرد طویل مشکوک الحدوث است. و أمّا آن وجهی که برای تصحیح استصحاب فرد مردّد در کلام آقای صدر ذکر شده است، تمام نیست؛ زیرا «لا تنقض الیقین بالشكّ» نهی از نقض عملی یقین به لحاظ آثار شرعی متیقّن می باشد، بنابراین باید ملاحظه کرد که آثار شرعی بر روی چه عنوانی رفته است تا آن عنوان استصحاب شود و طبق فرض آقای صدر عنوان «أحدهما» موضوع اثر شرعی نیست تا استصحاب در آن جاری شود.

اشکال:

و لکن به نظر ما این اشکال در تعلیقه ناتمام است:

اشکالی ندارد که گفته شود: (یقین را در موارد علم إجمالی به لحاظ اثر منجزیّت نقض نکن)؛ در همان مثال اشتباه اثر شرعی دو فرد قصیر و طویل، اگر امروز یقین إجمالی به وجود یکی از زید و عمرو بود، اثر آن یقین إجمالی به وجود أحد الحکمین و تنجّز آن بود، حال شارع می فرماید: (این اثر منجزیّت را مترتّب کن و متعبّد به بقاء علم به أحد الحکمین می باشی)؛ عنوان أحد الحکمین اگر چه موضوع اثر شرعی نیست و لکن علم به أحد الحکمین که موضوع منجزیّت است.

و أمّا اینکه گفته شد: (شکّ در بقاء متیقّن نمی باشد) مطلب صحیحی نیست، بلکه شکّ در بقاء متیقّن می باشد.

بله، این اشکال که استصحاب باید در موضوع اثر شرعی جاری شود، همان اشکال دوم است که از آن پاسخ دادیم، و لکن اگر أحد الحکمین نیز به نحو إجمال حالت سابقه داشته باشد و مقصود إجراء أصل حکمی و استصحاب بقاء أحد الحکمین باشد، به اینصورت که دیروز وجود زید و وجود عمرو در خانه نیز موضوع وجوب صدقه و وجوب صلاه بوده است و علم إجمالی به وجود یکی از این دو دیروز در خانه می باشد، در اینصورت دیگر این اشکال نیز مطرح نخواهد بود: زیرا این أصل موضوعی نیست تا گفته شود: استصحاب باید در عنوان موضوع اثر شرعی جاری شود، بلکه استصحاب حکمی است.

وجه چهارم:

اشکالی است که از آقای صدر در بحوث فی علم الأصول نقل شده است که فرموده اند:

استصحاب فرد مردّداستصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است.

توضیح مطلب:

آقای صدر فرموده اند:

گاه حکم فرد قصیر و فرد طویل از سنخ واحد می باشد، مثل اینکه هم حکم فرد قصیر و هم حکم فرد طویل وجوب صدقه باشد، در اینصورت استصحاب بقاء أحدهما فی الدار جاری نمی شود تا حجّت إجمالیه بر وجود یکی از دو حکم بشود: زیرا این استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است، چرا که قطع به إرتفاع وجوب صدقه می باشد، پس وجوب صدقه قابل تنجیز نیست، پس (أحد الحکمین) جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است.

و لکن گاه حکم فرد قصیر با حکم فرد طویل از سنخ واحد نمی باشد و این دو حکم مشتبه می شود، مانند مثال سابق، که در این مورد اشکال مذکور لازم نمی آید و استصحاب جامع جاری می شود.

اشکال:

به نظر ما این مطلب تمام نیست:

زیرا این اشکال أخصّ از مدّعاست:

اگر چه در هر موردی که حکم فرد قصیر و فرد طویل از سنخ واحد نبوده و معلوم باشد، اشکال استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز لازم می آید و لکن این اشکال بر استصحاب فرد مردّد نیست: زیرا اینچنین نیست که در تمام موارد استصحاب فرد مردّد این مشکل وجود داشته باشد، بلکه فقط در برخی از موارد آن این اشکال لازم می آید، در حالی که ظاهر کلام آقای صدر این است که این اشکال در غالب موارد لازم می آید!؛ در فرضی که استصحاب فرد مردّد حکم معیّنی را إثبات می کند، لازم نمی آید، مانند استصحاب (صاحب هذا الجلد لم یکن مذکّی) که اثر شرعی عدم تذکیه آن نجاست این جلد است که حکمی است قابل تنجیز است و دیگر جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز نیست. و همچنین در موردی که حکم فرد قصیر و فرد طویل از سنخ واحد باشد، مانند اینکه هر دو وجوب صدقه باشد، در اینصورت استصحاب بقاء أحد الفردین و یا استصحاب بقاء أحد الحکمین، استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز نیست و اگر چه قطع به عدم وجود فرد قصیر و إرتفاع وجوب صدقه مترتّب بر آن است؛ زیرا اگر چه حکم وجوب صدقه در این فرض إنحلالی است و لکن خصوصیّت افراد (که منشأ یک وجوب صدقه وجود زید در خانه و منشأ وجوب صدقه دیگر وجود عمرو در خانه است) تحت تنجّز قرار نمی گیرد و فرض این است که امروز بیش از یک فرد در خانه و بیش از یک وجوب صدقه وجود ندارد، حال منشأ آن وجود زید در خانه باشد و یا وجود عمرو در خانه باشد، این دخالتی در حکم عقل به وجوب اطاعت و تنجّز ندارد، و این با خصوصیّات خود حکم تفاوت دارد، مثل وجوب صدقه که با وجوب صلاه مختلف می باشد. و إلّا اگر در این مورد اشکال جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز پذیرفته شود، در مثال اشتباه حکم فرد قصیر و فرد طویل نیز می توان این اشکال را إدّعاء و تطبیق نمود: چرا که هر یک از وجوب صدقه و وجوب صلاه دارای دو فرد می باشد: وجوب صدقه و وجوب صلاتی که مترتّب بر وجود زید در خانه است و وجوب صدقه و وجوب صلاتی که مترتّب بر وجود عمرو در خانه است و حال امروز قطع به إرتفاع فرد قصیر و حکم مترتّب بر آن می باشد، بنابراین آن فرد از حکم که مترتّب بر وجود زید در خانه است، قابل تنجیز نخواهد بود، پس استصحاب بقاء أحدهما و یا استصحاب بقاء أحد الحکمین استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است؛ یعنی اگر چه حکم فرد قصیر مجمل است و لکن لحاظ خصوصیّت اینکه این حکم حکمِ فرد قصیر است، موجب می شود که این حکم قابل تنجّز نباشد.

وجه پنجم:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

بر فرض استصحاب در فرد مردّد جاری باشد و از اشکال جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز صرف نظر شود و چنین استصحاب جامعی منجّز باشد و لکن اشکال این است که: اثر استصحاب إجمالی منجزیّت إجمالیه است که قائم مقام علم إجمالی می شود، و لکن علم إجمالی بنابر مسلک إقتضاء مقتضی وجوب إحتیاط است، نه علّت تامّه وجوب إحتیاط، به این معنی که طبق این مسلک جریان أصل مؤمّن در بعض اطراف مانع از وجوب إحتیاط می باشد، بنابراین با جریان استصحاب فرد مردّد که استصحاب إجمالی است، وجوب إحتیاط ثابت نمی شود: زیرا استصحاب عدم فرد طویل أصل مؤمّن نسبت به اثر شرعی فرد طویل است که جاری می شود و مانع از وجوب إحتیاط خواهد بود.

و اگر گفته شود: در اینصورت استصحاب بقاء أحدهما لغو خواهد بود؛

در پاسخ می گوییم: اگر جریان استصحاب جامع لغو است، جاری نخواهد بود؛ زیرا عموم هر خطابی مشروط به عدم لغویّت آن است.

بله، اگر قائل به مسلک علیّت در علم إجمالی شویم، در اینصورت میان استصحاب جامع که علّت تامّه وجوب إحتیاط و مانع از جریان أصل مؤمّن در اطراف می باشد، با أصل مؤمّن در جانب فرد طویل تعارض شکل می گیرد که نتیجه آن نیز عدم جریان استصحاب فرد مردّد خواهد بود.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع إستصحاب الکلّی /الإشکالات علی الإستصحاب الفرد المردّد/ الإشکال الخامس و السادس ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/ التنبیه الرابع: إستصحاب الکلّی /الإشکالات علی الإستصحاب الفرد المردّد/ الإشکال الخامس و السادس

ص: ۳۰۹

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالاتی بود که بر استصحاب فرد مردّد بیان شده است، که چهار اشکال بیان شده و از آن پاسخ داده شد.

بحث در اشکال پنجم بود:

آقای صدر فرمودند:

بر فرض که استصحاب فرد مردّد جاری باشد و از این اشکال که استصحاب فرد مردّد استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است، صرف نظر شود، و لکن نهایت این است که استصحاب جامع حجّت إجمالیه و مقتضی وجوب إحتیاط می باشد، بنابراین در تنجیز حکم علم إجمالی را خواهد داشت، نه اینکه از علم إجمالی بالاتر باشد، و در علم إجمالی مانعی از جریان أصل مؤمّن در برخی از اطراف نیست، پس در اطراف استصحاب فرد مردّد نیز أصل مؤمّن در برخی از اطراف آن قابل جریان خواهد بود، بنابراین استصحاب عدم فرد طویل به عنوان أصل مؤمّن جاری می شود و این أصلی است بلا معارض؛ چرا که فرد قصیر معلوم الإرتفاع است، بنابراین أصلی در آن جاری نیست تا با أصل در جانب فرد طویل تعارض کند.

و بر فرض قائل به مسلک علیّت در علم إجمالی باشیم، نتیجه این خواهد بود که: استصحاب عدم فرد طویل با استصحاب فرد مردّد تعارض می کند، بنابراین استصحاب فرد مردّد معتبر نخواهد بود.

و لکن این اشکال ناتمام است:

زیرا أخصّ از مدّعی است:

این اشکال مختصّ به فرضی است که استصحاب فرد مردّد استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز باشد و لکن در استصحابات موضوعی که نتیجه آن حکم معیّنی است، نه جامع، مانند استصحاب عدم تذکیه صاحب هذا الجلد که اثر آن نجاسه هذا الجلد و حرمه صلاه در آن است، این اشکال تعارض لازم نمی آید؛ زیرا در چنین فرضی هیچ أصلی با این استصحاب فرد مردّد معارض نیست.

و همچنین در موردی که حکم فرد قصیر با حکم فرد طویل مشتبه شده است، أصل برائت از دو حکم مانند أصل برائت از وجوب صدقه و أصل برائت از وجوب صلاه، با یکدیگر تعارض می کند و أصل مؤمّن بلا معارض در برخی از اطراف وجود ندارد.

وجه ششم:

استصحاب فرد مردّد اگر چه إقتضاء جریان دارد و لکن با استصحاب عدم فرد طویل که ضمیمه به علم وجدانی به عدم فرد قصیر می شود، تعارض می کند:

توضیح مطلب:

در مواردی که حکم برای کلّی به نحو إنحلال ثابت است، مانند: (کلّ ما إنسان فی الدّار فتصدّق)، در اینصورت اگر دو انسان در روز جمعه در خانه باشد، دو وجوب صدقه ثابت خواهد بود، وحال که شکّ در بقاء إنسان موجود دیروز در روز جمعه می باشد، استصحاب بقاء ذاک الإنسان الموجود فی الدار أمس جاری می شود که نتیجه آن وجوب تصدّق خواهد بود، و لکن از جهت دیگر استصحاب عدم وجود عمرو فی الدّار که وجوب صدقه مترتّب بر وجود عمرو فی الدّار را نفی می کند و علم به عدم وجوب صدقه مترتّب بر وجود زید فی الدّار (به جهت علم به عدم وجود زید امروز در خانه) می باشد، پس آن استصحاب بقاء ذاک الإنسان با استصحاب عدم وجود عمرو در حالی که منضمّ به علم به عدم وجوب صدقه مترتّب بر زید تعارض می کنند و بعد از تساقط نوبت به أصل طولی می رسد که أصل برائت است.

همچنین در مورد شبهه عبائیه؛ اگر چه استصحاب نجاست ذاک الناحیه من العباء الّتی کانت نجساً به عنوان استصحاب فرد مردّد جاری می شود که اثر آن لزوم إجتناب از دو طرف عباء است و لکن از جهت دیگر آن طرف دیگر عباء که مغسول نیست، قبل از طروّ نجاست بر یکی از دو طرف عباء، طاهر بوده است، بنابراین با شکّ در نجاست آن استصحاب بقاء طهارت آن جاری شده و ضمیمه به علم به طهارت طرف مغسول در زمان حاضر می شود که نتیجه این دو حکم به طهارت ملاقِی این دو طرف است، بنابراین این استصحاب طهارت طرف غیر مغسول با إنضمام به علم به طهارت طرف مغسول با استصحاب نجاسه ذاک الناحیه الّتی کانت نجساً تعارض می کند و بعد از تساقط نوبت به قاعده طهارت می رسد.

جواب:

و لکن به نظر ما این اشکال نیز ناتمام است:

چرا که أوّلاً: این اشکال أخصّ از مدّعی است:

زیرا این اشکال در مثل استصحاب عدم تذکیه صاحب هذا الجلد لازم نمی آید: زیرا (صاحب هذا الجلد) مردّد میان گوسفند مقطوع التذکیه شرقی و گوسفند مقطوع المیته غربی است، بنابراین استصحاب عدم تذکیه صاحب هذا الجلد معارضی برای آن فرض نمی شود، و این اشکال ششم فقط مختصّ به مواردی است که حکم إنحلالی است که استصحاب عدم فرد طویل یک فرد از حکم جامع را نفی می کند و علم وجدانی به عدم فرد قصیر فرد دیگر از این حکم را نفی می کند.

ثانیاً: به نظر ما عرف تفصیل می دهد:

فرض أوّل: گاه استصحاب عدم فرد طویل با استصحاب عدم فرد قصیر در سابق در زمان علم إجمالی به وجود أحدهما تعارض کرده است:

مثال: دیروز که علم إجمالی به طروّ نجاست یکی از دو طرف عباء پیدا شد، استصحاب بقاء طهارت طرف مغسول با استصحاب طهارت طرف غیر مغسول تعارض و تساقط کردند؛ در این فرض به نظر ما امروز که طرف راست عباء مثلاً شسته می شود و استصحاب نجاسه ذاك الناحیه الّتی کانت نجساً جاری می شود، دیگر استصحاب طهارت طرف غیر مغسول جاری نمی شود تا با این استصحاب مذکور تعارض کند؛ زیرا این استصحاب طهارت طرف غیر مغسول در سابق به جهت تعارض تساقط کرده است و حال بعد از تساقط از نظر عرفی صلاحیّت تعارض با أصل دیگری ندارد.

بله، این جواب مختصّ به موردی است که قبل از إرتفاع فرد قصیر علم إجمالی به وجود أحدهما پیدا شده باشد و أمّا اگر بعد از إرتفاع فرد قصیر علم إجمالی به وجود أحد الفردین در زمان سابق حاصل شود، مشکلی در جریان استصحاب عدم فرد طویل نخواهد بود: زیرا طبق این فرض در سابق علم إجمالی نبوده است تا استصحاب عدم فرد قصیر با استصحاب عدم فرد طویل تعارض و تساقط کند؛

ص: ۳۱۲

مثال: در همان شبهه عبائیه: اگر همین امروز بعد از شستن طرف راست عباء، علم إجمالی به نجاست یکی از دو طرف عباء پیدا شود، دیگر استصحاب طهارت در این طرف چپ عباء در سابق جاری نشده و تعارض و تساقط نکرده است تا دیگر نتواند با استصحاب نجاست به نحو استصحاب فرد مردّد تعارض کند.

و این تنها پاسخی است که می توان از این اشکال ششم مطرح کرد.

اگر اشکال شده و گفته شود:

تعارض و تساقط این دو أصل مؤمّن (أصل عدم فرد قصیر و أصل عدم فرد طویل) موقّت و مقیّد به فرض بقاء علم إجمالی است و با إرتفاع علم إجمالی به سبب علم تفصیلی به إرتفاع فرد قصیر، دیگر وجهی برای قول به سقوط أصل در جانب فرد طویل نمی باشد.

در پاسخ می گوییم:

از ابتدا که علم إجمالی حاصل می شود، علم إجمالی می باشد یا به وجود فرد قصیر در امروز و یا وجود فرد طویل در امروز و فردا می باشد؛ یعنی از همان إبتدا علم می باشد که یا طرف مغسول امروز نجس است و یا طرف غیر مغسول امروز و فردا و روزهای آینده نجس است، بنابراین همانطور که در فرض علم به اینکه یا إکرام زید امروز واجب است و یا إکرام عمرو امروز و فردا واجب است، أصل مؤمّن از وجوب إکرام عمرو در فردا در کنار أصل مؤمّن از وجوب إکرام او در امروز با أصل مؤمّن از وجوب إکرام زید در امروز تعارض و تساقط می کند، در مقام نیز أصل طهارت در طرف مغسول امروز با أصل طهارت در طرف غیر مغسول در روزهای آینده نیز تعارض می کند، یعنی با غسل یک طرف عباء یک طرف علم إجمالی از بین می رود و لکن این به معنای زوال علم إجمالی نیست، و امام علیه السلام خود در صحیحه زراره فرمود: «تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ» یعنی باید تمام افراد شبهه شسته شود تا یقین به طهارت لباس شود، که این به معنای إلغاء استصحاب طهارت در اطراف حدوثاً و بقاءً است، که یعنی إکتفاء به تطهیر یک طرف نکن، بلکه جمیع آن ناحیه را تطهیر کن.

بنابراین ما بعید نمی دانیم در موردی که قبل از إرتفاع فرد قصیر، علم إجمالی منجّز حاصل باشد و أصول در اطراف در زمان سابق تعارض کند، عرف استصحاب فرد مردّد را که در زمان متأخّر است، بدون معارض می بیند.

و حاصل مطلب اینکه:

به نظر ما استصحاب فرد مردّد جاری است مگر در دو مورد:

مورد أوّل: استصحاب فرد مردّد مستلزم استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز باشد؛

مثال: مولی گفته است: «إذا کان زید فی الدّار فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدّار فصلّ» که وجوب صدقه مقطوع الإرتفاع است، پس قابل تنجیز نیست، بنابراین استصحاب بقاء ذاک الإنسان استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است.

مورد دوم: استصحاب فرد مردّد مبتلی به تعارض با استصحاب عدم فرد طویل باشد.

و این دو محذور در برخی از موارد استصحاب فرد مردّد لازم می آید، نه در تمام موارد آن.

نکته:

عمده اشکال به استصحاب فرد مردّد همان اشکال دوم است، که متأسفانه در بحوث و مباحث الأصول از آن غفلت شده است، در حالی که این اشکالِ معروف در استصحاب فرد مردّد است و اشکالی است که ایشان خود در فقه مطرح آن را می کند.

حال برای اینکه حقّ اشکال دوم أداء شود، رجوعی به اشکال دوم می کنیم:

آقای خوئی استصحاب فرد مردّد را پذیرفته اند، به این صورت که جامع متیقّن است و حال استصحاب بقاء جامع می شود، و لکن در فروع علم إجمالی مطالبی را مطرح کرده است:

فرع: شخصی جهت قبله را نمی داند، به همین جهت به هر چهار جهت نماز می خواند و سپس علم إجمالی پیدا می کند که یکی از این چهار نماز باطل بوده است؛ در این فرض گفته می شود: قاعده فراغ در آن نماز نحو القبله واقعی جاری می شود، و اگر علم به بطلان یکی از آن چهار نماز به جهت علم به زیاده رکوع در یکی از آن نمازها باشد، استصحاب عدم زیاده رکن در آن نماز نحو القبله واقعی جاری می شود.

و لكن گاه علم به بطلان يک نماز معيّن از اين چهار نماز پيدا می شود، مثل آن نمازی كه به جهت راست خوانده شده است؛

محقّق عراقی فرموده است: قاعـده فراغ و يا استصـحاب عـدم زياده ركوع چگونه در اين فرض می توانـد جاری شود؟! علم می باشد كه اين نماز چهارم مشـتمل بر خلل است و سه نماز سابق مشـتمل بر خلل نيست، و أمّا عنوان إنتزاعی «الصـلاه نحو القبله» عنوان مشـير است، بنـابراين بايـد مشارٌ إليه را لحاظ كرد و در مشارٌ إليه شـكّی نيست تا استصـحاب «الصـلاه نحو القبله لم تكن فاقـده للركوع» جـاری شود: زيرا اگر مشـارٌ إليه نماز چهارم باشـد، مقطوع الخلل است و اگر سه نماز سابق باشـد، مقطوع عـدم الخلل است.

و أمّا مرحوم آقای خوئی:

ايشان اگر چه معتقـد است كه قاعـده فراغ مشـروط به إلتفات حين العمل است، بنابراين در اين فرع جاری نخواهد بود، و لكن ايشان در اين فرع به اين اشكال اشاره نكرده است، بلكه اشكال ديگری را مطرح كرده و فرموده است:

در موردی كه علم داريم كه نماز چهارم فاقـد ركوع بوده است، بنابراين شـكّی در ركوع و عـدم ركوع اين نماز نيست، و سـه نمـاز ديگر نيز يقين داريم كه واجـد ركوع بوده انـد، پس در اين فرض شـكّ در اينكه كـدام نمـاز واجـد ركوع و كـدام فاقد ركوع بوده است، نـداريم، بلكه تنهـا شـكّ در اين است كه كـدام نمـاز به طرف قبله است: يعنی شـكّ می باشـد كه اين نماز چهـارم كه فاقـد ركوع است، نمـاز به طرف قبله است، پس إعـاده نماز لازم است، و يا يكی از آن سه نماز ديگر به طرف قبله بوده است، پس نماز به طرف قبله صحيح است و نيازی به إعاده نيست.

سپس فرموده انـد: عنوان «الصـلاه نحو القبله» در لسان أدلّه نیامـده است به اینکه گفته شده باشد: «یجب أن تکون الصـلاه نحو القبله (به نحو عنوان بسـیط) واجـده للرکوع»، بلکه موضوع أثر عنوان ترکیبی است: (باید نماز خوانده شود که در آن چند چیز لازم است: رکوع داشـته باشـد و مسـتقبل القبله باشد و ...)، و حال که موضوع أثر مرکّب است، باید در هر جزئی که شکّ می باشـد، به صورت مسـتقلّ أصـل جاری کرد: یعنی أصل إتیان به نماز مفروغ عنه است، که این نماز مشـروط به دو شـرط است: شرط أوّل: واجـد رکـوع باشـد، که در وجـود و عـدم وجود این شـرط شـکّی نیست: چرا که آن سه نمـاز به طور قطع همراه با رکوع و نمـاز چهـارم فاقـد رکوع بوده است، بنابراین حال که شکّ در این شـرط نمی باشـد، دیگر از این جهت أصل (قاعـده فراغ و استصحاب) جاری نخواهد بود. شرط دوم: نماز مستقبل القبله باشد؛ از این جهت شکّ می باشد که کدام نماز به طرف قبله بوده است و لکن این شرط را نه استصحاب و نه قاعده فراغ ثابت نمی کند.

حال عرض ما در رابطه با این فرمایش آقای خوئی این است که:

شما در أصول فرمودید: (اگر استصـحاب فرد مردّد إنکار شود، استصحاب کلّی در قسم ثانی باید کلاًّ إنکار شود؛ چرا که هیچ تفاوتی میان فروض استصـحاب کلّی از این حیث نیست)، در حالی که این فرمایش شما در این فرع علم إجمالی تفاوت را بیان کرده است و این بیان شما در این فرع روح إشکال منکرین استصحاب فرد مردّد است؛

منکرین می فرمایند: موضوع أثر شرعی مرکّب است، نه بسیط؛ عنوان تفصیلی «صاحب هذا الجلد» موضوع أثر نیست، بلکه موضوع أثر این است که: «الشاه إذا لم تذكّ فجلدها نجس» که عنوان مرکّب است، نه اینکه موضوع عنوان بسیط «الشاه الصاحبه للجلد»، و حال که موضوع ترکیبی شد، باید در هر جزئی که مشکوک است، أصل جاری شود: در هیچیک از این دو شاه غربی و شرقی شکّ نمی باشد که مذکّی است و یا غیر مذکّی، بلکه شاه شرقی به طور قطع مذکّی است و شاه غربی به طور قطع غیر مذکّی است، پس شکّی از ناحیه این شرط تذکیه نمی باشد تا استصحاب در آن جاری شود. و أمّا «صاحب هذا الجلد» عنوان بسیط است که موضوع أثر نیست تا استصحاب در آن جاری شود، بلکه گاه عنوان إنتزاعی بسیط أصلاً حالت سابقه ندارد، بنابراین نمی تواند موضوع أثر شرعی آن باشد؛ مانند عنوان «صاحب هذا اللّحم» که در زمان بدو تولّد این گوسفند، این لحم وجود نداشت، در حالی که در آن زمان نیز این گوسفند موضوع أثر شرعی بود، پس عنوان «صاحب هذا اللّحم» موضوع أثر شرعی نیست.

نکته:

مرحوم آقای صدر در جلد دوم بحوث فی الفقه مطلبی در مورد بحث مردّد دارند:

ایشان فرموده اند:

اگر چه اشکال إستصحاب فرد مردّد در إستصحاب طهارت قابل حلّ نیست و لکن این مشکل در قاعده طهارت قابل حلّ است:

مثال: آب غربی به طور قطع نجس و آب شرقی پاک می باشد و لکن معلوم نیست که از کدامیک وضوء گرفته شده است؛ در این مورد قاعده فراغ در وضوء جاری نیست؛ چرا که در حال عمل غفلت بوده است، بنابراین نوبت به استصحاب می رسد: استصحاب طهارت در این آب شرقی و استصحاب طهارت در آن آب غربی جاری نیست: زیرا آب شرقی به طور قطع طاهر و آب غربی به طور قطع نجس می باشد، و أمّا عنوان «الماء الّذی توضّیء منه» موضوع اثر شرعی نیست و اگر این عنوان بسیط إنتزاعی باشد، حالت سابقه ندارد: زیرا قبل از وضوء «الماء الّذی توضّیء منه» وجود نداشت تا طاهر باشد، بنابراین استصحاب طهاره الماء الّذی توضّیء منه به عنوان استصحاب فرد مردّد نیز جاری نخواهد بود، و لکن قاعده طهارت در آن آب واقعی که از آن وضوء گرفته شده است، جاری می شود و مشکلی در جریان آن نیست: زیرا در موضوع قاعده طهارت شکّ أخذ نشده است، بلکه عدم العلم أخذ شده است و ظاهر دلیل آن «کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر» این است که رافع قاعده طهارت علم منجّز است، نه علم غیر منجّز و در این مثال علم منجّز وجود ندارد.

و لکن آن إشکال مذکور در کلام آقای خوئی در فروع علم إجمالی و منکرین استصحاب فرد مردّد، بر این مطلب آقای صدر نیز وارد است:

اگر در آن مثال اشتباه قبله و نماز به چهار جهت، شخص برای هر یک از این چهار نماز از یک آب وضوء بگیرد و سپس علم پیدا شود که نماز چهارم با آب نجس بوده است، نمی توان گفت که: قاعده طهارت در آن آبی جاری می شود که با آن نماز به سمت قبله خوانده شد.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/ التنبیه الرابع/ إستصحاب القسم الثانی /الإشکال فی الإستصحاب الفرد المردّد و الجواب عنه ۹۵/۰۹/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/ التنبیه الرابع/ إستصحاب القسم الثانی /الإشکال فی الإستصحاب الفرد المردّد و الجواب عنه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد استصحاب فرد مردّد واقع شد؛

عرض کردیم:

عمده وجه در اشکال بر استصحاب فرد مردّد عبارت از این است که:

استصحاب باید در عنوانی که موضوع اثر شرعی است، جاری شود و به لحاظ عنوانِ موضوع اثر شرعی باید یقین به حدوث و شکّ در بقاء باشد، در حالی که در موارد شکّ در بقاء فرد مردّد این شرط وجود ندارد.

فرعی از فروع علم إجمالی را مطرح کردیم که:

شخصی شکّ در جهت قبله دارد، به همین جهت نماز به چهار جهت می خواند و سپس علم تفصیلی پیدا می شود که مثلاً نماز چهارم فاقد رکوع و یا مشتمل بر رکوع زائد بوده است؛

آقای خوئی فرمودند: إجراء قاعده فراغ در آن نمازی که در واقع به جهت قبله بوده است، صحیح نیست؛ زیرا شکّ در خارج نمی باشد؛ چرا که قاعده فراغ را باید در عمل خارجی جاری نمود و نماز چهارم از حیث رکوع مقطوع البطلان است و سه نماز أوّل نیز از حیث رکوع مقطوع الصحّه است، پس از جهت رکوع شکّی در این چهار نماز خارجی نیست تا از این جهت قاعده فراغ جاری نمود و فقط شکّ در استقبال قبله می باشد و لکن از این جهت نیز قاعده فراغ جاری نمی شود: زیرا این شکّ در حال عمل نیز بوده است.

ص: ۳۱۸

سپس فرمودند: بر فرض در عنوان «الصلاه نحو القبله» قاعده فراغ و تجاوز جاری می شود و لکن این ثابت نمی کند که نماز نحو القبله غیر از این نماز چهارم فاقد رکوع بوده است، یعنی یکی از سه نماز أوّل بوده است که واجد رکوع بودند، بنابراین باید نماز چهارم را که علم به زیاده رکوع و یا نقصان رکوع در آن است، إعاده شود.

و سپس ما مثال دیگری نیز برای توسعه بحث مطرح کردیم:

اگر این شخص چهار وضوء برای این چهار نماز بگیرد و سپس علم تفصیلی پیدا کند که آب وضوء نماز چهارم نجس بوده است؛

آقای صدر در بحوث فی الفقه فرموده اند:

قاعده فراغ در آن صلاه نحو القبله واقعی قاعده فراغ در فرد مردّد است، و همچنین إستصحاب طهارت در آب وضوء صلاه نحو القبله واقعی استصحاب فرد مردّد است؛ چرا که اگر نماز نحو القبله یکی از آن سه نماز أوّل باشد، آن به طور قطع نماز با وضوء از آب طاهر بوده است و اگر این نماز چهارم باشد، آن به طور قطع نماز با وضوء از آب نجس بوده است، پس استصحاب طهارت در عنوان إنتزاعی «ماء وضوء الصلاه نحو القبله» استصحاب فرد مردّد خواهد بود، و لکن در این فرع نیاز به قاعده فراغ و یا استصحاب طهارت آب وضوء نیست، بلکه می توان قاعده طهارت در آن آب وضوء نمازی که به طرف قبله خوانده شده است، جاری نمود: زیرا در استصحاب طهارت شکّ در بقاء طهارت أخذ شده است و در موارد فرد مردّد شکّ در بقاء نیست تا استصحاب جاری شود، و لکن این مشکل در قاعده طهارت وجود ندارد؛

ص: ۳۱۹

سپس ایشان برای توضیح مطلب مثالی را بیان می کنند:

اگر علم به نجاست آب شرقی در ظرف سفید و علم به طهارت آب غربی در ظرف قرمز باشد و لکن معلوم نباشد که وضوء از کدامیک از این دو آب بوده است: در این مورد اگر چه نمی توان استصحاب طهاره ماء الّذی توضّیء منه جاری نمود و لکن می توان قاعده طهارت جاری نمود: زیرا در موضوع قاعده طهارت شکّ أخذ نشده است، بلکه عدم علم به نجاست أخذ شده است و ظاهر دلیل این قاعده این است که رافع و غایت طهارت ظاهریه علم منجز به لحاظ اثری است که درصدد إثبات آن می باشیم و در این مثال علم منجز وجود ندارد؛ زیرا مقصود از قاعده طهارت در مقام تصحیح این وضوء می باشد و این در حالی است که علم به بطلان این وضوء وجود ندارد، بنابراین به لحاظ این اثر علم منجّز وجود ندارد، پس قاعده طهارت جاری می شود.

و حال این بیان ایشان را در آن مثال مذکور تطبیق می کنیم:

صحیح است که علم به نجاست آب وضوء این نماز چهارم می باشد و لکن علم منجّز به نجاست آب وضوء آن نمازی که واقعاً به سمت قبله بوده است، نمی باشد تا إعاده آن لازم باشد؛ در این مثال مقصود از قاعده طهارت تصحیح وضوء آن نمازی است که در واقع به طرف قبله بوده است و این در حالی است که به لحاظ این اثر علم منجّز نمی باشد؛ زیرا علم به نجاست آب وضوء آن نماز نحو القبله واقعی و در نتیجه بطلان آن وجود ندارد، بنابراین قاعده طهارت جاری نمی شود.

و لکن به نظر ما این مطلب صحیح نیست:

اگر مشکل فرد مردّد حلّ نشود، تفاوتی میان استصحاب و قاعده فراغ و أصاله الحلّ در فرد مردّد با قاعده طهارت در فرد مردّد وجود ندارد:

چرا که أوّلاً: غایت قاعده طهارت علم است مطلقاً، خواه منجّز باشد و خواه منجّز نباشد، و چون علم به نجاست آب شرقی و علم به طهارت آب غربی است و شکّ در طهارت هیچیک وجود ندارد، قاعده طهارت جاری نمی شود.

ثانیاً: بر فرض که غایت قاعده طهارت علم منجّز باشد و لکن در مثال مذکور علم منجّز وجود دارد: زیرا علم منجّز را باید به لحاظ نجاست آب در نظر گرفت، نه به لحاظ بطلان وضوء و صلاه، و در مقام علم منجّز به نجاست آب غربی می باشد.

و أمّا کلام آقای خوئی در فرع مذکور؛

به نظر ما حال که آقای خوئی أصل در فرد مردّد را پذیرفته اند، دیگر وجهی ندارد که در این فرع اشکال کنند، بلکه هیچ محذوری وجود ندارد که گفته شود: (آن نمازی که به طرف قبله خوانده شده است، إنشاء الله صحیح است) و قاعده فراغ در آن جاری می شود؛ زیرا نسبت به آن نماز شکّ فیما مضی می باشد.

بله، اگر إحتمال إلتفات حین العمل شرط باشد و یا به تعبیر دیگر شرط قاعده فراغ این است که شکّ در صورت و کیفیّت عمل باشد، قاعده فراغ در این فرع جاری نخواهد بود: زیرا به طور قطع در سه نماز أوّل زیاده رکوع واقع شده است و در نماز چهارم واقع نشده است، بنابراین در صورت هیچیک از این چهار عمل شکّ نمی باشد، و لکن اشکالی در جریان إستصحاب عدم زیاده رکوع در آن نمازی که در واقع به جهت قبله بوده است، وجود ندارد و اینچنین نیست که أصلاً شکّ در خارج نباشد: زیرا اگر چه شکّ در خارجِ تفصیلی وجود ندارد و لکن شکّ در خارج به لحاظ عنوان إجمالی «الصلاه نحو القبله» وجود دارد، و أمّا عدم زیاده رکوع در سه نماز دیگر که به سمت قبله نبوده اند و یا طهارت آب وضوء در سه نمازی که به جهت قبله نبوده اند، هیچ اثری ندارد که استصحاب عدم زیاده رکوع و یا إستصحاب عدم طهارت و قاعده طهارت در آن جاری شود.

و این اشکال که در خارج شکّی نیست، در تمام فروض استصحاب قسم ثانی می باشد که اگر متیقّن سابق فرد قصیر بوده باشد، به طور قطع دیگر وجود ندارد و اگر فرد طویل بوده باشد، به طور قطع موجود است و لکن این مانع از صدق وجود شکّ در بقاء متیقّن سابق نیست؛ یعنی اگر چه شکّ أوّلاً و بالذات در این است که کدامیک از این چهار نماز نحو القبله است و لکن صحیح است که گفته شود: دو شکّ وجود دارد: أوّل؛ شکّ در اینکه کدامیک از این چهار نماز نحو القبله است، که از این جهت أصلی وجود ندارد که شکّ را بر طرف کند، و دوم؛ شکّ در اینکه وضوء آن نماز نحو القبله واقعی که معلوم عند الله است، با آب پاک بوده است و یا با آب نجس، واجد رکوع بوده است و یا فاقد رکوع؛

بنابراین به نظر ما حتی اگر علم به بطلان سه نماز به جهت تحقّق خلل سهوی و علم به صحّت نماز چهارم باشد، استصحاب به نحو فرد مردّد در آن نمازی که به جهت قبله بوده است، جاری می شود.

و أمّا اینکه گفته شد: (موضوع مرکّب است، به اینصورت که گفته شده است: (نماز بخوان و نمازت واجد رکوع باشد و مستقبل القبله باشد) به نحوی که این أمور در عرض هم شرط نماز می باشند)؛ این مطلب اگر چه صحیح است و لکن چه اشکالی دارد که عنوان مشیری را به این موضوع مرکّب لحاظ کنیم و أرکان استصحاب را در خود واقع با لحاظ این عنوان تمام و استصحاب را جاری کنیم، و در آن مثال «صاحب هذا الجلد» اگرچه این عنوان موضوع اثر نیست و لکن با این عنوان خود واقع که موضوع اثر است، لحاظ شده و استصحاب در خود واقع جاری می شود.

ص: ۳۲۲

و أمّا این مطلب که مرحوم آقای خوئی فرمودند: (أصل مصحّح در عنوان «الصلاه نحو القبله» ثابت نمی کند که نماز نحو القبله غیر از این نماز چهارم بوده است) اگر چه مطلب صحیحی است و لکن اشکالی ایجاد نمی کند: زیرا لازم نیست که إثبات شود که نماز نحو القبله یکی از سه نماز أوّل بوده است، بلکه مقصود این است که صحّت آن نماز نحو القبله ثابت شود و همین برای برائت ذمّه و عدم لزوم إعاده کافی است.

نکته:

در تعاقب الحادثین بحثی واقع شده است:

مثال: آبی است که در سابق قلیل بوده و سپس کرّ شده است و لکن معلوم نیست که آیا در ساعت ۸ کرّ شده است و یا ساعت ۹، و از سوی دیگر در این آب قطره خونی افتاده است و لکن معلوم نیست که آیا در ساعت ۸ با آب ملاقات کرده است و یا در ساعت ۹؛ پس شکّ می باشد که آیا در ساعت ۸ قطره خون افتاده است و ساعت ۹ آب کرّ شده است، که در اینصورت آب نجس خواهد بود و یا در ساعت ۸ آب کرّ شده است و ساعت ۹ قطره خون افتاده است، که در اینصورت آب پاک خواهد بود؛ در این مورد هم حدوث کریّت آب و هم ملاقات خون با آب مجهول التاریخ می باشند؛

در إبتدا این به ذهن می آید که دو استصحاب تعارض می کنند: استصحاب بقاء قلّه الماء إلی زمان الملاقاه موضوع نجاست را إثبات می کند و استصحاب عدم الملاقاه إلی زمان حدوث الکریّه موضوع نجاست را نفی می کند، که به نظر مشهور با هم تعارض می کنند و سپس رجوع به قاعده طهارت می شود، که به نظر این مطلب عرفی است.

ص: ۳۲۳

و لکن منکرین استصحاب فرد مردّد می فرمایند:

هیچیک از این دو إستصحاب جاری نیست: زیرا زمان الملاقاه و زمان الکریّه یا عنوان مشیر می باشند و یا عنوان غیر مشیر؛ اگر این دو عنوان مشیر نیستند، اشکال این است که: لحاظ زمان الکریّه بما هو زمان الکریّه و لحاظ زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه خلاف ترکیب است و ظاهر خطاب این است که این دو عنوان به صورت مرکّب در موضوع أخذ شده اند، نه به نحو تقیید و بسیط، یعنی شارع فرموده است: (اگر آبی در یک زمانی با نجس ملاقات کرد و آن آب در آن زمان (واقع زمان ملاقات) قلیل بود، نجس می شود)، نه اینکه فرموده باشد: (إن لاقی الماء نجساً و کان الماء قلیلًا فی زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه) به نحو تقیید؛ ظاهر خطابات این است که موضوع مرکّب است، نه بسیط؛ اگر گفته شود: «أکرم ولد العادل» و زید قبل از إزدواج عادل بود، در اینصورت بعد از إزدواج و تولّد فرزند او استصحاب بقاء عدالت او می شود؛ در این مورد کسی اشکال نمی کند که این استصحاب إثبات نمی کند که فرزند زید ولد العادل است؛ چرا که موضوع در این مورد مرکّب است، به اینصورت که «أکرم ولد العادل» یعنی (أکرم ولد شخص و یکون ذاك الشخص عادلاً)؛ این فرزند ولد این شخص است بالوجدان و این شخص بالإستصحاب عادل است، پس ضمّ الوجدان إلی الأصل می شود. و لکن اگر موضوع بسیط باشد، إستصحاب بقاء عدالت این شخص ثابت نمی کند که ولد او ولد العادل است إلّا به نحو أصل مثبت، بنابراین عنوان زمان الکریّه و زمان الملاقاه بما هو هو موضوع اثر نیستند، همانطور که «صاحب هذا الجلد» موضوع اثر شرعی نیست.

و اگر این دو عنوان مشیر به واقع هستند، اشکال این است که این دو استصحاب، استصحاب در فرد مردّد خواهند بود: زیرا در إستصحاب عدم الملاقاه إلی واقع زمان الکریّه، ممکن است که واقع زمان الکریّه ساعت ۹ باشد، که در این فرض به طور قطع تا این ساعت ملاقات صورت گرفته است و شکّی در ملاقات نیست تا إستصحاب عدم ملاقات جاری شود، و در إستصحاب بقاء القله إلی زمان الملاقاه، ممکن است که واقع زمان الملاقاه ساعت ۹ باشد، که در این فرض به طور قطع قلّت آب زائل و آب کرّ شده است و شکّی در بقاء قلّت نیست تا إستصحاب بقاء القله جاری شود. و به همین جهت آقای صدر و آقای داماد این دو إستصحاب را إستصحاب فرد مردّد می دانند.

و لکن إشکال ما این است که: عنوان إجمالی زمان الملاقاه و زمان الکریّه را لحاظ می کنیم و این منشأ إستصحاب می شود و لو این دو عنوان مشیر باشند.

و ما معتقدیم:

ترکیب در موضوعات به این معنی که آقایان می فرمایند، صحیح نیست؛ بلکه تقیید است و لکن تقیید حرفی، پس از جریان أصل، اشکال أصل مثبت لازم نمی آید: موضوع در «أکرم ولد العادل» به نحو ترکیب نیست، بلکه تقیید است و لکن به نحو تقیید حرفی، و از آن جهت که معنای حرفی معنای آلی و إندکاکی و غیر إستقلالی است، عرف آن را لحاظ نمی کند و هنگامی که عدالت شخص با إستصحاب ثابت می شود، عرف می گوید: پسر او نیز ولد العادل است، بنابراین «لا تنقض الیقین بالشکّ» شامل این مقدار از أصل مثبت می شود. بنابراین در آن أمثله نیز موضوع به نحو تقیید حرفی است: (نماز بخوان به طرف قبله با وضوء، با رکوع)، بنابراین حال که تقیید حرفی است، أجزاء به نحو مستقلّ لحاظ نمی شوند، بلکه مقیّداً لحاظ شده و می گوییم: (نماز نحو القبله إنشاء الله رکوع در آن زیاد نکردیم و وضوء با آب پاک گرفتیم).

ص: ۳۲۵

و از این بیان روشن شد که: نه تنها إستصحاب در فرد مردّد اشکالی ندارد، قاعده طهارت در فرد مردّد نیز اشکال ندارد، و قاعده فراغ در فرد مردّد نیز اگر إحتمال إلتفات حال العمل شرط نباشد، مشکل ندارد.

نکته:

اینچنین نیست که منکرین إستصحاب فرد مردّد، در موارد فرد مردّد أصلاً نتوانند إستصحاب جاری کنند، بلکه در برخی از موارد می توانند إستصحاب دیگری جاری کنند:

مثال: مولی فرموده است: «کلّ یوم کان زید فی الّدار فتصدّق و کلّ یوم کان عمرو فی الدّار فصلّ» و علم می باشد که روز پنجشنبه یا زید در خانه بوده است و یا عمرو؛ حال در این مورد اگر از همان روز پنجشنبه که علم إجمالی می باشد، بقاء عمرو تا روز جمعه علی تقدیر حدوثه محتمل باشد، دیگر لازم نیست که در روز جمعه إستصحاب فرد مردّد جاری شد، بلکه در همان روز پنجشنبه إستصحاب در فرد طویل جاری می شود؛ چرا که علم إجمالی دیگری شکل می گیرد و آن عبارت از این است که: امروز یا زید در خانه است، پس صدقه واجب است و یا امروز عمرو در خانه است و فردا إستصحاب بقاء او جاری است، پس نماز واجب است.

قاعده الإستصحاب /التنبیهات/ التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی /تتمّه الکلام فی الإستصحاب الفرد المردّد ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب /التنبیهات/ التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی /تتمّه الکلام فی الإستصحاب الفرد المردّد

خلاصه مباحث گذشته:

اشکالات متعدّدی بر استصحاب فرد مردّد مطرح شد که از تمام این اشکالات پاسخ داده شد و هیچ یک از آن تمام نبود، بنابراین وجهی برای منع إستصحاب فرد مردّد وجود ندارد.

ص: ۳۲۶

بحث در استصحاب فرد مردّد بود:

به نظر ما استصحاب فرد مردّد فی نفسه جاری است؛ زیرا أرکان إستصحاب در آن تمام است و شکّ در بقاء متیقّن سابق از نظر عرفی صادق است.

و لکن گاهی این استصحاب مبتلی به معارض است:

مثال: پوستی است که مردّد است که متعلّق به این گوسفند مقطوع التذکیه است و یا متعلّق به آن گوسفند مقطوع المیته؛ استصحاب عدم تذکیه صاحب هذا الجلد به نحو استصحاب فرد مردّد با استصحاب عدم کون هذا الجلد لتلك الشاه غیر المذکّی به نحو أصل عدم أزلی (این جلد یك زمانی پوست این گوسفند غیر مذکّی نبود، الآن هم جلد این گوسفند غیر مذکّی نیست) و إنضمام آن به قطع به عدم تعلّق این جلد به سایر گوسفندان غیر مذکّی می باشند؛ فرض این است که حکم نجاست جلد گوسفند غیر مذکّی إنحلالی است که پوست هر گوسفندی که مذکّی نیست، نجس است، پس این استصحاب عدم أزلی إثبات طهارت می کند؛ زیرا این استصحاب یك فرد از موضوع طهارت را نفی می کند و افراد دیگر از موضوع طهارت نیز با علم وجدانی نفی می شود، بنابراین این استصحاب با إستصحاب فرد مردّد مذکور تعارض و تساقط می کنند و سپس رجوع به قاعده طهارت می شود.

و این مشابه این فرع فقهی است که بزرگان آن را مطرح کرده و فرموده اند:

دو آب قلیل وجود داشت که یکی از آن دو به نحو غیر معیّن کرّ شد و لکن دیگری هنوز قلیل است، سپس قطره خونی در یکی از آن دو آب افتاد و لکن معلوم نیست که در کدامیك از آن دو افتاده است؛ در این فرض إستصحاب بقاء قلّت آن آبی که قطره خون در آن افتاد، جاری شده و نجاست آن آب را ثابت می کند، که در نتیجه باید از هر دو آب إحتیاطاً إجتناب کرد و لکن این إستصحاب با إستصحاب عدم وقوع این قطره دم در آن آب قلیل واقعی که نفی نجاست می کند، تعارض می کند و بعد از تساقط رجوع به قاعده طهارت می شود.

مثال دیگر: یک گوسفند سفید و یک گوسفند سیاه می باشد که هر دو جلّال هستند، سپس گوسفند سفید از حالت جَلَل خارج شده و پاک می شود، حال بولی است که معلوم نیست متعلّق به کدامیک از این دو گوسفند است؛ إستصحاب بقاء جلل صاحب هذا البول اگر چه جاری است و لکن با إستصحاب عدم کون هذا البول بولاً للشاه الأسود الجلّال به نحو عدم أزلی و إنضمام آن به عدم تعلّق این بول به دیگر گوسفندان جلّال تعارض می کند.

بله، ما إستصحاب عدم أزلی را معتبر نمی دانیم، بنابراین این تعارض در این فروع لازم نمی آید.

نکته:

منکرین إستصحاب فرد مردّد اینگونه نیست که در تمام موارد دچار مشکل شوند، بلکه گاه إستصحاب عدم در فرد طویل جاری می شود، به اینصورت که این استصحاب به نفس علم إجمالی منجّز می شود، و آن در دو فرض است؛

فرض أوّل: وجود فرد قصیر در زمان سابق و بقاء فرد طویل در زمان لاحق (زمان شکّ) اثر إلزامی داشته باشد، خواه حدوث فرد طویل و وجود او در زمان سابق اثر إلزامی داشته باشد یا نداشته باشد، و بقاء فرد طویل علی تقدیر الحدوث معلوم باشد؛

مثال: وجود زید در روز پنجشنبه و وجود عمرو در روز جمعه اثر إلزامی دارد، خواه وجود عمرو در روز پنجشنبه اثر إلزامی داشته باشد یا نداشته باشد، و بقاء عمرو در خانه در روز جمعه علی تقدیر الحدوث معلوم است؛

از همان روز پنجشنبه علم إجمالی می باشد که یا زید روز پنجشنبه در خانه بوده است، پس إکرام او واجب است و یا عمرو روز پنجشنبه در خانه بوده است و امروز هم در روز جمعه در خانه باقی است، پس در روز پنجشنبه و روز جمعه إکرام او واجب است.

و یا اینکه: از همان روز پنجشنبه علم إجمالی است که یا زید روز پنجشنبه در خانه بوده است، پس إکرام او واجب است و یا عمرو روز پنجشنبه در خانه بوده است و امروز روز جمعه هم در خانه باقی است، پس امروز إکرام او واجب است.

فرض دوم: حدوث فرد قصیر و وجود او در زمان سابق و بقاء فرد طویل اثر إلزامی دارد و بقاء فرد طویل علی تقدیر الحدوث محتمل می باشد؛

مثال: وجود زید در روز پنجشنبه و بقاء عمرو در روز جمعه علی تقدیر الحدوث اثر إلزامی دارد و بقاء عمرو در روز جمعه علی تقدیر الحدوث محتمل باشد؛ در این فرض اگر چه علم إجمالی وجدانی به این مطلب نیست که یا زید در روز پنجشنبه در خانه موجود است، پس إکرام او واجب است و یا عمرو روز پنجشنبه در خانه است و در روز جمعه در خانه باقی است، پس إکرام او فردا واجب است؛ زیرا بقاء عمرو تا روز جمعه محتمل است، نه معلوم، و لکن بنابر نظر کسانی که معتقدند: رکن إستصحاب یقین به حدوث نیست، بلکه واقع الحدوث مانند صاحب کفایه و آقای صدر و ما که واقع الحدوث را در فرض وجود حجّت بر آن و لو حجّت إجمالیه کافی می دانیم، می توان علم إجمالی دیگری تشکیل داد که: امروز یا زید در خانه موجود است، پس إکرام او واجب است و یا امروز عمرو در خانه است و فردا إستصحاب بقاء دارد، پس إکرام او واجب است ظاهراً؛ در این فرض اگر این علم إجمالی از روز پنجشنبه باشد، وجوب إکرام عمرو در روز جمعه منجّز خواهد بود و دیگر نیاز به إستصحاب فرد مردّد نخواهد بود.

و لکن در کتاب أضواء و آراء بر إستصحاب در فرض دوم اشکال نموده و فرموده اند:

اگر چه علم إجمالی یا به وجوب واقعی إکرام زید در روز پنجشنبه و یا به وجوب ظاهری إکرام عمرو در روز جمعه حاصل می شود و لکن این إستصحاب بقاء عمرو فی الدّار مبتلی به معارض می باشد و آن مجموع إستصحاب عدم کون عمرو یوم الخمیس فی الدّار و إستصحاب عدم کون زید یوم الخمیس فی الدّار می باشد که وجوب إکرام زید و عمرو را نفی می کنند، و بعد از تساقط رجوع به أصل برائت می شود.

و لکن به نظر ما اطلاق این اشکال ناتمام است:

این إشکال در فرضی مطرح می شود که به خلاف زید وجود عمرو در خانه در روز پنجشنبه موضوع اثر شرعی نباشد و وجوب إکرام او مختصّ به وجود او در خانه در روز جمعه باشد، به گونه ای که اگر إستصحاب بقاء عمرو فی الدّار نسبت به روز جمعه نبود، أصلاً علم إجمالی منجّز تشکیل نمی شد؛ زیرا محتمل است که نه زید روز پنجشنبه در خانه بوده باشد و نه عمرو در روز جمعه در خانه باقی باشد، بلکه عمرو در روز پنجشنبه در خانه بوده و سپس خارج شده است، در چنین فرضی شبهه معارضه قوی است: مجموع دو إستصحاب عدم حدوث زید و عدم حدوث عمرو در خانه با إستصحاب بقاء عمرو تعارض و تساقط می کنند.

و لکن اگر وجود عمرو در خانه چه در روز پنجشنبه و چه در روز جمعه موضوع وجوب إکرام باشد، این مطلب صحیح نخواهد بود؛ زیرا نسبت به وجوب إکرام زید و یا وجوب إکرام عمرو در روز پنجشنبه علم إجمالی وجدانی می باشد، بنابراین علم به کذب یکی از دو أصل مؤمّن از وجوب إکرام زید در روز پنجشنبه و أصل مؤمّن از وجوب إکرام عمرو در روز پنجشنبه حاصل می شود و این دو أصل با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند، پس چگونه می توان فرض کرد که این دو أصل در کنار هم قرار بگیرند و با إستصحاب بقاء عمرو در روز جمعه تعارض کنند؟! شرط اینکه یک أصل طرف تعارض قرار بگیرد این است که هر طرف فی حدّ نفسه محتمل الجریان باشد، در حالی که در مقام مجموع دو إستصحاب عدم حدوث زید و إستصحاب عدم حدوث عمرو روز پنجشنبه فی حدّ نفسه محتمل الجریان نیست؛ زیرا با یکدیگر معارض می باشند، پس صحیح نیست که مجموع این دو أصل طرف تعارض قرار بگیرند.

بله، شبهه تعارض در فرض أوّل (که حدوث فرد طویل نیز موضوع اثر شرعی نیست) قوی است و ما از این شبهه جوابی نداریم إلاّ آن جوابی که در سابق مطرح کردیم:

عرف در موردی که یک حالت سابقه قریبه و یک حالت سابقه بعیده است، حالت قریبه را أولی به استصحاب می دانند؛

مثال: دو إناء است که در زمان أوّل طاهر می باشند و سپس علم إجمالی حاصل می شود که یکی از این دو إناء در زمان دوم نجس شده است و حال در زمان سوم محتمل است که همان آبی که دیروز نجس شده است، پاک شده باشد: در این فرض سه إستصحاب می باشد؛ إستصحاب نجاست أحدهما در زمان دوم و إستصحاب طهارت إناء الف در زمان أوّل و إستصحاب طهارت إناء ب در زمان أوّل، که این دو إستصحاب طهارت با إستصحاب نجاست أحدهما تعارض می کنند، و لکن إدّعاء ما این است که: از نظر عرفی حالت سابقه قریبه که نجاست أحدهما است، أولی به إستصحاب است، و به عبارت دیگر؛ دیروز که علم إجمالی وجدانی به نجاست أحدهما بود، این دو إستصحاب طهارت جاری نبود و حال امروز که «لا تنقض الیقین بالشکّ» حکم به بقاء یقین سابق عملاً ـ می کند، عرف همانطور که علم إجمالی مانع این دو إستصحاب طهارت بود، این إستصحاب نجاست أحدهما نیز که حجّت إجمالیه بر بقاء نجاست أحدهما است، مقدّم بر آن دو إستصحاب می کند. و حال در مقام نیز گفته می شود: حالت سابقه در استصحاب عدم زید و عمرو روز چهارشنبه است و لکن حالت سابقه در إستصحاب بقاء عمرو علی تقدیر الحدوث روز پنجشنبه است و از آن جهت که حالت سابقه در إستصحاب دوم أقرب است، از نظر عرفی این أولی به جریان إستصحاب می باشد.

نکته:

آقای صدر در فرض أوّل که بقاء فرد طویل علی تقدیر الحدوث معلوم است، فرموده اند: بر فرض جریان إستصحاب فرد مردّد فی حدّ نفسه مورد پذیرش قرار بگیرد و لکن إستصحاب فرد مردّد در این فرض لغو و بی اثر است؛ چرا که در این فرض یقین إجمالی وجود دارد که آن فی حدّ نفسه منجّز می باشد و دیگر نیاز به تعبّد شارع به علم إجمالی به لحاظ اثر منجزیّت نیست که إنشاء الله یقین إجمالی تو به لحاظ اثر منجزیّت است!

و لکن به نظر ما این اشکال صحیح نیست:

در کنار علم إجمالی مذکور إستصحاب فرد مردّد نیز جاری می شود؛ زیرا این إستصحاب مطلبی زائد بر علم إجمالی به وجود زید در خانه در روز پنجشنبه و یا وجود عمرو در خانه در روز پنجشنبه و جمعه، ثابت می کند و آن اینکه إستصحاب فرد مردّد حکم به بقاء متیقّن سابق در خانه می کند، خواه آن متیقّن زید باشد و خواه عمرو، در حالی که علم إجمالی به حدوث بود، نه به بقاء، پس این إستصحاب موجب تأکّد منجزیّت می شود.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی/إستصحاب الفرد المردّد /الشبهه العبائیه ۹۵/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی/إستصحاب الفرد المردّد /الشبهه العبائیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد اشکالات بر استصحاب فرد مردّد بود که از آن اشکالات پاسخ داده شد و به نظر استاد استصحاب فرد مردّد جاری می باشد.

ما استصحاب فرد مردّد را بر خلاف بسیاری از أعلام جاری دانستیم.

إستصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه

بزرگان در فقه استصحاب فرد مردّد را در موارد بسیاری تطبیقات کرده اند، که از جمله استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه است؛

ص: ۳۳۲

مثال: در إنتهاء نهار شکّ می باشد که آیا غروب آفتاب است و یا زوال حمره مشرقیه؛

برخی مانند محقّق عراقی و آقای صدر فرموده اند: استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه مانند استصحاب عدم دخول اللّیل

و یا استصحاب بقاء النهار استصحاب فرد مردّد است، بنابراین جاری نیست.

توضیح مطلب:

مثال أوّل: شارع هنگامی که می فر مایـد: «إرم الجمره العقبه فی نهار یوم العیـد» و شکّ می شود که بعـد از اسـتتار قرص هنوز نهار باقی است یا خیر؛ این در حقیقت شکّ در موضوع له لفظ نهار است و موضوع له این لفظ مردّد میان معنای أوسع و أضیق می باشد و لکن معنای موضوع له لفظ نهار بما هو موضوع له للفظ النهار موضوع اثر شـرعی نیست و شارع این عنوان (ما وضع له لفـظ النهار) را در مقام ثبوت موضوع حکم قرار نمی دهـد و برای مولی موضوعیّت نـدارد، بلکه این الفاظ و ظهورات و این وضع مبرز خطاب مولی به مخاطبین می باشد، بلکه شارع حکم را بر روی واقع عنوان نهار برده است و واقع نهار را موضوع در وجوب رمی جمره قرار می دهد و أمر به رمی جمره در واقع نهار می کند

و واقع عنوان نهـار نیز مردّد است میـان عنوان موسّع (إلی زوال الحمره المشـرقیه) که به طور قطع شامل این مورد شـده و بر آن تطبیق می شود و میان عنوان مضیّق (إلی إستتار القرص) که به طور قطع شامل این مورد نشده و بر آن تطبیق نمی شود، بنابراین شکّ در بقاء به لحاظ واقع عنوان نمی باشد.

مثال دوم: شکّ است که مراد از عنوان «عادل» تارک المعصیه است و یا تارک المعصیه الکبیره و زید در سابق تارک معصیّت و عادل بود و حال مرتکب معصیّت صـغیره می شود؛ استصحاب بقاء عدالت او استصحاب فرد مردّد است: زیرا مفهوم موضوع له لفظ عادل مردّد است میان مفهوم «تارک المعصیّه» که به طور قطع بر او منطبق نیست و «تارک الکبیره» که به طور قطع بر او منطبق است، بنابراین به لحاظ واقع عنوانی که موضوع له لفظ «عادل» است، شکّی وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود: به لحاظ عنوان (المعنی الموضوع له للفظ العادل) به عنوان مشیر شکّ می باشد و لکن این عنوان موضوع حکم نیست؛ زیرا شارع الفاظ را برای تفهیم مقاصـد خود به مردم اسـتخدام می کند و إلاّ چه بسا شارع در مقام ثبوت از لفظ «عداله» اسـتفاده و لحاظ نکرده باشـد، بلکه از عنوان «تارک المعصـیه» و یا «تارک الکبیره» اسـتفاده کرده باشـد و این لفظ عـداله را در مقام إثبات برای تفهیم مقصود خود استفاده کرده است.

ص: ۳۳۳

و لکن از جهت دیگر مرحوم امام در عین حال که منکر استصحاب فرد مردّد است، استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه را پذیرفته اند و از جهت دیگر مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد در عین حال که استصحاب فرد مردّد را پذیرفته اند، منکر استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه می باشند؛

اشکال؛

حال عرض ما این است که:

مرتبط دانستن بحث إستصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه با بحث در استصحاب فرد مردّد به نحو مطلق صحیح نیست؛ یعنی اگر چه هر کسی که منکر استصحاب فرد مردّد است، باید استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه را نیز إنکار کند و به همین جهت اشکال بر مانند مرحوم امام می شود و لکن اینچنین نیست که هر کسی استصحاب فرد مردّد را پذیرفته است، باید استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه را نیز بپذیرد؛

زیرا این استصحاب اشکال دیگری غیر از اشکال استصحاب فرد مردّد را دارد و آن عبارت از این است که:

از نظر عرفی در موارد شبهات مفهومیه شکّ در خارج نمی باشد، در حالی که دلیل استصحاب منصرف به فرض شکّ در خارج و شکّ در بقاء متیقّن خارجی است؛ یعنی حال که نمی دانیم که غایت نهار استتار است و یا زوال حمره مشرقیه، شکّی در خارج نیست، بلکه شکّ در موضوع له و معنای لفظ «نهار» است که آیا معنای موسّع است و یا معنای مضیّق و شکّ در سعه و ضیق حکم شارع می باشد.

مثال: شکّ می باشد که لفظ «دیز» بر ماء وضع شده است و یا بر مایع، و حال آبی است که به آن نمک بسیار افزوده می شود که دیگر از نظر عرفی به آن آب گفته نمی شود، بلکه آب نمک گفته می شود و لکن در سابق به آن دیز گفته می شده است؛ زیرا هم مایع بوده است و هم ماء، و حال شکّ می شود که عنوان «دیز» شامل این آب می باشد یا خیر؛ در این مورد شکّ در خارج و شکّ در بقاء متیقّن سابق نیست، بلکه فقط شکّ در سعه و ضیق مفهوم «دیز» است.

شاهد بر این عرض ما این است که: اگر استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری باشد، باید در تمام شبهات حکمیه جریان استصحاب موضوعی در عنوان إنتزاعی جاری دانست، در حالی که این معقول نیست:

مثال: زید در سابق عادل بود و حال مرتکب صغیره می شود و حال نمی دانیم که مولی گفته است: «أکرم تارک الکبیره» تا إکرام زید واجب باشد و یا «أکرم تارک المعصیه» تا إکرام زید واجب نباشد؛ در این مورد اگر چه شبهه مفهومیه نیست و لکن می توان گفت: (آن عنوانی که موضوع وجوب إکرام بود، در سابق صادق بر زید بود و حال استصحاب بقاء صدق آن عنوان بر زید می شود؛ چرا که شاید آن عنوان عنوان تارک الکبیره باشد)!

و این در حالی است که جریان استصحاب موضوعی در شبهات حکمیه معقول نیست، حال در شبهه مفهومیه نیز در عین حال که شخص معترف است که عنوان (ما وضع له لفظ النهار) مهمّ نیست، بلکه واقع نهار مهمّ است، چگونه استصحاب موضوعی جاری می کند به اینصورت که: (آنچه شارع غایت و قید در موضوع حکم خود قرار داده بود، در سابق حاصل نبود، الآن هم حاصل نیست)! آیا این مطلب قابل إلتزام است و آیا کسانی مانند مرحوم امام به این لازم ملتزم می باشند؟! ما این را بعید می دانیم.

بنابراین به نظر ما اگر چه استصحاب فرد مردّد جاری است و لکن استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی جاری نیست.

بله، اگر استصحاب حکمی در أحکام جاری باشد، استصحاب حکمی در شبهات مفهومیه نیز جاری خواهد بود، و لکن عجیب این است که مرحوم آقای خوئی فرموده اند: استصحاب حکمی در شبهات مفهومیه جاری نیست: زیرا شرط استصحاب إحراز بقاء موضوع است، در حالی که در این موارد شکّ در بقاء موضوع می باشد!؛ و این در حالی است که ایشان خود فرموده اند: مراد از موضوع که إحراز بقاء آن شرط جریان استصحاب است: معروض عرفی حکم است، نه موضوع مأخوذ در حکم شارع؛

مثـال: آب متغیّری است و لکن سـپس تغیّر و رنـگ زرد آن از بین رفت به گونه ای که دیگر قابل مشاهـده نبود و لکن با ابزار علمی و برخی از دستگاه ها می توان مقداری زردی در آن مشاهده کرد، حال شکّ می باشد که آیا عنوان «ماء المتغیّر» شامل این مورد نیز می شود یا خیر، بنابراین این مورد شبهه مفهومیه «ماء المتغیّر» می باشد؛

حـال آقـای خوئی می فرمایـد: استصـحاب بقاء تغیّر از آن جهت که استصـحاب موضوعی در شـبهه مفهومیه است، جاری نمی شود، و استصـحاب بقـاء نجـاست نیز که أصـل حکمی است، جـاری نمی شود؛ چرا که شـکّ در بقاء موضوع نجاست که تغیّر است، می باشد، و این در حالی است که ایشان در موردی که قطع به زوال تغیّر می باشد، استصحاب نجاست این آب به عنوان استصـحاب بقاء مجعول را جاری دانستند، از آن جهت که عنوان «تغیّر» حیثیت تعلیلیه است و لکن آن را معارض با استصحاب عـدم جعل زائـد می داننـد، و لکن حال که شکّ در بقاء تغیّر می باشـد، استصـحاب نجاست را به جهت شکّ در بقاء موضوع جاری نمی دانند!

بلکه صـحیح این است که ایشان تفصـیل دهـد و بفرمایـد: در شـبهه مفهومیه اگر آن عنوان مشـتبه از حالات باشد، استصـحاب جاری است و دیگر اشـکال شکّ در بقاء موضوع را مطرح نکننـد، و لکن اگر از عناوین مقوّمه باشد، به اینصورت که اگر آن عنوان صادق نباشد، از نظر عرفی بقاء ما کان نباشد؛ مانند شکّ در إستحاله به نحو شبهه مفهومیه؛

مثال: کلبی مبـدّل شده است و دیگر از نظر عرفی به آن کلب گفته نمی شود و لکن معلوم نیست که این تبدّل از قبیل إسـتحاله است و یا غیر آن؛ در این مورد شکّ در إستحاله شکّ در عنوان مقوّم است؛ زیرا اگر در واقع این تبدّل إستحاله باشد، دیگر از نظر عرفی صـحیح نیست که گفته شود: (هذا کان نجساً) و اگر در واقع إسـتحاله نباشد، صـحیح است که گفته شود: (هذا کان نجساً)، بنابراین در این مورد نمی توان استصحاب نجاست جاری کرد.

الشبهه العبائيه:

مرحوم آسید اسماعیل صدر شبهه ای را به عنوان اشکال بر استصحاب کلّی قسم ثانی مطرح کرد که معروف به شبهه عبائیه شد و اگر چه سپس بزرگان آن را اشکال بر استصحاب فرد مردّد دانستند. و آن شبهه عبارت از این است که:

عبائی نجس می شود و لکن معلوم نیست که طرف راست آن نجس شده است و یا طرف چپ آن، و در ادامه طرف چپ آن شسته و تطهیر می شود، سپس دست مرطوب به طرف راست عباء و سپس به طرف چپ برخورد می کند؛

در فرضی که دست به طرف راست برخورد نموده و لکن هنوز به طرف چپ برخورد نکرده است، بزرگان مانند آقای خوئی حکم به طهارت این دستِ ملاقِي نموده و فرموده اند؛ چرا که ملاقِي بعض أطراف شبهه طاهر است و إجتناب از آن لازم نیست، و لکن عرض ما این است که؛ حتی اگر ملاقِي بعض أطراف شبهه لازم الإجتناب هم باشد، در این مورد إجتناب از این دست که ملاقات با طرف راست عباء کرده است، لازم نیست: زیرا در هنگام ملاقات عدل الملاقَی که طرف چپ عباء است، از محلّ إبتلاء خارج و پاک شده است و دیگر علم إجمالی منجّز به نجاست فعلی عباء وجود ندارد.

و حال اشکال آسید اسماعیل صدر این است که؛ قائلین به استصحاب کلّی قسم ثانی در فرضی که دست شخص با طرف راست عباء ملاقات کرده است، به مجرّد ملاقات آن با طرف چپ عباء که به طور قطع پاک است، باید حکم به نجاست این دست کنند؛ زیرا در این حال قطع به ملاقات دست با آن طرف از عباء که در سابق نجس بود و حال شکّ در بقاء نجاست آن می باشد، حاصل می شود، بنابراین استصحاب می شود که (آن طرف از عباء که در سابق نجس بود، الآن هم نجس است) که آن طرف نجس مردّد میان فرد قصیر مقطوع الإرتفاع و فرد طویل مقطوع البقاء است، مانند باقی موارد استصحاب کلّی قسم ثانی، و این نتیجه بسیار عجیب است؛ زیرا چگونه در موارد دیگر به جهت ملاقات با شیء طاهر حکم به لزوم إجتناب نمی شود و لکن در این مورد به مجرّد ملاقات با شیء طاهر حکم به لزوم إجتناب می شود؟!

ص: ۳۳۷

مرحوم آقای خوئی در مورد این شبهه فرموده اند:

این مطلب شبهه و اشکالی بر استصحاب کلّی قسم ثانی نیست و محذوری در حکم به نجاست دست با ملاقات با طرف دوم طاهر وجود ندارد؛ زیرا اینچنین نیست که با ملاقات با طرف طاهر حکم واقعی دست تغییر کند و از طهارت واقعی تبدیل به نجاست واقعی شود، بلکه بر اساس أحکام ظاهریه حکم به نجاست این ملاقِی می شود و تفکیک میان لوازم در أحکام ظاهریه اشکالی ندارد؛

مثال أوّل: اگر مایعی باشد که مردّد میان عین نجس و آب است و از آن وضوء گرفته می شود؛ در این فرض گفته می شود: استصحاب بقاء حدث و استصحاب بقاء طهارت با هم جاری می شوند، در حالی که علم به مخالفت یکی از این دو استصحاب با واقع می باشد: زیرا نتیجه جریان این دو أصل این است که (بدنت پاک و وضوئت باطل است)، در حالی که اگر آن مایع آب بوده باشد، وضوء هم صحیح خواهد بود و اگر عین نجس بوده باشد، بدن هم نجس است، و لکن محذوری در این مطلب نیست؛ زیرا أصل عملی برای متحیّر جعل شده است که حال مقتضای آن این نتیجه است.

مثال دوم: شخص از شهر خارج می شود و به نقطه ای می رسد که شکّ می کند که آیا حدّ ترسّخ است یا خیر، و شخص دیگری که به سفر رفته بود و حال به شهر باز می گردد، به این نقطه می رسد و شکّ می کند که حدّ ترسّخ است یا خیر؛ حال بزرگان در مورد فرض أوّل فرموده اند: حال که شکّ در وصول به حدّ ترسّخ می باشد، باید نماز را تمام بخواند، و در مورد فرض دوم فرموده اند: حال که شکّ در وصول به حدّ ترسّخ می باشد، باید نماز را شکسته بخوانی، در حالی که اگر این نقطه حدّ ترسّخ است!؛ و لکن پاسخ این است که: این مقتضای أصل عملی است و مشکلی در تفکیک در أحکام ظاهریه نیست.

ص: ۳۳۸

مثال سوم: شخصی طواف می کند و بعد از طواف شکّ می کند که آیا قبل از طواف وضوء گرفته است یا خیر؛ در این فرض بزرگان فرموده اند: نسبت به طواف قاعده فراغ جاری می شود و لکن برای نماز طواف باید وضوء گرفته شود، و این در حالی است که این وضوء جدید هیچ تأثیری در تصحیح این عمل ندارد: زیرا اگر قبل از طواف وضوء گرفته بوده است، الآن هم وضوء دارد، پس دیگر نیاز به تجدید وضوء نیست، و اگر قبل از طواف وضوء نگرفته بوده است، طواف باطل است و این نماز حتی اگر با وضوء هم باشد، باطل خواهد بود! و این مثال أشبه به بحث ما می باشد.

حال در مقام نیز أصاله الطهاره در دست که قبل از ملاقات با طرف راست عباء جاری بود، با این ملاقات دیگر جاری نمی شود، بلکه أصل موضوعی جاری می شود و آن این است که: به طور قطع دست با طرفی ملاقات کرد که در سابق نجس بود و حال که شکّ در شسته شدن آن طرف نجس می باشد، استصحاب حکم به عدم غَسل آن می کند و در نتیجه نجاست دست ثابت می شود.

و لکن به نظر ما؛ إنصاف این است که این شبهه عبائیه موجب إستبعاد است و این مطلب آقای خوئی که این مطلب أصلاً شبهه نیست، مطلب صحیحی نیست.

جواب از شبهه

از این شبهه عبائیه جواب هایی مطرح شده است:

جواب أوّل:

آقای زنجانی فرموده اند:

این نقض اگر چه وارد است و لکن از آن نمی توان بطلان کبری و مبنی را نتیجه گرفت؛ چرا که این شبهه نشانگر این است که دلالت بر عدم تطبیق کبری استصحاب بر این مورد از نظر عرفی می کند و اینکه دلیل استصحاب در این مورد إثبات نجاست ملاقِی نمی کند و لکن دلالت بر عدم جریان استصحاب فرد مردّد به نحو کلّی نمی کند، و به عبارت دیگر این شبهه نشانگر این است که صغری خلاف مرتکز عرف است، نه اینکه کبری باطل است!؛ زیرا استصحاب کلّی قسم ثانی مانند استصحاب بقاء کلّی حدث به غرض إثبات حرمت مسّ کتابت قرآن و مثل استصحاب عدم تذکیه صاحب هذا الجلد و حکم به نجاست جلد مطروح خلاف إرتکاز عرف نیست.

به نظر ما؛ این جواب عرفی جواب متین و تمامی است و بر فرض که سایر وجوه فنّی جواب از این شبهه تمام نباشد، همین جواب برای دفع شبهه کافی است.

جواب دوم:

مرحوم نائینی در فوائد الأصول فرموده اند:

استصحاب در عباء استصحاب کلّی نیست؛ استصحاب کلّی در فرضی است که کلّی مردّد میان دو فرد از دو صنف می باشد، مانند حیوان مردّد میان بقّ و فیل، و لکن در مقام تردّد در مکان نجس است و إلاّ فرد نجس که متردّد میان دو نوع نیست؛ خون با گوشه ای از عباء ملاقات کرد و لکن مکان آن نجس مردّد میان طرف راست و طرف چپ عباء است، و این مانند این است که: زید مردّد است که در طرف شرق ایران بود که بر اثر زلزله مرده باشد و یا در طرف شمال ایران بود که مشغول سیر و سیاحت باشد؛ استصحاب در این مورد استصحاب کلّی نخواهد بود، بلکه استصحاب فرد و جزئی است.

مرحوم آقای خوئی در اشکال بر این جواب فرموده اند:

حال که استصحاب در مورد شبهه عبائیه استصحاب کلّی نیست، بلکه استصحاب فرد است، پس به طریق أولی جاری خواهد بود و شبهه قویتر خواهد شد، پس این چه اشکالی است؟!

و لکن این اشکال ناتمام است:

مقصود مرحوم نائینی فقط این نیست که این استصحاب فرد است، بلکه مراد ایشان این است که این استصحاب فرد مردّد است.

به نظر ما؛ إنصاف این است که این جواب دوم نیز تمام است و استصحاب در شبهه عبائیه استصحاب فرد مردّد است؛ زیرا استصحاب کلّی آن است که اثر بر روی صرف الوجود رفته باشد، در حالی که در مقام اثر بر روی صرف الوجود نرفته است: اگر طرف راست نجس باشد، این موضوع مستقلّی برای مانعیّت است و اگر طرف چپ نجس باشد، این موضوع دومی برای مانعیّت خواهد بود؛ بنابراین این اشکال بر استصحاب کلّی قسم ثانی نیست، بلکه اشکال بر استصحاب فرد مردّد است، پس کسی که منکر جریان استصحاب فرد مردّد است، از این شبهه عبائیه پاسخ می دهد که: استصحاب نجاست جاری نمی شود تا حکم به نجاست دست بعد از ملاقات با طرف طاهر شود.

و لکن اشکال بر محقّق نائینی عبارت از این است که:

ایشان أمثله ای برای استصحاب فرد مردّد ذکر کرده است، در حالی که مثال صحیح نیست:

استصحاب در این مثال که شکّ می باشد که زید آیا در طرف شرق خانه بوده است، پس به جهت آوار از بین رفته است و یا در طرف غرب خانه بوده است، پس هنوز زنده است، استصحاب فرد مردّد نیست؛ زیرا این فرد معیّن است، به همین جهت استصحاب بقاء حیات زید جاری می شود.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من إستصحاب الکلّی /الشبهه العبائیه و الأجوبه عنها ۹۵/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من إستصحاب الکلّی /الشبهه العبائیه و الأجوبه عنها

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جواب از شبهه عبائیه واقع شد، که در جواب از این شبهه دو وجه ذکر شد؛

جواب سوم:

محقق نائینی در أجود التقریرات فرموده اند:

در مورد شبهه عبائیه استصحاب نجاست به نحو مفاد کان ناقصه قابل إجراء نیست و استصحاب نجاست به نحو مفاد کان تامّه اگر چه قابل إجراء است و لکن إثبات نجاست ملاقِی نمی کند؛

توضیح مطلب:

إستصحاب نجاست در این عباء به نحو مفاد کان ناقصه جاری نیست؛ زیرا این استصحاب عبارت از این است که گفته شود: (هذا الطرف کان نجساً فالآن کما کان) در حالی که در طرف راست عباء که شسته شده است، شکّ لاحق وجود ندارد و نسبت به طرف چپ عباء نیز یقین به حدوث نیست و اگر چه شکّ لاحق وجود دارد، پس چگونه می توان گفت: (هذا الطرف کان نجساً)!

و أمّا استصحاب نجاست به نحو مفاد کان تامّه به اینصورت که گفته شود: (النجاسه فی العباء کانت موجوده فالآن کما کان) اگر چه جاری است و لکن نسبت به إثبات نجاست ملاقِی أصل مثبت است؛ زیرا إثبات بقاء نجاست در عباء إثبات ملاقات دست با نجس نمی کند، و این مشابه این مثال است که: عین نجاستی بر روی فرش افتاده است و بعد از مدّتی آب در آن قسمت از فرش ریخته می شود و لکن محتمل است که در هنگام ریختن آب بر روی این قسمت از فرش، آن ذرّه نجاست دیگر در آن مکان نبوده باشد؛ در این فرض استصحاب بقاء نجاست در آن قسمت از فرش إثبات ملاقات این آب با نجاست

نمی کند و أصل مثبت است.

ص: ۳۴۱

و أمّا إستصحاب نجاست عباء به جهت إثبات مانعیّت این عباء در نماز لغو است و نیازی به آن نیست؛ زیرا قاعده اشتغال مانعیّت این عباء در نماز را منجّز کرده است و بالوجدان تنجّز آن ثابت است و این در حالی است إثبات اثری که بالوجدان موجود است، از طریق تعبّد لغو است.

اشکال؛

و لکن این جواب تمام نیست:

استصحاب نجاست به نحو مفاد کان ناقصه جاری است و مشکلی ندارد؛ یعنی اگر مقصود این است که این استصحاب فرد مردّد است، این را باید به طور صریح بفرمایند و لکن اگر این مطلب بنابر پذیرش استصحاب فرد مردّد است، اشکالی در استصحاب نجاست به نحو مفاد کان ناقصه نخواهد بود؛ زیرا إشاره به آن موضع نجس واقعی برای إستصحاب کافی است و علم تفصیلی به موضع نجس لازم نیست، پس می گوییم: جزء أوّل موضوع نجاست ملاقِی بالوجدان ثابت است و آن ملاقات دست با طرفی از عباء است که در سابق نجس بود و جزء دوم نیز با إستصحاب ثابت است: (آن محلّی که در سابق نجس بود، هنوز شسته نشده است و نجس است) و ضمّ الوجدان إلی الأصل می شود و نجاست ملاقِی عباء إثبات می شود.

بله، استصحاب نجاست به نحو مفاد کان تامّه أصل مثبت است و ملاقات دست با نجس را إثبات نمی کند.۱

و أمّا حکم ایشان به لغویّت استصحاب بقاء نجاست عباء به جهت إثبات مانعیّت عباء با وجود قاعده اشتغال؛ ایشان خود در سابق فرمودند: مانع نماز نجاست معلومه و یا منجّزه است و در مقام در فرضی که علم إجمالی بعد از غَسل یک طرف عباء حاصل شود، دیگر این علم إجمالی منجّز نخواهد بود و در چنین فرضی غیر از استصحاب نجاست منجّز دیگری وجود ندارد و تا إستصحاب نجاست جاری نشود، دیگر آن نجاست معلوم و یا منجّز نخواهد بود تا مانع نماز باشد و نوبت به قاعده اشتغال نمی رسد، بلکه قاعده طهارت و برائت جاری می شود، بنابراین جریان استصحاب در این فرض لغو نیست.

ص: ۳۴۲

بله، اگر قبل از غَسلِ یک طرف عباء علم إجمالی به نجاست عباء باشد، قاعده طهارت در دو طرف عباء تعارض و تساقط می کند، اگر چه علم إجمالی بنفسه منجّز نجاست در عباء است و شستن یک طرف عباء بعد از این تنجّز رافع منجزیّت علم إجمالی نیست و لکن در این فرض نیز اشکالی در جریان استصحاب نجاست برای تأکید منجزیّت وجود ندارد.۲

جواب چهارم:

از مرحوم امام نقل شده است که ایشان فرموده اند:

موضوع نجاست ملاقِی (الملاقاه مع النجس) است و استصحاب بقاء نجاست إثبات الملاقاه مع النجس نمی کند إلاّ به نحو أصل مثبت.

اشکال؛

و لکن این اشکال ناتمام است:

زیرا اگر مراد این است که؛ استصحاب نجاست عباء به نحو مفاد کان تامّه (بقاء النجاسه فی العباء) إثبات ملاقات و نجاست ملاقِی را نمی کند، این همان کلام مرحوم نائینی خواهد بود که در پاسخ گفتیم: إستصحاب به نحو مفاد کان ناقصه جاری می کنیم که مثبت نیست.

و اگر مراد این است که موضوع نجاست ملاقِی مقیّد است، نه مرکّب ، بنابراین استصحاب نجاست آن طرف نجس واقعی به نحو مفاد کان ناقصه و إستصحاب فرد مردّد برای إثبات نجاست ملاقِی آن کافی نیست، این أمر غریبی خواهد بود و اگر چه در برخی از کلمات ایشان در أصول مشابه این اشکال مطرح شده است و لکن در فقه به آن ملتزم نشده اند:

توضیح؛

اگر مولی بگوید: «إذا کان العالم عادلاً فأکرمه» و یک شخص عادلی است که سپس عالم می شود و لکن محتمل است که از همان زمانی که عالم شد، عادل نباشد؛

مرحوم امـام فرموده انـد: إستصـحاب بقاء عـدالت اين شـخص إثبات إتّصاف العالم بالعـداله نمى كنـد و هيـچ زمانى نيز تقارن عدالت و عالم و إتّصاف عالم به عدالت را إحراز نكرديم تا اين إتّصاف إستصحاب شود.

حال در مقام نيز گفته مى شود: استصـحاب نجاست به نحو مفاد كان ناقصه (كون هـذا الشـىء نجساً) إثبات نمى كند كه (هذا الجسم الطاهر ملاق للنجس).

و لكن ايشان در فقه ملتزم به اين اشكال نشده اند:

ايشان در تحرير و حاشـيه عروه فرموده اند: (اگر در جسمى استصحاب نجاست جارى شد، ملاقِى آن محكوم به نجاست است؛ فرشـى در سـابق نجس بود و حال استصـحاب نجاست مى شود كه در نتيجه نجاست دست ملاقِى با آن ثابت مى شود؛ چرا كه موضوع مركّب است، نه مقيّد، يعنى موضوع عبارت است از «ملاقِى شـىء و ذلك الشـىء نجس»، كه در اين فرض استصحاب بقاء نجاست أصل مثبت نيست، بلكه اين استصحاب يك جزء از موضوع را إثبات مى كند و ضمّ الوجدان إلى الأصل مى شود و نجاست ملاـقِى ثـابت مى شـود)، و اين در حـالى است اگر استصـحاب نجـاست آن طرف نجس واقعى به نحو فرد مردّد در مورد شبهه عبائيه مثبت باشد، استصحاب نجاست فرد و شىء معيّن نيز إثبات نجاست ملاقِى آن را نخواهد كرد.

و حلّ مطلب عبارت از اين است كه؛

ظاهر اين عناوين تركيب است: زيرا از آن جهت كه علم و عدالت دو عَرَض مى باشند كه در عالم تكوين هيچ يك به ديگرى متّصف نيست و هر دو قائم به ذات زيد مى باشـند، استفاده اين مطلب از «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه» كه مولى بر خلاف عالم تكوين مؤونه زائده اى را لحاظ كند و إعمال عنايت كند به اينصورت كه إتّصاف العلم بالعداله را به نحو تخيّل إختراع نمايد و آن را موضوع اثر قرار دهـد، خلاـف ظـاهر است، و در مقـام نيز الملاقاه و النجاسه در عالم خارج هر دو عرض براى ملاقِى مى باشـند و هيچيـك متّصف به ديگرى نيست، بنابراين حمل كلام شارع بر إتّصاف الملاقاه بالنجاسه و اينكه شارع اين إتّصاف را به نحو خيّل إختراع كرده و آن موضوع نجاست ملاقِى است، خلاف ظاهر است.

بله، برای اینکه جمله کامل شود و مفردات ارتباط پیدا کنند، لازم است که این جمله را به صورت «إذا کان العالم عادلاً فأکرمه» و یا «أکرم العالم العادل» ترکیب کند و وصف و موصوف قرار دهد.

جواب پنجم:

آقای صدر فرموده اند:

اگر مراد از استصحاب نجاست، استصحاب واقع نجاستی است که مردّد میان دو طرف عباء است، این استصحاب فرد مردّد خواهد بود؛ زیرا اثر شرعی برای کلّی نیست که استصحاب جامع و کلّی باشد، بلکه اثر بر روی افراد نجس رفته است و هر فردی از نجس به نحو إنحلال موضوعِ برای دو حکم می باشد: المانعیه فی الصلاه و نجاسه الملاقِی، و به همین جهت اگر دو طرف عباء نجس شود و عباء به دو قسمت بریده شود، هیچیک از این دو طرف را نمی توان در نماز بر دوش انداخت، و همچنین اگر دو طرف عباء نجس شود و فقط آب به مقدار غَسل یک طرف باشد، حتی بعد از غَسل یک طرف نمی توان در آن عباء نماز خواند: زیرا (لا تصلّ فی النجس) انحلالی و به این معنی است که «لا تصلّ فی هذا النجس و لا تصلّ فی ذلک النجس».

و عنوان (الطرف الّذی لاقی الدّم) موضوع اثر به عنوان مقیَّد که نیست، بلکه به عنوان مرکّب موضوع اثر است، حال دست هم با طرف چپ و با طرف راست ملاقات کرده است، بنابراین أصل یا باید در طرف راست جاری شود و یا در طرف چپ، در حالی که در هیچیک جاری نمی شود: زیرا با وجود یقین به طهارت طرف راست بعد از غَسل، دیگر شکّی در بقاء نجاست آن نیست و در طرف چپ عباء نیز یقین به نجاست سابق نمی باشد و اگر چه شکّ در بقاء نجاست آن بنابر حدوث آن وجود دارد.

کلام استاد؛

این جواب بنابر مبنای ایشان که إنکار استصحاب فرد مردّد است، تمام است و لکن ما استصحاب فرد مردّداً را قبول داریم، بنابراین بر این جواب اشکال مبنایی خواهیم داشت.

نکته:

آقای صدر در ادامه جواب فوق، مطلب زائدی را بیان کرده و فرموده اند:

در مورد شبهه عبائیه اگر چه استصحاب نجاست أحد الطرفین جاری نمی شود و لکن استصحاب نجاست جامع عباء بدون لحاظ خصوصیّت این طرف عباء و آن طرف عباء جاری می شود؛ زیرا اگر معقول بود این جامع در خارج بدون اینکه در ضمن طرف راست عباء و در ضمن طرف چپ عباء محقّق شود، این نجاست جامع عباء اثر داشت و آن اثر عبارت از مانعیّه للصلاه است، بنابراین این استصحاب جاری می شود و لکن فقط إثبات مانعیّت می کند، نه نجاست ملاقِی؛ چرا که نجاست ملاقِی ناشی است از سریان نجاست از جامع عباء به این طرف و آن طرف است؛ چرا که دست با این دو طرف ملاقات می کند، در حالی که دست با جامع بدون اینکه در ضمن طرف راست و طرف چپ باشد، ملاقات نمی کند، بلکه دست با جامع در ضمن خصوصیّت طرف چپ و یا خصوصیّت طرف راست عباء ملاقات می کند و این موضوع اثر است.

و سپس فرموده اند: بعید نمی دانیم که مقصود مرحوم نائینی نیز همین مطلب باشد.

و لکن ما مطلب ایشان را نفهمیدیم؛

مراد مرحوم نائینی استصحاب به نحو مفاد کان تامّه است و لکن استصحاب جامع مجرّد از طرف چپ و طرف راست یعنی چه؟! و شما خود فرمودید که: المانعیّه للصلاه و نجاسه الملاقِی اثر إنحلالی است که مترتّب بر افراد است، نه بر صرف الوجود نجس، بنابراین جامع نجاست عباء موضوع اثر شرعی نیست، به همین جهت استصحاب جامع نجاست عباء استصحاب فرد مردّد است، و اگر جامع خود موضوع اثر بود مشکلی در جریان استصحاب کلّی قسم ثانی نبود.

ص: ۳۴۶

جواب ششم:

اگر چه استصحاب نجاست آن طرف نجس واقعی عباء به نحو فرد مردّد جاری می شود و لکن این استصحاب مبتلی به معارض است؛ استصحاب طهارت یا عدم نجاست طرف چپ عباء که مغسول نیست جاری شده و ضمیمه به طهارت معلوم بالوجدان طرف راست عباء که مغسول است، می شود، بنابراین نجاست دست ملاقِی عباء نفی می شود؛ زیرا نجاست ملاقِی إنحلالی است که یک فرد از آن (نجاست مترتّب بر ملاقات با طرف راست عباء) با علم نفی می شود و فرد دیگر آن (نجاست مترتّب بر ملاقات با طرف چپ عباء) با أصل نفی می شود، پس نجاست دست ملاقِی نفی می شود و نتیجه طهارت دست خواهد بود.

بله، اگر قبل از غَسل طرف راست عباء علم إجمالی به نجاست یکی از دو طرف عباء حاصل شود، این علم إجمالی منجّز خواهد بود و در نتیجه قبل از غَسل استصحاب طهارت طرف چپ با استصحاب طهارت طرف راست تعارض و تساقط می کنند، بنابراین بعد از غَسل طرف راست، دیگر استصحاب طهارت طرف چپ عباء جاری نخواهد بود، و این مشابه این مورد است که؛ علم إجمالی به نجاست یکی از دو آب حاصل می شود و سپس آب الف دور ریخته می شود، که در این حال نیز باید از آب ب إجتناب شود؛ زیرا أصل طهارت در آب ب در سابق تعارض و تساقط کرده است.

بلکه حتی اگر مانند صاحب أضواء گفته شود: استصحاب طهارت طرف چپ عباء بعد از غَسل طرف راست إقتضاء جریان دارد، بنابراین جاری می شود و با استصحاب نجاست أحد الطرفین تعارض می کند؛

در پاسخ می گوییم: این مطلب خلاف صحیحه زراره است که فرض علم به نجاست لباس و شکّ در موضع نجس شده است که امام علیه السلام می فرماید: «تغسل الناحیه التی تری أنّه وقع علیه الدم حتی تکون علی یقین من طهارتک»؛ این بیان حضرت إلغاء استصحاب در دو طرف است و اینکه باید یقین به طهارت پیدا شود.

اشکال؛

و لکن این جواب نیز ناتمام است:

همانطور که در سابق نیز اشاره شد، در فرض علم إجمالی لاحق که علم إجمالی بعد از غَسل طرف راست حاصل می شود و استصحاب نجاست أحدهما با استصحاب طهارت طرف چپ تعارض می کند، از نظر عرفی استصحاب نجاست أحدهما از آن جهت که حالت سابقه متیقّنه در آن حالت سابقه قریبه است، بر استصحاب طهارت طرف چپ که در آن حالت سابقه بعیده است، مقدّم می باشد.۳

خلاصه بحث شبهه عبائیه:

در پاسخ از اشکال آسید اسماعیل صدر می گوییم: از این شبهه عبائیه عدم صحّت استصحاب کلّی قسم ثانی استفاده نمی شود، بلکه نهایت از آن عدم جریان استصحاب فرد مردّد استفاده می شود.

و هیچ یک از جواب های فنّی از این شبهه تثبیت نشد و لکن به دو جواب أوّل رجوع می کنیم: یعنی اگر عرف نجاست ملاقِی دو طرف عباء را إستنکار کند، جواب آقای زنجانی را تمام خواهیم دانست به اینکه إستنکار عرف مستلزم إنکار کبری نیست، بلکه فقط دلیل بر نفی صغری است، و لکن ما هر چه فکر کردیم، إستبعاد عرف برای ما ثابت نشد، بلکه به نظر ما اگر به عرف توضیح داده شود که: أصول عملیه ای وجود دارد که طبق این أصول عملیه قبل از ملاقات دست با طرف راست أصل طهارت در دست جاری بود و لکن بعد از ملاقات دست با طرف راست مغسول، أصل موضوعی جاری می شود که (دست ملاقات با طرفی کرده است که در سابق نجس بوده است و الآن شسته نشده است، پس نجس است) که در اینصورت دیگر أصل حکمی جاری نخواهد بود، پس حکم به نجاست دست داده می شود، در حالی که إحتمال نجاست آن نیز وجود دارد و اگر چه به جهت ملاقات آن با طرف غیر مغسول، و مورد شبهه عبائیه مشابه دیگر أمثله تفکیک بین المتلازمین در مقام حکم ظاهری است که مقتضای وظیفه عملیه در حال شکّ و تحیّر است که عرف آن را می پذیرد و استبعاد نمی کند، و إلّا اگر در آن مثال مذکور نیز به عرف توضیح داده نشود و گفته شود: مقتضای قاعده فراغ در وضوء صحّت آن و مقتضای استصحاب بقاء نجاست آب، نجاست بدن است، بنابراین به شخص گفته شود: (وضوئت صحیح است و با آن نماز خوانده می شود و لکن تمام قسمت هایی از بدنت که آب وضوء به آن رسیده است، نجس شده و باید شسته شود)! عرف إستبعاد می کند، در حالی که این فتوی مطلبی است که تمام بزرگان آن را پذیرفته اند.

نکته:

آقای صدر فرموده اند:

آقایان اگر چه شبهه عبائیه را مطلق ذکر کرده اند و لکن این شبهه مختص به فرضی است که ابتدا دست با طرف غیر مغسول ملاقات کند و سپس با طرف مغسول، و لکن اگر عکس این مطلب صورت بگیرد به اینکه ابتدا دست با طرف مغسول ملاقات کند و سپس با طرف غیر مغسول، در این مورد این أصل موضوعی مذکور وجود ندارد که (این دست یا در ساعت ۸ که ملاقات با طرف راست کرد، با نجس سابق ملاقات کرده است و یا در ساعت ۹ که ملاقات با طرف چپ کرد، با نجس سابق ملاقات کرده است)؛ زیرا به طور قطع در ساعت ۸:۳۰ دقیقه بعد از ملاقات دست با طرف مغسول در ساعت ۸، دست طاهر است، بنابراین چگونه این أصل موضوعی که مفاد آن این است که یا ساعت ۸ نجس شد یا ساعت ۹ تناسب دارد، بنابراین هیچ أصل حاکمی بر این طهارت متیقنه دست ثابت نشد و هیچ أصل موضوعی نجاست دست را ثابت نمی کند.

التعلیقه:

أقول: إن کان المراد من الإستصحاب بنحو مفاد کان التامّه هو إستصحاب بقاء نجاسه العباء بأن یقال: «العباء کان نجساً فالآن کما کان» فهو نفس إستصحاب الفرد المردّد بنحو مفاد کان الناقصه الّذی یعتقد بکونه یثبت نجاسه الملاقی، هذا مضافاً إلی أنّه و إن قلنا بعدم إثباته لنجاسه الملاقِی و لکن قیاسه بما مثّله من مثال إستصحاب بقاء النجاسه فی هذا الموضع من الفرش قیاس مع الفارق؛ فإنّ وجه عدم إثبات نجاسه الملاقِی بإستصحاب بقاء نجاسه العباء هو عدم کون الجامع موضوعاً للأثر الشرعی و وجه عدم إثبات نجاسه الملاقی فی مثال الفرش هو أنّ لازم بقاء النجاسه هو الملاقاه مع النجس عقلاً فیکون مثبتاً.

ص: ۳۴۹

و إن کان المراد منه هو إستصحاب بقاء النجاسه فی العباء بأن یفرض العباء مکان النجاسه، لا أنّه نجس، نعم یکون الإستصحاب مثبتاً و لکن لا وجه لفرض إستصحاب النجاسه بنحو مفاد کان التامّه بهذا النحو، بل یمکن فرضه بنحو الأوّل.

أقول: إن کان المراد من إستصحاب بقاء نجاسه العباء هو الإستصحاب الفرد المردّد فإنّه و إن کان یثبت المانعیه للصلاه و لکنّ المفروض فی کلام الأستاذ أنّ إستصحاب الفرد المردّد هو الإستصحاب بنحو مفاد کان الناقصه و ما أشار إلیه المحقّق النائینی. و إن کان المراد إستصحاب بقاء نجاسه العباء بنحو إستصحاب الجامع فیرد علیه: إنّ جامع النجاسه لا یکون موضوعاً للمانعیه للصلاه.

و أمّا مجرّد إستصحاب بقاء النجاسه فی العباء فهو لا یثبت مانعیّه العباء للصلاه، کما هو الواضح.

و فیه: آنچه عرفی است إتّصاف است و عرف وصف ملاقات را این می داند که ملاقاتی باشد که وصف آن ملاقات النجس است و بر آن این عنوان صادق باشد و در این مورد الملاقاه للنجس وصف برای ملاقات است، نه نجاست تا گفته شود: در عالم تکوین نجاست وصف ملاقات نیست و هر دو عرض قائم به ملاقِی هستند! بلکه اگر در عالم تکوین نیز اینچنین باشد، اشکالی در ظهور «الشیء الطاهر إذا لاقی النجس ینجس» در اینکه الملاقاه للنجاسه به نحو مقیّد موضوع برای نجاست ملاقِی است، نه الملاقاه و نجاسه الملاقَی به نحو مرکّب، و ترکیب خلاف ظاهر است.

و در مثال «إذا کان العالم عادلاً فأکرمه» واضح است که عالم متّصف به عدالت موضوع برای وجوب إکرام است و واضح است که ذات عالم در عالم تکوین نیز موضوع برای عدالت است، نه اینکه گفته شود: در عالم تکوین علم موضوع برای عدالت نیست و هر دو عرض قائم به شخص هستند!

۴: اگر نکته تقدیم حالت قریبه قیاس حجّت إجمالیه بر علم إجمالی سابقی است که مانع استصحاب طهارت طرف چپ بوده است، در این فرض علم إجمالی سابق نیست و علم إجمالی لاحق نیز که مانع استصحاب طهارت طرف چپ نیست.

و اگر نکته ....

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من إستصحاب الکلّی /الشبهه العبائیه و الجواب عنها ۹۵/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من إستصحاب الکلّی /الشبهه العبائیه و الجواب عنها

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شبهه عبائیه بود؛

عرض کردیم: حکم به نجاست دست در مورد شبهه عبائیه خلاف إرتکاز عقلاء نیست.

نکته:

مرحوم امام در رسائل/۱۳۱/۱ فرمودند:

استصحاب نجاست أحد طرفی العباء برای إثبات ملاقات دست با نجس و نجاست آن مثبت است و این مورد با مورد استصحاب نجاست ملاقَی معیّن تفاوت دارد: اگر فرشی مستصحب النجاسه باشد و دست مرطوب با آن ملاقات کند، دست محکوم به نجاست است: زیرا دست با متنجّسی که با استصحاب نجاست آن ثابت شده است، ملاقات کرده است، و لکن در مورد شبهه عبائیه لازمه عقلی استصحاب نجاست أحد طرفی العباء ملاقات دست با متنجّس است؛ زیرا این استصحاب باید ضمیمه به ملاقات دست با هر دو طرف عباء شود، تا گفته شود: (پس دست ما نجس شد) و إلاّ صرف نجاست أحد طرفی العباء ملاقات دست با متنجّس را ثابت نمی کند.

و لکن این مطلب عجیب است:

زیرا لازمه این مطلب این است که در این فرع نیز حکم به نجاست ملاقِی نشود؛

علم به نجاست عباء می باشد و لکن محلّ نجس مردّد میان طرف راست و طرف چپ است و محتمل می باشد که هیچیک از دو طرف عباء بعد از إصابت نجس شسته نشده باشد و حال دست هم با طرف راست و هم با طرف چپ عباء ملاقات می کند؛ آیا أحدی در حکم به نجاست دست ملاقِی با این دو طرف عباء تأمّل می کند؟!

استصحاب نجاست أصل مثبت نیست: یکٔ جزء موضوع بالوجدان ثابت است که ملاقات دست با طرف مسبوق النجاسه باشد و جزء دیگر آن نجاست ملاقَی باشد، بالإستصحاب ثابت است و ضمّ الوجدان إلی الأصل شده و نجاست این دست ملاقِی ثابت می شود، که این اثر شرعی این موضوع مرکّب است، نه اثر عقلی.

نکته:

آقای سیستانی فرموده اند:

غرابتی در حکم به نجاست این دست بعد از ملاقات با دو طرف عباء نمی باشد و نباید این مسأله عباء را شبهه نامید؛ قبل از ملاقات دست با طرف راست مغسول أصل طهارت جاری بود و حال بعد از ملاقات با طرف مغسول أصل طهارت جاری نیست، بلکه أصل موضوعی وجود دارد، و این مانند این مثال می باشد؛

دو إناء مشتبه وجود دارد، حال دست مرطوب با إناء الف ملاقات می کند، که به جهت أصل طهارت در این دست حکم به طهارت آن می شود، و لکن سپس لباس با إناء ب ملاقات می کند، که در اینصورت علم إجمالی یا به نجاست دست و یا لباس حاصل می شود که این موجب سقوط أصل طهارت در دست می شود؛ یعنی ملاقِی إناء الف محکوم به طهارت بود تا زمانی که إناء ب ملاقِی پیدا نکند و إلاّ علم إجمالی منجّز شکل می گیرد و موجب سقوط أصل طهارت می شود.

سپس ایشان فرموده اند:

استحصاب نجاست أحد طرفی العباء استصحاب فرد مردّد نیست، بلکه إستصحاب کلّی قسم ثانی است؛ زیرا استصحاب فرد مردّد در موردی است که عنوان تفصیلی فرد موضوع اثر شرعی باشد و لکن در «ملاقِی النجس نجس» اینگونه نیست و در حکم به نجاست ملاقِی دو طرف عباء، خصوصیّت طرف راست و طرف چپ بودن دخالت ندارد؛ زیرا در موضوع حکم به تنجّس ملاقِی با عین نجاست صورت نوعیه مهمّ است، نه صورت فردیه، و صورت های فردیه مقوّم موضوع نجاست خود نجس و ملاقِی آن نیست و به همین جهت اگر صورت های فردیه از بین برود، مثل اینکه گندم آرد شود و آرد نان شود، نجاست زائل نشده و باقی می ماند، بلکه صورت نوعیه موضوع برای نجاست خود نجس و ملاقِی آن است و تا زمانی که این صورت نوعیه باقی باشد، نجاست باقی است و لکن اگر صورت نوعیه از بین برود، نجاست نیز زائل می شود، مانند تبدیل خشب به زغال. و حال که در موضوع خصوصیّت های فردیه دخالت ندارد، استصحاب در مورد شبهه عبائیه استصحاب فرد مردّد نخواهد بود؛ زیرا استصحاب فرد مردّد این است که خصوصیّت های تفصیلی افراد موضوع اثر شرعی باشد.

ص: ۳۵۲

و لکن این مطلب ناتمام است:

ما اگر چه در این مطلب که بعد از توضیح، دیگر عرف از حکم به نجاست ملاقِی دو طرف عباء وحشت نمی کند، با ایشان موافق هستیم و لکن قیاس مورد شبهه عبائیه به مثال مذکور در کلام ایشان قیاس مع الفارق است:

در مثال مذکور بعد از حصول علم إجمالی به نجاست یا دست و یا لباس و سقوط أصل طهارت در دست بعد از ملاقات لباس با إناء ب، حکم به نجاست ظاهری دست نمی شود، بلکه به جهت تعارض أصول فقط عقل حکم به وجوب إحتیاط می کند، در حالی که این ارتباطی به غرابت مدّعای در شبهه عبائیه ندارد، آن غرابت این است که: قبل از ملاقات دست با طرف مغسول عباء که به طور قطع پاک است، حکم به نجاست این دست نمی شد و لکن به مجرّد ملاقات دست با این طرف مقطوع الطهاره حکم به نجاست دست می شود، نه حکم به لزوم إجتناب از آن عقلاً!

و برخی گمان کرده اند:

آنچه موجب استغراب عرف است، این می باشد که: از جهتی بعد از ملاقات دست با طرف غیر مغسول و قبل از ملاقات آن با طرف مغسول حکم به طهارت آن از جهت طهارت ملاقِی بعض أطراف شبهه و أصل طهارت در آن می شود و لکن از جهت دیگر بعد از ملاقات دست با طرف مغسول، حکم به نجاست دست از جهت نجاست ملاقِی تمام اطراف شبهه و أصل نجاست در آن می شود، پس این إستغراب موجب تعارض أصاله الطهاره در ملاقِی بعض أطراف شبهه با أصاله النجاسه در آن بعد از ملاقات با تمام اطراف شبهه می شود و در نتیجه أصل طهارت در ملاقِی بعض أطراف شبهه نیز جاری نخواهد بود.

ص: ۳۵۳

و لکن این مطلب صحیح نیست:

اگر حتی قبل از ملاقات دست با طرف مغسول قاعده طهارت در دست جاری نشده و حکم به طهارت آن نکنیم، همین عدم حکم به نجاست دست کافی است در غرابت عرفیه و آن عبارت از این است که: چگونه در موارد دیگر با ملاقات شیء با شیء طاهر حکم به نجاست نمی شود و لکن در مقام بعد از ملاقات دست با طرف مقطوع الطهاره حکم به نجاست آن می شود، در حالی که تغییری در حال این دست با این ملاقات حاصل نشده است؟! یعنی حکم به نجاست دست بعد از ملاقات با طرف مغسول با عدم حکم به نجاست آن قبل از این ملاقات غرابت دارد، بنابراین دلیل إستصحاب شامل این إستصحاب نجاست در این مورد نمی شود، و إلّا از جهت أصل طهارت قبل از ملاقات با طرف مغسول اشکالی نیست.

و أمّا این مطلب آقای سیستانی که فرمودند: (استصحاب نجاست أحد طرفی العباء از إستصحاب کلّی قسم ثانی است) صحیح نیست:

اگر اثر شرعی بر روی افراد رفته باشد، استصحاب فرد مردّد خواهد بود و دیگر تفاوتی ندارد که اثر بر روی خصوصیّات فردی و عناوین تفصیلی افراد رفته باشد و یا بر روی عنوان کلّی به نحو إنحلال، یعنی شارع چه بگوید: «إذا کان زید فی الدار فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدّار فتصدّق» و چه به نحو إنحلال بگوید: «کلّ ما کان إنسان فی الدّار فتصدّق لأجله» که در این قضیّه حکم وجوب تصدّق إنحلالی است، به این نحو که وجود زید یک موضوع و وجود عمرو موضوع دیگر برای وجوب تصدّق است، إستصحاب بقاء أحدهما فی الدار إستصحاب فرد مردّد خواهد بود و همان شبهه که در مورد أوّل که عنوان تفصیلی افراد موضوع حکم قرار گرفته است، در مورد دوم که کلّی به نحو إنحلال موضوع حکم قرار گرفته است، لازم می آید، و این با مواردی که کلّی به نحو صرف الوجود موضوع حکم است، تفاوت دارد که در آن گفته می شود: إستصحاب عدم فرد طویل برای نفی أثر مثبت است، که این قدر متیقّن از إستصحاب کلّی قسم ثانی است، و در مقام نجاست طرف راست عباء یک موضوع برای مانعیّه للصلاه و نجاست ملاقِی و نجاست طرف چپ عباء موضوع دیگری برای مانعیّه للصلاه و نجاست ملاقِی می باشد.

اگر گفته شود: صرف الوجود ملاقات با متنجّس منجِّس است، بنابراین استصحاب نجاست در مورد شبهه عبائیه إستصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود، نه فرد مردّد؛

در پاسخ می گوییم: موضوع نجاست ملاقِی مرکّب است: (الملاقات مع شیء و کون ذلک الشیء نجساً) که در مقام جزء أوّل بالوجدان ثابت است و جزء دوم با إستصحاب ثابت می شود، که این نجاست شیء یک حکم إنحلالی است: (کون الطرف الأیمن متنجّساً) یک موضوع برای حکم به تنجّس و آثار تنجّس (مانعیت للصلاه و نجاست ملاقِی آن) است و (کون الأیسر متنجّساً) موضوع دیگری برای حکم به تنجّس و آثار آن است، بنابراین إستصحاب فرد مردّد خواهد بود.

نکته:

آقای صدر فرموده اند:

أصل موضوعی مدّعی در مورد شبهه عبائیه، در فرضی حاکم بوده و نجاست ملاقِی دو طرف عباء را ثابت می کند که ابتدا دست با طرف غیر مغسول و سپس با طرف مغسول ملاقات کند، و لکن اگر دست إبتدا در ساعت ۸ با طرف مغسول ملاقات نموده و سپس در ساعت ۹ با طرف غیر مغسول ملاقات کند، در چنین فرضی أصل مذکور أصل موضوعی نخواهد بود: زیرا در این فرض از جهتی در ساعت ۸:۳۰ بعد از ملاقات با طرف مغسول قطع به طهارت دست می باشد، بنابراین بعد از ملاقات دست با طرف غیر مغسول در ساعت ۹ و شکّ در طروّ نجاست بر دست، این طهاره متیقّنه دست در ساعت ۸:۳۰ إستصحاب می شود، و از جهت دیگر بعد از ملاقات دست با طرف غیر مغسول، إستصحاب نجاست أحد طرفی العباء جاری شده و در نتیجه نجاست این دست ثابت می شود، و لکن این إستصحاب نجاست حاکم بر إستصحاب طهارت نیست؛ چرا که این إستصحاب نجاست (که یا ساعت ۸ با طرفی که در سابق نجس بود، ملاقات صورت گرفته است و یا ساعت ۹، و آن طرف هنوز هم نجس است، پس دست نجس است) نفی طهارت در ساعت ۸:۳۰ دقیقه و بقاء آن را نمی کند، زیرا اگر با جامع نجاست در ساعت ۸ ملاقات صورت گرفته باشد، این ملاقات طهارت وجدانی ساعت ۸:۳۰ را به جهت تأخّر آن از بین نمی برد و رفع نمی کند، بنابراین در این فرض این دو إستصحاب با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند.

بله، در فرض أوّل در ساعت ۸:۳۰ بعد از ملاقات دست با طرف غیر مغسول و إحتمال طروّ نجاست دست، طهارت ظاهریه و إستصحابیه ثابت است، که این طهارت ظاهریه با طهارت استصحابیه در ساعت ۹ دارای هر دو مصداق یک استصحاب واحد هستند که حالت سابقه متیقّنه آن مربوط به قبل از ساعت ۸ می باشند و هر دو دارای یک سرنوشت می باشند: اگر طهارت ظاهریه ساعت ۸:۳۰ صحیح باشد، به طور قطع طهارت در ساعت ۹ نیز صحیح و باقی است؛ زیرا حال دست با ملاقات طرف مغسول در ساعت ۹ تغییر پیدا نمی کند، به همین جهت أصل موضوعی مدّعی در این مورد جاری است و بر آن طهارت استصحابیه حاکم است.

و لکن این مطلب ناتمام است:

اگر موضوع خطاب اینگونه بود که: (کلّ جسم طاهر فی زمان لم یلاقِی النجس بعده فهو طاهر) این فرمایش صحیح بود: زیرا در این فرض دوم این دست بالوجدان طاهر است و بعد از آن نیز إستصحاب طهارت می شود و گفته می شود: (لم یلاق النجس بعده فهو طاهر)، پس با أصل موضوعی تعارض می کند، و لکن در لسان أدلّه اینچنین مطلبی نیست، و اگر طبیعی ملاقات با نجس در یک جسم ثابت شود، استصحاب نجاست أصل موضوعی خواهد بود و حال در این دست طبیعی ملاقات با نجس ثابت شده است و اگر چه این ملاقات مردّد میان ساعت ۸ و ساعت ۹ است، بنابراین استصحاب نجاست أصل موضوعی بلا- معارض خواهد بود که در نتیجه از نظر عرفی مقدّم بر استصحاب طهارت که أصل حکمی است، می شود، حال خواه حالت سابقه این طهارت قبل از ساعت ۸ باشد و یا ساعت ۸:۳۰.

بله، این مطلب ایشان خالی از دقّت نیست.

نکته:

مرحوم آقای خوئی در ذیل استصحاب کلّی قسم ثانی فرعی را مطرح کرده و فرموده است:

اگر علم به نجاست لباسی باشد و لکن این لباس مردّد است که نجس العین باشد و یا متنجّس، به اینصورت که شکّ باشد که این لباس متّخذ از پشم خوک که عین نجس است، می باشد و یا متخّذ از پشم گوسفندی که در آب نجس افتاده است، و سپس این لباس شسته شود؛ در این فرض استصحاب نجاست لباس از إستصحاب کلّی قسم ثانی است: زیرا اگر نجاست لباس عرضیه باشد، بعد از غَسل به طور قطع مرتفع است و اگر نجاست ذاتیه باشد، بعد از غَسل به طور قطع باقی است.

نکته:

وجه اینکه این استصحاب از قسم ثانی إستصحاب کلّی است، نه قسم ثالث، این است که: نجس العین با ملاقات با نجس متنجّس نمی شود؛ چرا که جمع میان نجاست ذاتیه و نجاست عرضیه عرفی نیست و لا ـ أقلّ دلیلی بر إقتران این دو نجاست وجود ندارد، بنابراین این لباس پشمی قبل از غَسل بیش از یک نجاست ندارد.

بله، اگر إقتران میان نجاست ذاتیه و نجاست عرضیه ممکن و دلیل بر آن باشد، در اینصورت إستصحاب نجاست در این فرع از قسم ثالث إستصحاب کلّی خواهد بود؛ زیرا قطع به إرتفاع یک فرد (نجاست عرضیه) بعد از غَسل می باشد و إحتمال وجود فرد دیگری (نجاست ذاتیه) مقارن با آن داده می شود.

سپس آقای خوئی فرموده اند:

در دو صورت از این فرع می توان أصل موضوعی جاری کرد:

صورت أوّل: قبل از ملاقات این لباس پشمی با آب نجس، شکّ شود که آیا این لباس از پشم خوک است و یا گوسفند؛ در این فرض أصاله الطهاره در لباس جاری می شد که أصل موضوعی برای این حکم است: (کلّ جسم طاهر لاقی النجس یطهر بالماء).

ص: ۳۵۷

صورت دوم: بعد از ملاقات این لباس پشمی با آب نجس، شکّ در طهارت و نجاست ذاتیه لباش شود؛ در این فرض اگر چه از آن جهت که یقین به نجاست فعلی لباس می باشد، دیگر أصل طهارت جاری نیست و لکن أصل موضوعی دیگر به نحو أصل عدم أزلی جاری است و آن عبارت از این است که: (هذا الثوب قبل أن یوجد لم یکن من صوف الخنزیر فالآن کما کان و کلّ صوف لم یکن من خنزیر فهو طاهر فهذا الثوب طاهر).

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/إستصحاب الفرد المردّد/ الشبهه العبائیه /الفرع المذکور فی کلام سید الخوئی ۹۵/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/إستصحاب الفرد المردّد/ الشبهه العبائیه /الفرع المذکور فی کلام سید الخوئی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شبهه عبائیه بود که به نظر استاد استصحاب نجاست طرف مسبوق النجاسه إثبات نجاست ملاقِی دو طرف عباء را می کند و این خلاف إرتکاز عرف نیست.

مرحوم امام فرمودند:

استصحاب نجاست أحد طرفی العباء برای إثبات ملاقات دست با نجس و نجاست آن مثبت است.

و ما به عنوان نقض بر این مطلب عرض کردیم:

اگر علم إجمالی به نجاست أحد الإنائین باشد و سپس شکّ در بقاء این نجاست بشود، به گونه ای که إحتمال بقاء نجاست هر یک از دو إناء بنابر نجاست آن داده می شود، و دست با هر دو إناء ملاقات می کند؛ در این فرض از جهتی استصحاب نجاست أحد الإنائین جاری می شود، که این مورد قبول مرحوم امام است، و از جهت دیگر قطع به ملاقات دست با آن إنائی که در سابق نجس بوده است، می باشد، پس ضمّ الوجدان إلی الأصل شده و نجاست دست ثابت می شود.

ص: ۳۵۸

و سپس ما مراجعه کرده و مشاهد نمودیم: ایشان ملتفت این نقض می باشد و لکن به طور صریح ملتزم به این نقض شده و می فرمایند: در زمان سابق که علم إجمالی به نجاست أحد الإنائین وجود داشت، در صورت ملاقات دست با هر دو إناء نجاست آن ثابت می شود و لکن بعد از زوال علم إجمالی و شکّ در بقاء نجاست، إستصحاب نجاست أحد الإنائین به غرض إثبات نجاست ملاقِی کلیهما مثبت است.

و لکن ما وجه کلام ایشان را نمی فهمیم؛ آیا ایشان در مشابهات این مورد (یعنی موارد استصحاب کلّی قسم أوّل) نیز ملتزم به

اشکال مثبتیت می شوند؟!

مثال: علم إجمالی است که یکی از این دو مایع آب است و شخص به قصد احتیاط به هر دو مایع وضوء گرفته و در نتیجه إحراز وضوء با آب می شود، و لکن سپس شک می شود که آن آب مضاف شده است؛ حال اگر شخص با هر دو مایع وضوء بگیرد، آیا استصحاب اینکه هنوز یکی از این دو مایع آب است، إثبات نمی کند که با آب وضوء گرفته است؟!

مثال: علم إجمالی به طهارت یکی از دو خاک و نجاست یکی از آن دو می باشد و شخص به قصد إحتیاط با هر دو خاک تیمّم نموده و در نتیجه إحراز تیمّم با خاک طاهر می شود، و لکن امروز شکّ در بقاء طهارت آن خاک طاهر می شود و استصحاب طهارت آن جاری شده و شخص با هر دو خاک تیمّم می کند، آیا تیمّم با خاک طاهر ثابت نمی شود؟! با خاکی که به طور قطع دیروز طاهر بوده است و امروز استصحاب طهارت آن جاری است، تیمّم صورت گرفته است، پس ضمّ الوجدان إلی الأصل می شود.

نکته:

مرحوم آقای خوئی فرعی را مطرح کرده و فرمودند:

اگر لباس پشمی مردّد میان پشم خوک و پشم گوسفند باشد و با آب نجس ملاقات کند و سپس شسته شود، استصحاب نجاست این لباس استصحاب کلّی قسم ثانی است؛ زیرا اگر نجاست سابق نجاست عرضیه بوده باشد، به طور قطع با غَسل از بین رفته است و اگر نجاست ذاتیه بوده باشد، به طور قطع بعد از غَسل نیز باقی است.

سپس ایشان فرمود:

و لکن به دو صورت می توان أصل موضوعی جاری کرد که حاکم بر استصحاب بقاء نجاست است؛

صورت أوّل: قبل از ملاقات این لباس پشمی با آب نجس، شکّ شود که آیا این لباس از پشم خوك است و یا گوسفند؛ در این فرض أصاله الطهاره در لباس جاری می شد که أصل موضوعی برای این حکم است: (کلّ جسم طاهر لاقی النجس یطهر بالماء).

صورت دوم: بعد از ملاقات این لباس پشمی با آب نجس، شکّ در طهارت و نجاست ذاتیه لباس شود؛ در این فرض اگر چه از آن جهت که یقین به نجاست فعلی لباس می باشد، دیگر أصل طهارت جاری نیست و لکن أصل موضوعی دیگر به نحو أصل عدم أزلی جاری است و آن عبارت از این است که: (هذا الثوب قبل أن یوجد لم یکن من صوف الخنزیر فالآن کما کان و کلّ صوف لم یکن من خنزیر فهو طاهر فهذا الثوب طاهر).

و لکن این مطلب تمام نیست؛

بر این فرمایش اشکالات متعدّدی وارد است:

اشکال أوّل:

اگر همانگونه که شما فرض کردید، موضوعِ ما یطهر بالغسل، کلّ جسم طاهر باشد، چه تفاوتی میان قبل از ملاقات این لباس با آب نجس و بعد از آن در جریان قاعده طهارت می باشد؟!؛ اگر قبل از ملاقات این لباس با آب نجس شکّ در نجاست ذاتیه آن نشود، بلکه بعد از ملاقات شکّ در آن شود، در همین حال قاعده طهارت به لحاظ حالت سابقه (حال قبل از ملاقات با آب نجس) جاری می شود، نه به لحاظ حالت فعلی، و این قاعده طهارت أصل موضوعی است و طهارت لباس با غسل را ثابت می کند؛

مثال: آبی است که در سابق با آن وضوء گرفته شـده است و حال در زمان فعلی یقین به نجاست آن می باشـد و لکن شکّ در نجاست آن در زمان وضوء می باشد؛ در این فرض قاعده طهارت در این آب به لحاظ زمان وضوء جاری می شود.

اشکال دوم:

جریـان هم أصل طهارت و هم استصـحاب عـدم أزلی در صورتی صـحیح است که محتمل نباشـد که موضوع ما یطهر بالغسـل (کـلّ جسم لیس بصوف الخنزیر إذا لاقی النجس یتنجّس) است، به اینصورت که یا (ما یطهر بالغَسل) دو موضوع داشـته باشـد؛ هم موضوع آن (کـلّ جسم لیس بصوف الخنزیر یطّهره بالغسل) و هم (کلّ جسم طاهر إذا لاقی النجس یطهر بالغَسل) باشـد، تا بتوان به لحـاظ هر یـک از این دو موضوع أصـل موضوعی جـاری کرد، و یا موضوع آن فقط (کلّ جسم طاهر إذا لاقی النجس یطهر بالغسل) باشـد، که هم بتوان أصاله الطهاره جاری کرد تا ثابت شود (هـذا جسم طاهر) و هم بتوان استصـحاب عـدم أزلی جاری کرد تا ثابت شود (هـذا جسم طاهر)، و إلاّ اگر محتمل باشد که موضوع ما یطهر بالغسل (کلّ جسم لیس بصوف الخنزیر إذا لاقی النجس یتنجّس) باشـد، نه (کلّ جسم طاهر)، أصاله الطهاره فایـده ای نخواهد داشت و موضوع را ثابت نخواهد کرد و إحتمال این معنی هم کافی است که نتوان أصاله الطهاره جاری شود و أصل موضوعی به استصـحاب عدم أزلی منحصـر بشود، که در اینصورت کسـی که منکر استصـحاب عـدم أزلی است، دچار مشـکل خواهـد شد. و آنچه در روایات است موثقه عمّار است که می فرمایـد: (یغسـل کـلّ ما أصابه ذلک الماء) که أوّلاً و بالـذات إرشاد به نجاست و ثانیاً و بالعرض إرشاد به طهارت آن توسّط غَسل می باشد و لبّاً مقیّد به جسـمی است که نجس العین نباشد، و از آن جهت که روایت لسان ندارد، دلالتی ندارد بر تعیین اینکه موضوع (کلّ جسم لیس بصوف الخنزیر و بشعر الکلب و بدم ...) و یا (کلّ جسم طاهر) است.

و أمّا إحتمال اینکه هر دو عنوان موضوع طهارت بالغَسل باشند، ممنوع است؛ زیرا لغو است که برای حکم واحد دو موضوع قرار داده شود، در حالی که نسبت این دو موضوع تساوی است، مانند اینکه موضوع وجوب قضاء هم فوت الفریضه باشد و هم ترک الفریضه، در حالی که این دو عنوان در خارج مساوی می باشند!

بله، اگر موضوع «کلّ جسم طاهر» باشد، إستصحاب عدم کون هذا صوف الخنزیز به نحو عدم أزلی، إثبات موضوع می کند و لکن اگر موضوع «کلّ جسم لیس بصوف الخنزیر» باشد، قاعده طهارت این موضوع را ثابت نمی کند إلاّ به نحو أصل مثبت.

اشکال سوم:

مراد از (جسم طاهر) در عبارت (کلّ جسم طاهر إذا لاقی النجس یطهر بالغسل) طاهر بالذات است، نه طاهر بالفعل؛ برخی از أجسام از ابتدای تکوّن نجس بالعرض می باشند، مانند جلبرگ هایی که در آب و یا لجن متنجّس به وجود می آیند که در همان آنی که موجود می شوند، ملاقِی نجس بوده و در نتیجه متنجّس می باشند، یعنی در عین حال که طاهر بالذات است و لکن از ابتدای وجود نجس بالعرض است، و به طور قطع طاهر بالذات و اگر چه از إبتدا نجس بالعرض باشد، به وسیله غَسل طاهر می شود و از نظر فقهی این مطلب قابل تردید نیست که هر جسم جامدی که نجس العین نیست، قابل تطهیر است و موثقه عمّار اطلاق دارد، بنابراین موضوع (ما یطهر بالغاسل) طاهر بالذات است، نه طاهر بالفعل، و «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» إثبات می کند که مشکوک الطهاره طاهر بالفعل است.

و این مشابه بحث در لباس مشکوک است که مردّد است که از أجزاء حلال گوشت است و یا حرام گوشت، برخی گفته اند: قاعده حلّ (کلّ شیء حلال حتی تعرف أنّه حرام) در آن حیوانی که این لباس از أجزاء آن می باشد، جاری شده و ثابت می شود که این لباس از أجزاء حیوان حلال گوشت است و در نتیجه نماز در آن جایز است.

و لکن مرحوم آقای خوئی پاسخ داده و فرموده اند: (کلّ شیء حلال حتی تعرف أنّه حرام) حلّیت فعلیه را إثبات می کند، در حالی که موضوع جواز صلاه حلال بالذات است؛ چه بسا گوسفندی أکل لحم آن به جهت مسموم بودن، بالفعل حرام است و لکن نماز در آن حلال است، و چه بسا حیوان حرام گوشتی که بالفعل أکل لحم آن به جهت إضطرار حلال است و لکن نماز در آن جایز نیست، حال در مقام نیز موضوع (ما یطهر بالغسل) طاهر بالذات است، نه طاهر بالفعل.

اشکال چهارم:

در مواردی که شکّ در نجاست ذاتیه می باشد، تمسّک به قاعده طهارت مشکل است؛

زیرا که محتمل است که (کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قَذُرَ) به صیغه ماضی باشد، نه صیغه صفت مشبّهه (قَذِرٌ)، و ظاهر (قَذُرَ) به صیغه ماضی حکم به طهارت شیء طاهر بالذات است تا زمانی که یقین به نجاست عرضیه آن پیدا شود: (هر شیئی طاهر است تا بدانی که آن نجس شده است) که این در مورد نجاست عرضیه صادق است و إلاّ در مورد نجس العین مثل خنزیر صحیح نیست که گفته شود: (کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذُرَ)، بلکه صحیح این است که گفته شود: (کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قَذِرٌ)، بنابراین قاعده طهارت در موارد شکّ در طهارت ذاتیه مانند مقام مقتضی جریان ندارد.

بله، برخی فرموده اند: إحتمال این که به صورت صیغه ماضی «قَذُر» باشد، عرفی نیست؛ زیرا «نظیف» اسم است، بنابراین مناسب است که در ذیل نیز اسم تعبیر شود، یعنی «قَذِرٌ»، نه فعل «قَذُرَ».

و لکن این مطلب صحیح نیست: اگر مقصود امام علیه السلام بیان و تفهیم این مطلب باشد که: (هیچ چیزی نجس بالذات نیست و هر چیزی طاهر بالذات است و طهارت آن تا زمانی که علم به نجاست آن پیدا کنی، ادامه دارد)، این تعبیر «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قَذُرَ» صحیح است، همانگونه که در روایت نیز وارد شده است: «فإذا علمتَ فقد قَذُر».

بنابراین طبق این اشکال چهارم أصلًا در فرع مذکور قاعده طهارت جاری نمی شود تا طهارت فعلیه را ثابت کند.

بله، بنابراین که قاعده طهارت به صیغه صفت مشبّهه باشد، ممکن است که از اشکال دوم و سوم جواب داده شود:

أمّا اشکال دوم:

این إحتمال که موضوع (ما یطهر بالغسل) «کلّ جسم لیس بصوف الخنزیر» باشد، عرفی نیست؛ زیرا طبق این إحتمال باید شارع هنگام جعل، تمام عناوین تفصیلی أعیان نجسه را به اینصورت «کلّ جسم لیس بصوف الخنزیر و لا بشعر الکلب و لا بدم ...» لحاظ کند، در حالی که متعارف این است که با وجود عنوان جامع، این عنوان لحاظ شده و موضوع قرار داده شود، همانگونه که عرفی نیست مولی بدل (أکرم العالم)، بگوید: (أکرم الفقیه و المفسّر و ...)؛ بنابراین این مطلب قرینه خواهد بود که موضوع «کلّ جسم طاهر» است.

أمّا اشکال سوم:

أوّلًا: صحیح نیست که موضوع (طاهر بالذات) باشد؛ چرا که هر طاهر بالفعلی، طاهر بالذات است، بنابراین طاهر بالفعل أخصّ از طاهر بالذات است و با إثبات أخصّ، أعمّ نیز ثابت می شود، بنابراین إثبات طهارت فعلیه توسّط قاعده طهارت، طهارت ذاتیه نیز إثبات می شود و از نظر عرف إثبات طهارت فعلیه برای إثبات طهارت ذاتیه کافی است؛ اگر موضوع حقن دم، مسلمان باشد و أصلی ثابت کرد که این شخص مؤمن است، آیا این کافی در إثبات آثار مسلمان (یعنی حقن دم) نیست؟!

ثانياً: همچنین می توان از این اشکال اینگونه پاسخ داد که:

به جهت غفلت نوعیه هنگامی که مولی می فرماید: «هذا طاهر»، عرف آثار طهارت و لو طهارت ذاتیه را نیز مترتّب می کند، یعنی حتی اگر موضوع (کلّ جسم لیس بنجس العین) هم باشد، حال که قاعده طهارت ثابت می کند (هذا طاهر)، نجاست این شیء را نیز نفی می کند؛ زیرا به جهت غفلت نوعیه لازمه عرفی خود دلیل قاعده طهارت که طهارت بالذات و آثار طهارت را ثابت می کند، نفی نجاست بالذات و آثار نجاست می باشد.

و لکن مهمّ اشکال چهارم است که به نظر ما اشکال قوی است.

نکته:

برخی از بزرگان مانند آقای حکیم و آقای صدر اگر چه استصحاب عدم أزلی را قبول دارند و لکن در این مورد جریان آن را مشکل می دانند: زیرا معتقدند در مورد عناوین ذاتیه، حالت سابقه عدمیه أزلیه وجود ندارد؛ برای مثال در مورد شکّ در اینکه این شَبَه که از دور دیده می شود، انسان است و یا مجسّمه، صحیح نیست که گفته شود: (این شَبَه زمانی که نبود، انسان نبود)! بلکه اگر این شَبَه انسان باشد، از أزل حتی در زمانی که وجود نداشت، انسان بود و لکن موجود نبود، و همچنین صحیح نیست که گفته شود: (ضرب یتیم آن هنگام که نبود، ظلم نبود)! بلکه ضرب قبل از وجود نیز ظلم بود و لکن موجود نشده بود.

و لکن ما این اشکال را قبول نکردیم:

زیرا اگر به لحاظ حمل أوّلی ماهیّت این شیء قبل از وجود نیز ماهیّت إنسان بوده است و لکن به لحاظ حمل شایع صحیح است که گفته شود: (زید قبل از وجود، مصداق انسان نبود).

ص: ۳۶۵

فرع؛

شکّ در حکم جزئی می شود که آیا مصداق قانون طویل است و یا مصداق قانون قصیر؛ مثال: مولی گفته است: (أکرم العالم إلی أسبوع) و (أکرم العادل یوم الجمعه) و حال زید در روز جمعه به طور قطع واجب الإکرام بوده است و لکن مشخّص نیست که وجوب إکرام او به جهت عدالت او بوده است و یا علم او، پس در روز شنبه شکّ در بقاء وجوب إکرام او می شود؛ اگر وجوب إکرام او که یک حکم جزئی است، مصداق قانون أوّل باشد، به طور قطع باقی است و اگر مصداق قانون دوم است، به طور قطع مرتفع شده است.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من إستصحاب الکلّی /فروع فقهیه من القسم الثانی من إستصحاب الکلّی/الفرع الأوّل ۹۵/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من إستصحاب الکلّی /فروع فقهیه من القسم الثانی من إستصحاب الکلّی/الفرع الأوّل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در أمثله فقهیه إستصحاب کلّی قسم ثانی بود؛

فرع أوّل:

مرحوم آقای خوئی فرمودند:

اگر لباسی مردّد است که از أجزاء نجس العین مانند خنزیر باشد و یا از أجزاء طاهر العین مثل گوسفند و این لباس با آب نجس ملاقات کند و سپس شسته شود، استصحاب نجاست آن که جاری است، استصحاب کلّی قسم ثانی می باشد؛ زیرا نجاست متیقّن لباس قبل از غَسل مردّد میان نجاست عرضیه است که حال بعد از غَسل مقطوع الإرتفاع است و میان نجاست ذاتیه است که حال مقطوع البقاء است.

سپس ایشان فرمودند: استصحاب عدم کونه صوف الخنزیر به نحو إستصحاب عدم أزلی جاری شده و إثبات می شود که این لباس پشمی موضوع (ما یطهر بالغَسل) است.

ص: ۳۶۶

و لکن ما عرض کردیم: از آن جهت که در نظر ما استصحاب عدم أزلی مشکل است، نوبت به همین استصحاب بقاء نجاست می رسد.

همچنین مرحوم آقای خوئی فرمودند: اگر قبل از ملاقات این لباس با آب نجس، شکّ در طهارت و نجاست ذاتیه آن شده و قاعده طهارت جاری شود، این قاعده طهارت جاری قبل از ملاقات با آب نجس، خود أصل موضوعی است؛ زیرا «کلّ جسم طاهر إذا لاقی النجس یطهر بالغسل» که این قاعده طهارت ثابت کرد «هذا جسم طاهر».

و لکن عمده اشکال ما بر این مطلب ایشان عبارت از این بود که:

دلیل قاعده طهارت «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» است و محتمل است عرفاً که کلمه «قذر» به صیغه فعل ماضی باشد، همانگونه که در ذیل صحیحه اینگونه است: «فإذا علمت فقد قذُر»، که در اینصورت این خطاب شامل موارد شکّ در طهارت ذاتیه نخواهد بود، بنابراین قاعده طهارت قصور از شمول نسبت به این موارد دارد، پس در این فرع فقهی ما دچار مشکل هستیم.

حال اشکال دیگری نیز بر این مطلب وارد است، و آن عبارت از این است که:

از آن جهت که شبهه در اینگونه موارد به نحو شبهه موضوعیه است، استصحاب حکمی که در آن جاری می شود، استصحاب حکم جزئی است که ما آن را قبول داریم، و لکن این در حالی است که مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد معتقدند که در شبهات موضوعیه اگر أصل موضوعی جاری نشود، استصحاب حکم جزئی نیز مشکل دارد: حال یا از آن جهت که مرحوم استاد و مرحوم آقای خوئی در ابتدای بحث خیارات در مصباح الفقاهه فرموده اند که استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد تعارض می کند؛ یعنی نجاست این لباس پشمی بعد از غَسل استصحاب بقاء مجعول دارد و لکن این مجعول نیاز به جعل دارد، شکّ در بقاء مجعول همانُ و شکّ در جعلِ آن همان، بنابراین استصحاب عدم جعل نجاست این لباس پشمی بعد الغَسل جاری شده و با استصحاب بقاء نجاست آن تعارض می کنند. و یا از آن جهت که مرحوم آقای خوئی در مصباح الأصول فرموده اند که استصحاب حکم جزئی در شبهات موضوعیه مبتلی به مشکل شکّ در بقاء موضوع است؛ یعنی معلوم نیست که موضوع حکم در این مورد محقّق است یا نیست، و ما در سابق از هر دو اشکال پاسخ دادیم.

حال اشکال ما در مقام این است که:

به نظر برخی از بزرگـان میـان شکّ در حکم کلّی (که به چه نحو جعل شـده است) و شکّ در حکم جزئی (حکم در موضوع معیّن) تفاوت است و استصحاب حکم جزئی استصحاب کلّی قسم ثانی نیست، بلکه استصحاب فرد است؛

مرحـوم آقـای صــدر فرمـوده انـد: حکـم جزئی یـک وجـود وهمی عرفی دارد، حـال اگر أصـل جعـل معلـوم باشـد و مقصـود استصحاب حکم جزئی باشد، این استصحاب فرد است، نه استصحاب کلّی؛

مثال: اگر شارع فرموده باشد: «إذا کان یوم السـبت فیجب علیک الجلوس فی المسجد من طلوع الشمس إلی الزوال» و «إذا کان یوم الأحد فیجب علیک الجلوس فی المسـجد من طلوع الشمس إلی الغروب» و لکن معلوم نیست که امروز روز شنبه است و یا روز یکشنبه؛

حـال با توجّه به اینکه حکم جزئی یک وجود وهمی عرفی دارد، بعـد از زوال گفته می شود: (قبل از زوال به طور قطع جلوس در مسـجد واجب بود، چه امروز روز شنبه باشد و چه روز یکشنبه، و بعد از زوال شکّ در بقاء این وجوب جلوس می شود که اگر امروز روز شنبه باشد حال به طور قطع مرتفع است و اگر روز یکشنبه باشد، به طور قطع باقی است؛

شبهه در این مورد شـبهه موضوعیه است و استصـحاب بقاء جلوس استصـحاب حکم جزئی است، و این استصـحاب استصحاب کلّی قسم ثـانی نیست که جریـان آن مورد اشـکال است، بلکه استصـحاب فرد است که جریان آن بـدون اشکال است و دیگر اشـکالات مربوط به استصـحاب کلّی قسم ثـانی بر آن وارد نیست، و إلاّ اگر استصـحاب کلّی باشـد، اشـکال این است که این استصـحاب کلّی استصـحاب جـامع میـان مـا یقبـل التنجیز و مـا لا یقبـل التنجیز است: زیرا این وجوب جلوس مردّد است میـان وجوب جلوسـی که مربوط به یوم السبت است که علم به إرتفاع آن بعد از زوال شـمس می باشد و دیگر قابل تنجیز نیست، و میان وجوب جلوسی که مربوط به یوم الأحد است که علم به بقاء آن بعد از زوال می باشد.

حال این اشکال در این مسأله لباس مردّد میان پشم خوک و پشم گوسفند نیز وارد می باشد: استصحاب بقاء نجاست لباس پشمی استصحاب کلّی قسم ثانی نیست، بلکه استصحاب فرد است: چرا که نجاست ذاتیه و نجاست عرضیه یا معلوم است که دو نوع نجاست نیستند و یا محتمل است که دو نوع نباشند، بلکه نجس نجس و قذر قذر است، و نجاست ذایته نجاست دائمیه و نجاست عرضیه موقّته است، یعنی نجاست ذاتیه آن است که نجاست از هنگام وجود به نحوی است که غَسل نیز رافع آن نیست، که در حقیقت از امتداد و بقاء نجاست بعد از غَسل تعبیر به نجاست ذاتیه می شود، در مقابل نجاست عرضیه که شیئی است که إبتدا نجس نیست و سپس نجس می شود و چه بسا این نجاست با غَسل نیز پاک شود، و أصلاً در روایات در مورد نجاسات تعبیر به نجس و متنجّس نداریم، بلکه فقط تعبیر به نجس می باشد، و فقط گاه گفته می شود: (الدم نجس) و گاه گفته می شود: (یدک نجس بعد أن یلاقِی الدم و قبل أن تغسله)، بنابراین هم از نجاست ذاتیه و هم نجاست عرضیه یک تعبیر شده است؛ حال که نجاست ذاتیه نوعی غیر از نجاست عرضیه نیست و لو محتملاً، بنابراین در مسأله مذکور نجاست متیقّن این لباس فرد است، نه کلّی و حال که در مقام معلوم است که شارع فرموده است: (الثوب المتّخذ من صوف الخنزیر قذر حتی بعد الغَسل) و (الثوب المتّخذ من صوف الشاه بعد أن یلاقی الماء النجس قذر إلی أن یغسل) و شکّ می باشد که موضوع کدامیک از این دو جعل در این لباس محقّق شده است؛ اگر موضوع جعل أوّل محقّق شده باشد، پس قذارت این لباس بعد از غَسل استمرار دارد و اگر موضوع جعل دوم محقّق شده باشد، پس قذارت بعد از غَسل استمرار ندارد، استصحاب نجاست این لباس استصحاب فرد خواهد بود، بنابراین باید منکرین استصحاب کلّی قسم ثانی نیز در این مورد ملتزم به استصحاب نجاست شوند؛ یعنی اگر چه در این موارد حکم جزئی مردّد میان جعل قصیر و جعل طویل که دو نوع جعل می باشد، است و لکن بحث در این است که آیا استصحاب بقاء این حکم جزئی استصحاب فرد است یا کلّی.

آقای صدر دو بیان برای این مطلب ذکر می کنند:

بیان أوّل:

مـا معتقـدیم عرف برای حکم جزئی وجود قائـل است که بـا تحقّق موضوع موجود و با بقاء آن باقی است و به همین جهت در مواردی که أصل موضوعی جاری نیست، مثل موارد توارد حالتین و شکّ در بقاء حکم جزئی شـده و نوبت به استصـحاب بقاء آن می رسد، در عین حال که شکّ در جعل کلّی نمی باشد، استصحاب حکم جاری می شود؛

مثـال: لباسـی نجس شـد و سـپس بـا مـایعی که مورد توارد حالتین است به اینصورت که ساعتی ماء مطلق و ساعتی ماء مضاف بوده است، شسـته می شود؛ در این مورد استصـحاب اینکه این مـایع آب است و یـا نیست، یـا جاری نمی شود و یا تعارض می کنـد، پس نوبت به أصل حکمی می رسـد؛ حال اگر عرف برای نجاست این ثوب یک وجود عرفی نبینـد که بعد از ملاقات با نجس، بر این لبـاس عـارض می شود، چگونه می توان استصـحاب بقـاء نجـاست کرد، در حـالی که در جعـل کلّی شـکّ نمی باشـد: (الثوب الملاقِی للنجس نجس ما لم یغسل بالماء)؟!، پس استصـحاب نجاست این ثوب از آن جهت است که یک وجود عرفی دارد و در عالم إعتبار عرفی مادامی که این ثوب با آب شسته نشود، باقی می ماند، و این وجود عرفی حکم جزئی وجود شخصـی واحـد است که علم به حـدوث آن و شکّ در بقاء آن می باشـد؛ چرا که از نظر عرفی اختلاف اسـباب منشأ إختلاف مسبّب نیست، بنـابراین شکّ در اینکه سـبب این حکم و مجعول جزئی آیا جعل قصـیر است و یا جعل طویل، موجب إختلاف مسبّب نیست، مانند شکّ در این مطلب که آیا حرارتی که در این مکان حادث شد، ناشی از تابش نور خورشید است، پس در شب از بین می رود و یا ناشـی از شـعله بخاری است، پس در شب نیز باقی می باشد، که این اختلاف در سبب باعث نمی شود که گفته شود: در شب استصحاب حرارت جاری نیست، چرا که این حرارت مردّد میان حرارت خورشید است، پس در شب به طـور قطع مرتفـع شـده است و حرارت بخـاری است، پس در شب به طـور قطـع بـاقی است، بنـابراین این استصـحاب حرارت، استصـحاب کلّی قسم ثانی است که جاری نیست!؛ خیر، این استصـحاب حرارت استصحاب فرد است، و در مقام نیز استصحاب نجاست استصحاب فرد است، نه کلّی.

ص: ۳۷۰

بیان دوم:

بر فرض که استصحاب وجوب جلوس استصحاب کلّی باشد، نه فرد و لکن این استصحاب کلّی استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا ـ یقبل التنجیز نیست؛ زیرا متعلّق وجوب چه در روز شنبه و چه در روز یکشنبه، الجلوس فی المسجد است و أمّا خصوصیّت یوم السبت و یوم الأحد در أصل تنجّز وجوب جلوس دخالت ندارد و آنچه بر عهده می آید طبیعی الجلوس فی المسجد است، نه خصوصیّات، و به همین جهت حتی اگر به نحو محال فرض شود که وجوب تعلّق به طبیعی الجلوس فی المسجد گرفته است، بدون اینکه در ضمن روز خاصّی باشد، این طبیعی قابل تنجّز است و این وجوب منجّز خواهد بود، بنابراین بعد از زوال استصحاب بقاء وجوب جلوس می شود، بدون اینکه اشکال جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز لازم بیاید.

کلام استاد:

مقصود ما از بیان این مطالب این بود که عرض کنیم: واضح نیست که استصحاب حکم جزئی از موارد استصحاب کلّی قسم ثانی است و باید این مطلب مورد بحث واقع شود.

و لکن به نظر ما حقّ با مرحوم آقای خوئی است و استصحاب حکم جزئی در اینگونه موارد استصحاب کلّی قسم ثانی است:

اگر همانگونه که آقای صدر فرمودند، حکم جزئی مسبّب از جعل کلّی باشد، استصحاب حکم جزئی استصحاب فرد خواهد بود؛ چرا که از نظر عرف اختلاف اسباب تکوینی موجب تعدّد و اختلاف مسبّب نیست، به همین جهت اگر یقین باشد که حرارت اتاق در روز ناشی از تابش نور خورشید است و محتمل باشد که قبل از غروب بخاری روشن شده و حرارت اتاق در هنگام شب نیز باقی مانده باشد، استصحاب حرارت در این مورد به عنوان استصحاب فرد جاری می شود، و همچنین اگر علم داشته باشیم که زید در شب به جهت استراحت در منزل است و حال در هنگام روز محتمل است که زید به جهت ورود مهمان و پذیرائی از آن در منزل باقی مانده باشد، در اینصورت استصحاب بقاء زید به عنوان استصحاب فرد جاری می شود و اگر چه کون زید فی الدّار بقاءً مسبّب از سبب دیگری غیر از سبب حدوث کون زید فی الدّار است؛ یعنی اگر حدوث یک شیء به جهت یک سبب تکوینی باشد و سپس احتمال بقاء آن شئ به جهت سبب دیگری داده شود، در این مورد استصحاب بقاء مسبّب استصحاب فرد خواهد بود.

و لکن به نظر ما حکم جزئی مسبّب از جعل کلّی نیست، بلکه مصداق آن است و این حکم جزئی که مردّد میان این دو جعل است، فرد معیّن نیست، بلکه مردّد میان فردین است؛

مثال: اگر مولی گفته باشد: (إذا کان زید فی الدّار فاجلس فیها إلی زوال الشمس) و لکن حال بعد از زوال محتمل است که مولی به جهت مجیء عمرو گفته باشد: (إذا کان عمرو فی الدّار فاجلس فیها إلی غروب الشمس)؛ در این فرض ما بعید می دانیم که آقای صدر استصحاب بقاء وجوب جلوس را استصحاب فرد بدانند، نه استصحاب کلّی!، قیاس این مورد به مثال حرارت صحیح نیست: زیرا از نظر عرف تعدّد جعل موجب تعدّد حکم است، بنابراین وجوب جلوس قبل از زوال که ناشی از مجیء زید است، غیر از وجوب جلوس بعد از زوال است که ناشیء از مجیء عمرو می باشد.

و در مثال وجوب جلوس مردّد میان روز شنبه و یکشنبه نیز استصحاب بقاء وجوب جلوس استصحاب کلّی است: اگر امروز روز یکشنبه باشد، وجوب جلوس مصداق برای جعل دوم و إلّا مصداق و فرد برای جعل أوّل می باشد، نه مسبب از جعل أوّل و یا دوم، پس استصحاب بقاء آن استصحاب بقاء شیئی است که مردّد است که فرد جعل طویل است و یا فرد جعل قصیر، بنابراین استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود.

بنابراین قیاس مقام به مثال غسل لباس با مایع مردّد میان ماء مطلق و ماء مضاف، صحیح نیست: در آن مثال جعل معیّن است و شکّ در فرد می باشد، بنابراین استصحاب بقاء نجاست استصحاب فرد طویل است و لکن در مثال لباسی که شکّ در نجاست ذاتیه آن می باشد، استصحاب نجاست استصحاب کلّی قسم ثانی است، نه استصحاب فرد؛ چرا که نجاست ذاتیه ناشی از جعل طویل و نجاست عرضیه ناشی از جعل قصیر است.

نکته:

آقای صدر فرمودند: (بر فرض استصحاب وجوب جلوس استصحاب کلّی باشد و لکن این استصحاب، استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز نیست: چرا که جامع وجوب الجلوس فی المسجد تحت تنجّز واقع می شود و لکن خصوصیّات (یوم السبت و یوم الأحد) تحت تنجّز قرار نمی گیرد و دخالتی در آن ندارد)؛

این مطلبی است که ما در سابق عرض کردیم و لکن ایشان آن را إنکار کردند؛

آقای صدر در مثال (إذا کان زید فی الدّار فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدّار فتصدّق) می فرمود: چون زید امروز معلوم الإرتفاع است، استصحاب در این مورد، استصحاب جامع میان وجوب تصدّق مترتّب بر وجود زید و وجوب تصدّق مترتّب بر وجود عمرو می باشد و این در حالی است که وجوب مترتّب بر وجود زید قابل تنجّز نیست؛ چرا که علم به إرتفاع آن علی تقدیر وجوده می باشد. و لکن ما عرض کردیم: طبیعی تصدّق تحت تنجّز می آید و خصوصیّات فردیه (وجود زید و وجود عمرو) تحت تنجّز نمی آید؛ بنابراین در مقام این کلمات آقای صدر خلاف این کلمات سابق ایشان است: در مثال وجوب جلوس حکم إنحلالی است و وجوب جلوس روز شنبه غیر از وجوب جلوس روز یکشنبه است؛ بنابراین اگر چه خصوصیّات تحت تنجّز قرار نمی گیرند و لکن شما در موردی که حکم إنحلالی بود، استصحاب کلّی را استصحاب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز می دانستید و این در حالی است که وضع در مقام بدتر است: زیرا نه تنها وجوب جلوس حکم إنحلالی است، بلکه جعل متعدّد است و دو جعل می باشد: جعل وجوب جلوس روز شنبه و جعل وجوب جلوس روز یکشنبه.

ص: ۳۷۳

بنابراین ما این پاسخ آقای صدر در مقام را قبول داریم و لکن اشکال این است که این مطلب خلاف مبنای خود ایشان است.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی /فروع فقهیه للقسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/ الفرع الثانی ۹۵/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی /فروع فقهیه للقسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/ الفرع الثانی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در أمثله فقهی برای استصحاب کلّی قسم ثانی بود که فرع أوّل آن مطرح شد.

خلاصه کلام ما در استصحاب حکم جزئی این شد که:

اگر حکم جزئی مردّد باشد که مصداق جعل کلّی قصیر است و یا جعل کلّی طویل، استصحاب این حکم جزئی استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود؛

مثال: نمی دانیم که آیا نجاست این ثوب نجاست ذاتیه است و یا نجاست عرضیه، بعد از غَسل این ثوب، استصحاب نجاست استصحاب کلّی قسم ثانی است.

مثال: شارع فرموده باشد: «إذا کان یوم السبت فیجب علیک الجلوس فی المسجد من طلوع الشمس إلی الزوال» و «إذا کان یوم الأحد فیجب علیک الجلوس فی المسجد من طلوع الشمس إلی الغروب» و لکن معلوم نیست که امروز روز شنبه است، پس جعل أوّل فعلی باشد و یا روز یکشنبه است، پس جعل دوم فعلی باشد؛ استصحاب وجوب جلوس بعد از زوال استصحاب کلّی قسم ثانی است؛ چرا که جعل به نحو کلّی و قضیه حقیقیه است که با این حکم جزئی از نوع إتّحاد کلّی با فرد، إتّحاد دارد، و این مطلبی است که آقای صدر خود در بحوث در ذیل بحث استصحاب در شبهات حکمیه به آن تصریح کرده و فرموده اند: (استصحاب حکم و جعل کلّی برای إثبات حکم جزئی مشکلی ندارد: زیرا رابطه جعل کلّی و حکم جزئی رابطه عنوان و معنون است، نه سبب و مسبّب)، بنابراین حال که نمی دانیم این حکم جزئی فرد جعل کلّی طویل است و یا فرد جعل کلّی قصیر است، حکمی است که مردّد بین الفردین می باشد، پس در استصحاب آن استصحاب کلّی قسم ثانی است که مستصحب در آن مردّد میان فردین است.

ص: ۳۷۴

و لکن این بیان در شبهات حکمیه نمی آید:

یعنی استصحاب حکم در شبهه حکمیه استصحاب کلّی قسم ثانی نیست؛

مثال: شکّ می باشد که ملکیّت حاصل از بیع معاطاتی ملکیّت لازمه است و یا جائزه و حال شخص این بیع را فسخ می کند؛ برخی استصحاب مکلیّت در این مورد را استصحاب کلّی قسم ثانی دانسته و لکن مرحوم شیخ معتقد است که این استصحاب فرد است، و حقّ با مرحوم شیخ است؛

چرا که اگر ملکیّت جائزه و ملکیّت لازمه دو سنخ از ملکیّت باشد، ملکیّت حاصل در بیع معاطاتی مردّد میان دو فرد خواهد بود و در نتیجه استصحاب مکلیّت استصحاب جامع بین الفردین از قسم ثانی استصحاب کلّی خواهد بود، و لکن به نظر صحیح ملکیّت لازمه و ملکیّت جائزه یک سنخ و یک نوع می باشند و جواز و لزوم حکم آن است؛ ملکیّت لازمه اگر چه ملکیّتی است که لا تزول بفسخ أحد المتبایعین و لکن این غیر از استمرار ملکیّت لما بعد الفسخ چیز دیگری نیست و موجب این نخواهد بود که ملکیّت لازمه سنخ دیگری از ملکیّت باشد، بنابراین ملکیّت متیقّن در بیع معاطاتی قبل از فسخ یک فرد معیّن و جعل آن یک جعل معیّن است و لکن معلوم نیست که این جعل معیّن آن جعل طویل است و یا جعل قصیر، نه اینکه دو جعل باشد، جعل طویل و جعل قصیر و ندانیم که این ملکیّت مصداق کدام یک از این دو جعل است، پس در این شبهه حکمیه استصحاب ملکیّت استصحاب کلّی قسم ثانی نیست، مانند استصحاب حکم در باقی شبهات حکمیه که از استصحاب کلّی قسم ثانی نیست، بنابراین استصحاب ملکیّت در مورد بیع معاطاتی بعد از فسخ جاری می شود.

ص: ۳۷۵

بنابراین نباید این مورد با موارد دیگر قیاس شود؛

مثال: شخص مالک کتابی شده است و لکن معلوم نیست که این کتاب به عقد جائز مثل هبه به او منتقل شده است و یا به عقد لازم مثل صلح؛ در این مورد استصحاب ملکیّت بعد از فسخ مالک سابق استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود: زیرا که معتقدیم که ملکیّت در عقد هبه مصداق ملکیه الموهوب له در عقد هبه است و ملکیّت در عقد صلح مصداق ملکیه المتصالح علیه است و این دو فرد از ملکیّت می باشد، یعنی اگر این کتاب را به من ببخشند، مکلیّت من نسبت به این کتاب فردی از ملکیّت است غیر از آن ملکیّت که در هنگامی که این کتاب به من صلح می شود، ثابت است، و ملکیّه این کتاب در عقد هبه حکم جزئی است که مصداق و فردی از جعل قصیر است و ملکیّه این کتاب در صلح حکم جزئی است که مصداق و فردی از جعل طویل است، و حال که نمی دانیم این مکلیّت مصداق ملکیّت موهوب له در هبه جائزه است، پس حال بعد از فسخ مرتفع باشد و یا مصداق ملکیّت متصالح در عقد صلح است، پس حال بعد از فسخ باقی باشد، این ملکیّت مردّد میان فردین خواهد بود و استصحاب آن استصحاب کلّی قسم ثانی می باشد، و این در حالی است که ظاهر کلام آقای صدر این است که ایشان معتقد می باشد که هبه و صلح سبب ملکیّت می باشند و اختلاف اسباب و طول و قصر آن موجب إختلاف مسبّب نیست، بنابراین استصحاب بقاء ملکیّت در این مورد استصحاب کلّی نیست، و این مشابه این مثال است که: شکّ می شود که حرارت موجود در این اتاق آیا مستند به چراغ نفتی است، پس تا یک ساعت دیگر از بین می رود و یا مستند به بخاری گازی است، پس تا روزهای متوالی استمرار پیدا می کند، که استصحاب بقاء حرارت استصحاب کلّی قسم ثانی نیست: زیرا از نظر عرفی حرارت مسبّب از چراغ نفتی و یا بخاری أمر واحد می باشد.

بنابراین در موردی که جعل کلّی این حکم جزئی مشخّص است، استصحاب آن استصحاب فرد معیّن است؛

مثال: شارع فرموده است: «المتنجّس بالدم یجب غَسله بالماء» و حال نمی دانیم که این ثوب که متنجّس بالدم است، آیا با آب شسته شد و یا با آب مضاف؛ در این فرض اگر أصل موضوعی که ثابت کند این مایع آب است و یا آب مضاف جاری نباشد، نوبت به استصحاب بقاء نجاست ثوب می رسد، و این استصحاب استصحاب فرد است: زیرا این نجاست مردّد میان این نیست که آیا فرد جعل قصیر است و یا فرد جعل طویل، بلکه بیش از یک جعل نمی باشد و به طور قطع این نجاست فرد این جعل معیّن است و لکن شکّ در تحقّق غایت آن می باشد.

و این تفاوت دارد با این مثال که؛

شارع فرموده است: «المصیب بالبول یغسله مرّتین» و «ما لم یصبه البول یغسله مرّه واحده» و حال ثوبی است که قطع به نجاست آن می باشد و لکن شکّ می باشد که آیا این ثوب متنجّس بالبول است و یا متنجّس بالدم و در نتیجه بعد از یکبار شستن شکّ در بقاء نجاست آن می شود؛

همانگونه که مرحوم آقای خوئی فرموده است، استصحاب نجاست این ثوب استصحاب کلّی قسم ثانی است و لکن اشکالات مطرح شده بر استصحاب کلّی قسم ثانی در این مورد وارد نیست؛ زیرا (کون هذا الثوب نجساً) موضوع برای مانعیه للصلاه می باشد، بنابراین استصحاب نجاست ثوب جامع میان ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز نیست.

بله، مرحوم آقای صدر معتقد است؛ المانعیّه للصلاه حکم إنحلالی است و هر نجاستی موضوع برای المانعیّه للصلاه می باشد حتی در فرضی که موضع دو نجاست واحد باشد، بنابراین اگر این ثوب دو نجاست داشته باشد، دو مانعیت فی الصلاه خواهد داشت دارد،

ص: ۳۷۷

و لکن ما معتقدیم: إنحلال مانعیّت در فرضی است که دو موضع از ثوب نجس شده باشد و لکن اگر موضع واحدی از ثوب نجس شده است و لکن شکّ در این است که نجاست آن نجاست شدیده است (یعنی نجاست بالبول که نیاز به دو مرتبه شستن می باشد) و یا نجاست خفیفه (یعنی نجاست بالدّم که در رفع آن یک مرتبه شستن کافی است) و یا هم نجاست شدیده و هم نجاست خفیفه است، مانعیّه للصلاه إنحلال ندارد؛ یعنی حتی اگر یقین باشد که یک موضع واحد از ثوب هم متنجّس بالبول است و هم متنجّس بالدم، اگر چه طبق برخی از إحتمالات این دو دو نجاست می باشد و لکن «لا تصلّ فی النجس» إنحلال ندارد؛ زیرا موضع نجاست واحد است و «لا تصلّ فی النجس» نسبت به شدّت و ضعف یک محلّ و یا تعدّد نجاست یک محلّ إنحلال ندارد، بلکه صرف الوجود (کون الثوب نجساً) موضوع برای مانعیه للصلاه و نجاست ملاقِی است، بنابراین استصحاب نجاست ثوب جاری می شود.

فرع دوم:

ثوب متنجّس به قطره نجاست شد و لکن معلوم نیست که آن قطره دم بوده است و یا قطره بول، حال بعد از یکبار شستن شکّ در بقاء نجاست می شود؛

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

استصحاب نجاست ثوب بعد الغسل مره واحده به عنوان استصحاب کلّی قسم ثانی جاری می شود و لکن این در صورتی است که أصل موضوعی جاری نباشد و لکن أصل موضوعی جاری است و آن عبارت است از (عدم ملاقاه هذا الثوب للبول) که این موضوع «ما یطهر بالغَسل مرّه واحده» ثابت می کند.

و لكن اين مطلب صحيح نيست:

اشكال أوّل: اگر در اين مورد أصل موضوعى هم جارى نباشد، طبق مبناى آقاى خوئى استصحاب نجاست ثوب به عنوان استصحاب حكمى جارى نيست: زيرا ايشان معتقد است كه به جهت شكّ در بقاء موضوع استصحاب حكم جزئى جارى نيست، همانگونه كه مرحوم استاد نيز معتقد است كه به جهت تعارض أصل بقاء مجعول و أصل عدم جعل زائد استصحاب حكم جزئى جارى نيست، بنابراين در صورت عدم وجود أصل موضوعى بايد رجوع به قاعده طهارت شود؛ زيرا اين دو بزرگوار عنوان «قذر» در دليل قاعده طهارت را به صيغه صفت مشبّهه «قَذِرٌ» مى دانند و مفاد آن اين است كه: (هر چيزى محكوم به پاكى است مگر اينكه بدانى بالفعل نجس است) و حال بعد از يكبار شسته شدن اين ثوب، علم به نجاست بالفعل آن نيست، پس قاعده طهارت مقتضى جريان داشته و جارى مى شود.

و لكن به نظر ما استصحاب حكم جزئى جارى است، بنابراين استصحاب نجاست ثوب جارى مى شود، علاوه بر اينكه قاعده طهارت نسبت به اين موارد قصور مقتضى دارد: زيرا كه محتمل است كه «قذر» به صيغه فعل ماضى باشد و طبق اين احتمال مفاد قاعده اين خواهد بود كه (هر چيزى پاک است مگر اينكه بدانى نجس شده است) و در اين فرع مذكور قبل از مرتبه أوّل غَسل، علم به نجاست ثوب پيدا شد.

بله، مرحوم آقاى خوئى در فقه در بحث مطهريّت ماء مى فرمايد:

ذيل موثقه عمّار «إذا علمتَ فقد قَذِرَ» ظاهر در اين است كه علم به حدوث نجاست در حكم به نجاست أبدى شيء كافى است تا زمانى كه علم به طهارت آن پيدا شود.

ص: ۳۷۹

و لکن این مطلب نیز صحیح نیست:

چرا که طبق مبنای شما تعبیر «فإذا علمت فقد قذر» به این معنی است که: (إذا علمت أنّه قَذِرٌ فقد قَذِر) و این یعنی (إذا علمت أنّه قَذِرٌ بالفعل فقد تنجّز قذارته)، نه اینکه اگر علم به نجاست آن در یک لحظه پیدا شد، آن تا أبد نجس است: (فإذا علمت أنّه قذُر فإنّه قذرٌ إلی الأبد)!

اشکال دوم:

استصحاب «عدم ملاقاته للبول» جاری نیست؛ چرا که موضوع «ما یطهر بالغسل مرّه واحده» مرکّب است، نه مقیدّ: زیرا اگر مایعی در سابق بول بود و حال محتمل است که مستحیل شده و تبدیل به غیر بول شده باشد، استصحاب (کون هذا بولًا) جاری می شود و حال اگر این مایع مستصحب البولیه با لباس ملاقات کند، ایشان حکم به نجاست لباس می کند، و این در حالی است که اگر موضوع مقیّد و بسیط است، استصحاب (کون هذا بولًا) ثابت نمی کند که (ملاقِی هذا الشیء ملاقِی للبول)، و ایشان خود فرمودند: موضوع نجاست ملاقِی مرکبّ است: (ملاقی شیء و کون ذلک الشیء بولاً) که به همین جهت استصحاب (کون هذا بولًا) برای إثبات نجاست ملاقِی آن مثبت نیست. و صریح کلام آقای خوئی در بحث استصحاب عدم أزلی در بحث عامّ و خاصّ این است که موضوع به نحو ترکیب أخذ می شود، نه به نحو تقیید.

حال در مقام دو خطاب می باشد: خطاب عامّ: «إذا لاقی ثوبک نجساً فأغسله مره واحده» و خطاب خاص: «إذا لاقی ثوبک بولاً فاغسله مرّتین» و این خطاب خاصّ مخصّص خطاب عامّ است و لکن باید توجّه داشت حال که موضوع مرکّب است، این تخصیص مربوط به جزئی از خطاب عامّ است که مخالف با این خطاب خاصّ می باشد که همان جزء دوم باشد و إلاّ در جزء موافق مشکلی میان این دو خطاب نیست: یعنی از جهتی موضوع خطاب خاصّ مرکّب از دو جزء است: جزء أوّل (إذا لاقی ثوبک شیئاً) و جزء دوم (و کان ذلک الشیء بولاً) و موضوع خطاب عامّ نیز مرکّب است: جزء أوّل (إذا لاقی ثوبک شیئاً) و جزء دوم (و کان ذلک الشیء نجساً)، که این دو خطاب در جزء أوّل متوافق بوده و در جزء دوم با یکدیگر إختلاف دارند، و از جهت دیگر آقای خوئی خود فرموده است که: در تخصیص خطاب عامّ معنون به نقیض موضوع خطاب خاصّ می شود و در مقام نقیض جزء دوم خطاب خاصّ (لم یکن ذلک الشیء بولاً) می باشد، بنابراین این نقیض، قید خطاب عامّ شده و موضوع آن می شود: (إذا لاقی ثوبک شیئاً و کان ذلک الشیء نجساً و لم یکن بولاً)؛ بنابراین آنچه استصحاب می شود، (عدم کون هذا الشیء بولاً) است که استصحاب عدم أزلی است، نه (عدم ملاقاته للبول)، و این در حالی است که بر خلاف مرحوم آقای خوئی بزرگانی استصحاب عدم أزلی را قبول ندارند، یا به نحو مطلق کما هو الصحیح و یا در مورد عناوین ذاتیه، پس این کلام آقای خوئی إغراء به جهل است؛ چرا که که بنابر عدم جریان استصحاب عدم أزل نوبت به استصحاب بقاء نجاست می رسد و باید این ثوب دو مرتبه شسته شود.

بله، اگر فرض بـدین گونه باشـد که: در سابق ثوب با خون ملاقات کرده است و سـپس شکّ در ملاقات مجـدّد آن با بول می شود، در اینصورن استصحاب عدم ملاقاته للبول جاری می شود؛ چرا که در أصل ملاقات مجدّد شکّ می باشد.

البته این أبحاث طبق مبنای مشـهور که موضوع را مرکّب می داننـد، می باشـد و إلاّ ما خود معتقـدیم که عناوین ظاهر در تقیید می باشـند و لکن تقیید حرفی، بنابراین اگر استصـحاب عدم کون هذا الشـیء بولاً از آن جهت که استصحاب عدم أزلی است، جاری نباشد، مجال برای استصحاب عدم ملاقاته للبول خواهد بود؛

مثال: فرعی در ابتدای فقه مطرح است که:

مـایعی است که یک زمانی آب مطلق و زمانی دیگر آب مضاف بوده است و حال ثوب متنجّس با آن شسـته شـده و شکّ در بقاء نجاست ثوب شده است؛

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

استصحاب (کون هذا ماءً) با استصحاب (عدم کون هذا ماءً) به جهت توارد حالتین تعارض می کند و نوبت به استصحاب عدم غَسل هذا الثوب بالماء می رسد.

و لکن مرحوم آقای صدر در بحوث فی شرح العروه الوثقی فرموده است:

موضوع طهارت مرکّب است (الغسل بشیء و کون ذلک الشیء ماءً) و یا مقیّد (الغسل بالماء): اگر موضوع بسیط و مقیّد است، استصـحاب (هـذا المـایع مـاءً) غَسـل بالمـاء را ثـابت نمی کنـد، بنـابراین موضـوع مرکّـب اسـت، و حـال اشـکال این است که: استصـحاب در چه جزئی جـاری می شود: جزء اول که مشـکوک نیست و جزء دوم نیز که مورد توارد حالتین است و أصل در آن جـاری نشـد، و أمّا استصـحاب عـدم غسل هـذا الثوب بالماء استصـحاب در مجموع جزئین می باشـد، در حالی که حال که موضوع مرکّب است، باید أصل در واقع الجزئین (یعنی در جزء مشکوک) جاری شود، نه مجموع الجزئین!

ص: ۳۸۱

و مؤیّد کلام آقای صدر این است که:

آقای خوئی خود در بحث الصلاه مع الوضوء فرموده است: اگر موضوع عنوان بسیط (الصلاه مع الوضوء) باشد، استصحاب بقاء وضوء تا زمان نماز إثبات این موضوع بسیط را نمی کند، پس باید موضوع مرکّب از واقع این دو عنوان باشد.

و لکن ما در بحث از این فرع مصادره وجدانیه کرده و شواهد عرفیه بر آن إقامه کرده و گفتیم:

ظاهر «الغَسل بالماء» ترکیب نیست، بلکه تقیید است و لکن این تقیید، تقیید با أدات الحروف است؛ یعنی نفرمود: (إقتران و إجتماع الغسل و الماء)، بلکه از لفظ باء استفاده شد که معنای حرفی است و معنای حرفی معنای آلی و إندکاکی است که عرف آن را لحاظ استقلالی نمی کند، حال اگر أصل در جزء دوم مقیّد که ماء است، جاری شده و ثابت شود این ماء است، عرف آن را أصل سببی می داند: یعنی اگر آثار الغَسل بالماء (طهارت ثوب مغسول) مترتّب نشود، آن را نقض الیقین بالشکّ می داند، و اگر استصحاب در ماء بودن این مایع جاری نشود، نوبت به أصل عدم الغسل بالماء که أصل مسبّبی است، می رسد: چرا که موضوع مرکّب نیست تا گفته شود: در (الغَسل بالماء) أصل جاری نیست.

و شاهد بر این مصادره وجدانی عبارت از این است که:

أوّلاً: آقای خوئی فرموده است: (در (الصلاه مع الوضوء) استصحاب وضوء مثبت نیست؛ چرا که موضوع مرکّب است: (نماز بخواند و وضوء داشته باشد)، نه مقیّد و بسیط (تقیّد الصلاه بالوضوء))؛ لکن از این مطلب لازم می آید که وضوء جزء نماز باشد، نه شرط آن؛ چرا که شرط آن است که خود متعلّق أمر نیست، بلکه تقیّد الفعل بالشرط أمر دارد و جزء آن است که خود متعلّق أمر دارد، و آقای خوئی خود در بحث ساتر غصبی فرموده است: (أمر بر تقیّد الصلاه بالتّستر مترتّب شده است، یعنی أمر بر روی ذات شرط نرفته است، بلکه بر تقیّد المشروط بالشرط رفته است، پس نماز در ساتر غصبی صحیح است)، و این در حالی است که جزئیّت وضوء خلاف ظاهر است.

ثانیاً: توجیه مذکور در شرطهای غیر اختیاری مانند وقت معقول نیست: زیرا که وقت در اختیار مکلّف نیست که در «صلّ فی الوقت» أمر به آن تعلّق بگیرد که مثلاً الآن روز باشد! بنابراین در اینگونه شروط باید أمر به تقیّد الشیء بالوقت تعلّق بگیرد.

این دو مطلب منشأ شد که ما موضوع را مقیّد بدانیم و لکن به نحو تقیید حرفی؛ بنابراین اگر أصل سببی جاری نباشد، استصحاب عدمی در الصلاه فی الوقت و الصلاه مع الوضوء جاری می شود.

بنابراین نظر ما در فرع دوم نیز این است که: اگر استصحاب (هذا بول) و یا (هذا لیس ببول) که أصل سببی است، جاری نباشد، نوبت به أصل مسبّبی می رسد که استصحاب (عدم ملاقاته للبول) می باشد.

و تعجّب از آقای صدر است که ایشان استصحاب عدم کون هذا الشیء بولاً را جاری کرده است، در حالی که ایشان تصریح به عدم جریان استصحاب عدم أزلی در عناوین ذاتیه می کنند!

البته ما جازم به راهگشا بودن مسلک تقیّد حرفی در حلّ اشکال در این فرع دوم نیستیم؛ خطاب عامّ «ما یطهر بالغسل مره» است و لکن معلوم نیست که موضوع آن (إذا لاقی الثوب نجساً و لم یلاقِ بولاً» باشد تا استصحاب عدم ملاقاته للبول جاری باشد، بلکه ممکن است موضوع آن (و لیس ذلک النجس بالبول) باشد، که در اینصورت نیاز به استصحاب عدم أزلی خواهد بود که به نظر ما جاری نیست.

بنابراین به نظر ما در این فرع احتیاط واجب این است که این ثوب دو مرتبه شسته شود.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/تطبیقات فقهیه /الفرع الثالث ۹۵/۰۹/۳۰

ص: ۳۸۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/تطبیقات فقهیه /الفرع الثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرع دوم بود؛

ثوبی است متنجّس شده است و لکن نمی دانیم که به سبب ملاقات با دم نجس شده است و یا و ملاقات بول؛

عرض کردیم: محتمل است که موضوع (ما یطهر بالغسل مره) «کلّ ثوب لاقی نجساً و لم یکن ذلک النجس بولاً» باشد، نه اینکه «کلّ ثوب لاقی نجساً و لم یلاقی البول» و اگر موضوع إحتمال أوّل باشد، برای إثبات طهارت نیاز به استصحاب عدم أزلی خواهد بود که یا به هیچ وجه و یا لا- أقلّ در عناوین ذاتیه جاری نیست، پس أصل موضوعی در این فرع جاری نیست، بنابراین نوبت به أصل حکمی می رسد که استصحاب بقاء نجاست است.

برخی گمان می کنند که استصحاب (عدم کونه بولاً) استصحاب عدم أزلی نیست (چرا که این قطره مشتبه، اگر بول هم باشد، از نظر عرف یک زمانی مصداق بول نبود)، و لکن این مطلب صحیح نیست:

اگر چه به دقّت عقلیه این بول سموم و رطوبت های بدن است که کیفیت های آن تغییر می کند و سپس تبدیل به بول می شود و لکن از نظر عرف جسم انسان بول را تولید می کند و آن را تولید می داند، نه تحوّل؛ مانند میوه های درخت که به قول برخی از آقایان در تعلیقه عروه: آب أنار هم در سابق آب بود و درخت آب را به خود جذب کرده و تبدیل به انار و آب انار شد، و لکن این دقّت عقلیه است و لکن از نظر عرف آب سبب إرتزاق درخت است تا درخت انار را تولید کند. بله، در مقام اگر تولید نباشد، استصحاب عدم نعتی جاری می شود: زیرا زمانی این مایع در هنگام وجود، به طور قطع بول نبود و الآن بول نیست.

ص: ۳۸۴

مرحوم محقق اصفهانی فرموده است:

استصحاب (عدم ملاقاه البول) با استصحاب (عدم ملاقاه الدّم) معارضه می کند؛

چرا که اثر شرعی ملاقاه الدّم وجوب الغسل مرّه واحده است و حال استصحاب عدم ملاقاه الدّم شده و این اثر نفی می شود و از جهت دیگر استصحاب عدم ملاقاه البول شده و وجوب الغسل مرّتین نفی می شود، بنابراین با یکدیگر تعارض می کنند و دیگر أصل موضوعی در این فرع جاری نخواهد بود تا یک مرتبه غَسل کافی باشد، پس نوبت به استصحاب حکمی می رسد.

و لکن این مطلب تمام نیست:

چرا که فرض این است که موضوع (ما یطهر بالغسل مرّه واحده) عبارت است از «کلّ ثوب لاقی نجساً و لم یلاقی البول فهو یطهر بالغسل مرّه واحده» و هذا الثوب لاقی نجساً بالوجدان و لم یلاق البول بالإستصحاب، پس ضمّ الوجدان إلی الأصل شده و إثبات مطهریّت غسل مرّه واحده می شود، و أمّا ملاقاه الدّم طبق این فرض موضوع اثر نیست تا استصحاب در آن جاری شده و تعارض کند؛ زیرا یا غرض از این استصحاب إثبات طهارت ثوب قبل از غَسل مرّه واحده است، که این خلاف وجدان است، و یا غرض إثبات بقاء نجاست بعد غَسل مرّه است، که أصل مثبت خواهد بود. بنابراین استصحاب عدم ملاقاه البول بدون معارض جاری خواهد بود.

و اگر خلاف ظاهر مرتکب شویم و قائل شویم که: موضوع (ما یطهر بالغسل مرّه واحده) عبارت است از «کلّ ثوب لاقی الدّم فهو یطهر بالغسل مرّه واحده» و موضوع (ما یطهر بالغسل مرّتین) عبارت باشد از «کلّ ثوب لاقی البول فهو یطهر بالغسل مرّتین»، استصحاب عدم ملاقاه الدّم إثبات نمی کند که هذا لاقی البول و مثبت است، و لکن در عین حال استصحاب عدم الملاقاه بالبول نیز مقتضی جریان ندارد و جاری نیست؛ زیرا برای إثبات طهارت این ثوب بعد الغسل مرّه واحده، باید طبیعی نجاست نفی شود و این در حالی است که استصحاب عدم ملاقاه البول فقط نفی می کند شخص وجوب الغَسل مرّتینی را که مترتّب بر ملاقاه البول است، که از ضمیمه آن به علم به إنتفاء سائر افراد وجوب الغسل مرّتین، إنتفاء طبیعی نجاست بعد الغسل مرّه إثبات می شود، بنابراین لازم عقلی عدم شخص وجوب الغسل مرّتین، نفی طبیعی نجاست است، پس این استصحاب مثبت است: چرا که نفی صرف الوجود از طریق نفی یک فرد و ضمیمه آن به إنتفاء وجدانی سائر افراد از أوضح أنحاء أصل مثبت است، بنابراین استصحاب بقاء نجاست جاری خواهد بود.

ص: ۳۸۵

و أمّا این تعبیر محقّق إصفهانی که فرمود: (ملاقاه الدّم موضوع جواز غسل مرّه واحده است و استصحاب عدم ملاقاه الدّم به جهت نفی این جواز جاری می شود)، مطلب عجیبی است: مراد از جواز در مقام جواز تکلیفی نیست، بلکه مراد جواز وضعی و مطهرّیت است، بنابراین باید ملاحظه کرد که موضوع (ما یطهر بالغسل مرّه واحده) أمر وجودی است و یا أمر عدمی؛ اگر موضوع (عدم ملاقاه البول) است، استصحاب عدم ملاقاه البول بدون معارض جاری می شود، و اگر موضوع ملاقاه الدّم است، استصحاب عدم ملاقاه البول موضوع (ما یطهر بالغسل) را ثابت نمی کند، پس جاری نخواهد بود.

علاوه بر اینکه نفی جواز غسل مرّه واحده با استصحاب عدم ملاقاه الدّم، إثبات وجوب الغَسل مرّتین را نمی کند.

نکته:

از موارد تطبیق استصحاب کلّی قسم ثانی بحث خیارات می باشد؛

گاه شکّ در وجود خیار حیوان برای بایع الحیوان می شود، مانند فرضی که حیوان به عنوان ثمن بیع قرار می گیرد و حال شکّ می شود که آیا بر بایع عنوان «صاحب الحیوان» صدق می کند و لو به این جهت که «تملّک الحیوان» گفته می شود و یا صدق نمی کند، و حال بعد از تفرّق شکّ در بقاء خیار بایع تا سه روز می شود؛ حال آیا استصحاب بقاء خیار (که قبل از تفرّق به طور قطع ثابت بود) استصحاب فرد است و یا استصحاب کلّی است؛

اگر گفته شود: خیار نوع واحد است و اختلاف اسباب موجب اختلاف نوع خیار نمی باشد، بنابراین قبل از تفرّق فردی از خیار موجود بود که حال محتمل است که همین فرد هنوز هم تا سه روز باقی باشد، در اینصورت استصحاب خیار به نحو استصحاب فرد خواهد بود.

ص: ۳۸۶

و اگر گفته شود: اختلاف اسباب موجب اختلاف مسبّب است و لو خیارها از نوع واحد باشند و یا گفته شود: خیار مجلس نوعی از خیار و خیار حیوان نوع دیگر از آن است، استصحاب خیار استصحاب کلّی خواهد بود؛ حال در اینصورت باید بحث شود که این استصحاب کلّی، استصحاب کلّی قسم ثانی است و یا قسم ثالث؛

اگر گفته شود: به طور یقین قبل از تفرّق خیار مجلس وجود داشت و حال بعد از تفرّق به طور قطع خیار مجلس مرتفع شده است و لکن محتمل می باشد که همزمان با خیار مجلس، خیار حیوان نیز وجود داشته است، بنابراین استصحاب بقاء خیار استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود. و نمی دانیم که همزمان خیار حیوان هم داشت یا نداشت؛ خیار مجلس قطعاً رفع شده است، پس استصحاب بقاء خیار استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود.

فرع سوم:

بلل مشتبه میان بول و منی از شخص خارج می شود؛

مشهور فرموده اند: این شخص یا در هنگام خروج بلل مشتبه محدث به حدث أصغر بوده است و یا محدث به حدث أصغر نبوده، بلکه متطهّر بوده است قطعاً یا إحتمالاً؛

در صورت أوّل:

بعد از خروج بلل، بقاء حدث أصغر و عدم حدث أکبر استصحاب می شود و در نتیجه وجوب وضوء و عدم وجوب غسل إثبات می شود.

و در صورت دوم: علم إجمالی می باشد که یا این حدث بول است، پس وضوء واجب است، و یا این حدث منی است، پس غُسل واجب است. علاوه بر اینکه بعد از وضوء فقط و یا غُسل فقط استصحاب جامع الحدث جاری می شود و آثار مشترکه مانند حرمت مسّ کتابه و یا بطلان نماز به نظر مشهور مترتّب می شود.

ص: ۳۸۷

نکته:

در فرع أوّل اگر چه مشهور تصریح به جریان أصل موضوعی نکرده و فرموده اند: (استصحاب بقاء حدث أصغر و عدم حدث أکبر جاری می شود) و لکن ظاهر این است که این تعبیر تسامحی است و مراد واقعی ایشان جریان استصحاب موضوعی است؛ یعنی: «هذا قام من النوم یقیناً و لم یکن جنباً بالإستصحاب فیجب علیه الوضوء و لا یجب علیه الغسل»؛ چرا که آیه می فرماید: «إذا قمتم إلی الصلاه فاغتسلوا وجوهکم» که در موثقه إبن بکیر در توضیح آیه فرمود: «إذا قمتم من النوم فاغتسلو وجوهکم» و در ادامه آیه می فرماید: «إن کنتم جنباً فاطهّروا»، و حال مشهور می فرمایند: تقسیم قاطع شرکت است، پس مفاد آیه این است که: «إن کنتم جنباً فاغتسلوا و إن لم تکونوا جنباً و قمتم من النوم فاغسلوا وجوهکم»؛ بنابراین موضوع وجوب موضوء «إذا قمتم من النوم و لم تکونو جنباً» می باشد، پس عدم حدوث حدث أکبر استصحاب شده و ضمیمه به علم به صدور حدث أصغر می شود و در نتیجه وجوب وضوء ثابت و وجوب غسل نفی می شود.

بر این مطلب دو اشکال مطرح شده است:

اشکال أول:

مرحوم امام فرموده است:

تعبیر «إن کنتم جنباً فاغتسلوا» در ذیل آیه قرینیّتی نسبت به صدر آیه «فاغتسلوا وجوهکم» ندارد که موضوع آن «و لم تکونوا جنباً» است، و تقسیم قاطع شرکت نیست:

اگر گفته شود: «إن جائک زید فأکرمه و إن جائک عمرو فأهنه» به قرینه تقسیم بدین معنی نیست که: «إن جائک زید و لم یجئک عمرو فأکرمه» و موضوع وجوب إکرام زید مقیّد به عدم مجی عمرو است! بلکه معنی این است که: «إن جائک زید فأکرمه و إن جائک عمرو أیضاً و إن جائک عمرو فأهنه و إن جائک زید أیضاً»، بنابراین معنای آیه نیز این است که:

«إذا قمتم من الصلاه فتوضؤوا و إن كنتم جنباً، و إن كنتم جنباً فاطّهروا أيضاً»، پس نتيجه اين خواهد بود كه كسى كه جنب است، هم بايد وضوء بگيرد و هم غسل كند.

و لكن اين اشكال قابل جواب است:

اگر چه آيه بنفسه ظاهر در تقييد موضوع وجوب وضوء به عدم جنابت نيست و لكن به قرينه خارجى كه روايات باشد، معلوم است كه موضوع وجوب وضوء مقيّد به عدم جنابت است: «إذا قمتم من النوم و لم تكونوا جنباً فتتوضؤوا» و وضوء در حال جنابت بدعت است.

علاوه بر اينكه در آيه تعبير به «فاغتسلوا» نشد، بلكه تعبير به «فاطّهروا» شد، كه ظاهر آن اين است كه غسل نيز سبب طهارت است، بنابراين بعد از غسل طهارت حاصل مى شود و ديگر براى تحصيل طهارت نياز به وضوء نيست. البته ما اصرارى بر اين جواب دوم نداريم و مهمّ جواب أوّل است.

و أمّا مراد از اينكه تقسيم قاطع شركت است، عبارت از اين است كه:

اگر گفته شود: «العالم إن كان عادلاً فيجب إكرامه و إن كان فاسقاً فيحرم إكرامه»، مفاد اين تقسيم اين خواهد بود كه: افراد عالم يا عادل هستند، پس إكرام آنان واجب است و اگر چه در أقلّ مراتب عدالت باشد؛ زيرا كه شخصى كه عادل است و لو در أقلّ مراتب عدالت هم باشد، داخل در قسم أوّل است، نه قسم دوم، و يا فاسق هستند، پس إكرام آنان حرام است.

اشكال دوم:

اگر چه موضوع مطهريّت وضوء و عدم إحتياج به غَسل «من قام من النوم و لم يكن جنباً» است و لكن استصحاب عدم جنابت با استصحاب عدم كون هذا البلل المشتبه بولاً كه لزوم غسل مرّتين جسد و ثوب ملاقِى با آن را نفى كرده و موضوع «ما يطهر بالغسل مرّه واحده» را إثبات مى كند، تعارض مى كند، و علم إجمالى مى باشد كه يا اين بلل بول است، پس بايد جسد و ثوب ملاقِى با آن دو مرتبه شسته شود، و يا منى است، پس بايد غسل شود، بنابراين از باب إحتياط هم بايد ثوب و جسد دو مرتبه شسته شود و هم براى نماز علاوه بر وضوء، غسل هم شود.

جواب از اشکال:

هنگامی که این اشکال را برای استاد نقل کردیم، ایشان تلاش کردند که از آن پاسخ بدهند و فرمودند:

استصحاب (عدم کون هذا البلل المشتبه بولاً) با استصحاب (عدم کونه منیّاً) تعارض و تساقط می کند و نوبت به أصل طولی می رسد، و أصل طولی در جانب استصحاب عدم کونه بولاً، استصحاب بقاء نجاست بعد الغسل مرّه واحده است و أصل طولی در جانب استصحاب عدم کونه منیاً، استصحاب عدم جنابت است، که این دو أصل طولی بدون معارض جاری می شوند.

و لکن این پاسخ علاوه بر اینکه خلاف مبانی استاد می باشد، ناتمام است:

أوّلاً: استصحاب عدم جنابت در کنار استصحاب عدم کونه منیاً با استصحاب عدم کونه بولاً معارض می باشد؛ چرا که ایشان أصل طولی را نیز طرف معارض می دانند.

ثانیاً: مرحوم استاد در بحث تطهیر مرّه واحده، علاوه بر اینکه استصحاب عدم کون هذا بولاً را جاری می دانستند، استصحاب عدم ملاقاه البول را نیز قبول داشتید، بنابراین استصحاب عدم ملاقاه الجسد للبول با استصحاب عدم الجنابه تعارض می کند.

ثالثاً: مرحوم استاد استصحاب حکم جزئی را قبول نداشتند، بنابراین استصحاب جنابت جاری نخواهد بود و رجوع به قاعده طهارت می شود.

بنابراین به نظر ما تنها طریق برای حلّ این اشکال معارضه نفی جریان استصحاب عدم کون هذا البلل بولاً است؛ چرا که استصحاب عدم أزلی معتبر نیست، پس أوّلین أصل در مورد این بلل که محتمل است بول باشد و متنجّس به آن دو مرتبه شسته شود، استصحاب نجاست است، پس استصحاب عدم جنابت بلامعارض جاری است.

ص: ۳۹۰

قاعـده الإستصـحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصـحاب الکلّی /التطبیقات الفقهیه/الفرع الثالثخروج البلل المشتبه ۹۵/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعـده الإستصـحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصـحاب الکلّی /التطبیقات الفقهیه/الفرع الثالث:خروج البلل المشتبه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرع بلل مشتبه بود؛

مشـهور میان فرضـی که قبل از خروج بلل مشـتبه، شـخص محـدث به حـدث أصـغر بوده است و فرضـی که شـخص محدث به حدث أصـغر نبوده و یا محتمل است که نبوده باشد، تفصـیل داده و فرمودند: در فرض أوّل وضوء واجب است و در فرض دوم به جهت علم إجمالی وظیفه جمع میان وضوء و غسل است.

ما عرض کردیم:

أمّا فرض أوّل:

در این فرض استصحاب موضـوعی جـاری است و آن استصـحاب (عـدم کـونه جنبـاً) می باشـد که به إحراز وجـدانی صـدور حدوث حدث أصـغر از این مکلّف ضمیمه می شود و در نتیجه موضوع وجوب وضوء ثابت می شود؛ زیرا طبق موثقه إبن بکیر مراد از آیه «إذا قمتم إلی الصـلاه» إذا قمتم من النوم است، بنابراین موضوع وجوب وضوء (من قام من النوم و لم یکن جنباً) می باشـد کـه جزء أوّل بالوجـدان و جزء دوم بالإستصـحاب ثـابت اسـت، و موضـوع وجـوب غسـل نیز کـه جنـابت اسـت، بـا این استصحاب موضوعی نفی می شود، بنابراین وظیفه این است که وضوء گرفته شود و دیگر غسل لازم نیست.

مرحوم امام فرمودند:

از این آیه اسـتفاده نمی شود که موضوع وجوب وضوء (من کان محدثاً بالحدث الأصـغر و لم یکن جنباً) است، بلکه برای نفی وجوب غسل بر این شخص باید وجه دیگری ذکر کرد و آن نفی جریان استصحاب حدث می باشد؛ زیرا جامع حدث یک أمر إنتزاعی است که موضوع أثر شـرعی حتی حرمت مسّ کتابت نیست، بلکه موضوع حرمت مسّ کتابت محدث به حدث أصـغر و محدث به حدث أکبر است.

ص: ۳۹۱

و لکن این فرمایش ناتمام است:

چرا که هم از روایات استفاده می شود که موضوع وجوب وضوء «من کان محدثاً بالحدث الأصغر و لم یکن جنباً» است، و هم موضوع وجوب غسل، جُنب است؛ «فإن کنتم جنباً فاطّهروا» أی «فاغتسلوا»، بنابراین استصحاب عدم کونه جنباً برای نفی وجوب غسل کافی است.

و أمّا استصحاب جامع حدث؛ ظاهر أدلّه این است که موضوع حرمت مسّ کتابت محدث است: (من لیس علی طُهر لا یمسّ الکتاب) که یعنی (المحدث لا یمسّ الکتاب)، بنابراین وجهی برای منع جریان استصحاب حدث نیست. علاوه بر اینکه بر فرض جامع حدث موضوع اثر شرعی نباشد و لکن می توان عنوان (حدث) را مشیر به آن واقع حدثی که در زمان خروج بلل مشتبه حاصل شد و مردّد میان حدث أکبر و حدث أصغر است، قرار داد و استصحاب جاری کرد؛ این واقع حدث موضوع اثر شرعی است.

علاوه بر اینکه مجرّد نفی استصحاب حدث برای إثبات جواز إکتفاء به وضوء و عدم نیاز به غسل کافی نیست: زیرا حال که استصحاب موضوعی (عدم کونه جنباً) جاری نیست تا إثبات شود که وضوء سبب طهارت برای این مکلّف است، قاعده اشتغال برای إحراز طهارت حکم به لزوم جمع میان وضوء و غسل می کند؛ چرا که اگر إکتفاء به وضوء شود، طهارت إحراز نمی شود.

نکته:

مرحوم محقق عراقی فرموده است:

استصحاب (عدم کونه جبناً) أصل موضوعی نیست: چرا که شرط نماز طهارت است، نه وضوء و نه غسل، پس استصحاب عدم جنابت أصل موضوعی نیست. بله، اگر شرط نماز وضوء و یا غسل بود، استصحاب عدم کونه جنباً أصل موضوعی بود که إثبات می کرد: شرط نماز برای این مکلّف وضوء است، نه غسل.

و لکن ما این فرمایش را متوجّه نمی شویم:

اگر مراد ایشان عبارت از این است که؛ طهارت أمر تکوینی است که شارع از آن کشف کرده است (کَشف عنه الشارع)، نه حکم شرعی، بنابراین إثبات اینکه وضوء او سبب طهارت تکوینی است با أصل عدم جنابت، از قبیل إثبات لوازم عقلیه مستصحب است، نه إثبات آثار شرعیه آن؛ خوب این اشکال اگر صحیح باشد، در بسیاری از موارد دچار مشکل می شویم: قاعده طهارت در آب مشکوک و استصحاب طهارت هذا الماء و یا استصحاب کون هذا المایع ماءً جاری می شود و با آن وضوء گرفته می شود، در حالی که این أصل حصول طهارت تکوینیه عقیب وضوء را إثبات نمی کند! آیا ملتزم به این مطالب می شوید؟! بلکه طبق این اشکال ما در تمام أصول موضوعیه در مورد اسباب طهارت از حدث و طهارت از خبث دچار مشکل می شویم.

و حلّ مطلب این است که:

أوّلاً: قول به اینکه طهارت أمر تکوینی است، نه أمر شرعی، یکاد أن یلحق بأنیاب الأغوال؛ بلکه نهایت این است که طهارت أمر شرعی مسبّب از وضوء و غسل باشد، بنابراین استصحاب عدم جنابت جاری شده و إثبات می شود که اگر این مکلّف وضوء بگیرد و غسل نکند، از آن جهت که جنب نیست، طهارت برای او حاصل می شود.

ثانیاً: طهارت اگر هم أمر تکوینی باشد، أمر تکوینی ای است که فقط از جانب شارع دانسته می شود و إثبات موضوع چنین أمر تکوینی و عقلی با أصل شرعی از نظر عرف مثبت نیست؛ یعنی اگر مراد از اینکه شارع فرموده است: «من توضّیء بماء طاهر فهو متطهّر» طهارت تکوینیه واقعیه باشد، هنگامی که استصحاب حکم به طهارت آب و یا عدم جنابت شخص می کند، دیگر ترتیب أعمّ از آثار شرعیه این موضوع و آثار عقلیه ای که لا یُعرف إلاّ من قبل الشارع مثبت نیست؛ چرا که از نظر عرفی «لا تنقض الیقین بالشکّ» شامل آن می شود و عرف از آن استفاده می کند که باید آثار آن أعمّ از آثار شرعیه و آثار عقلیه ای که لا یُعرَف إلاّ من قبل الشارع را مترتّب کند، بنابراین این أصل مثبت نیست.

و لکن اشکال ما در این فرض أوّل عبارت از این بود که:

بنابر قول به لزوم دو مرتبه شستن مخرج بول، علم إجمالی حاصل می شود که این بلل یا بول است، پس دو مرتبه شستن مخرج واجب است، و یا این بلل منی است، پس غسل جنابت واجب است.

جواب أوّل:

ما هنگامی که این اشکال را برای استاد مطرح کردیم، ایشان به طور شفاهی پاسخی بیان کردند که آن را در تنقیح مبانی العروه الوثقی/۱۲۱/۴ به صورت کتبی بیان کرده و فرموده اند:

استصحاب عدم خروج البول و استصحاب عدم خروج المنی تعارض و تساقط می کنند و نوبت به أصل طولی در دو طرف می رسد و آن از یک جهت استصحاب نجاست است که لزوم غسل مرّتین مخرج را ثابت می کند و از جهت دیگر استصحاب (عدم کونه جنباً) می باشد که نفی لزوم غسل می کند.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که استصحاب عدم جنابت در کنار استصحاب عدم خروج منی با استصحاب عدم خروج بلل تعارض و تساقط می کند و وجهی ندارد که استصحاب عدم جنابت سلیم از معارض باشد، بنابراین نوبت به أصول منجّزه در دو طرف می رسد: استصحاب نجاست در مورد لزوم غسل مرّتین و استصحاب حدث و قاعده اشتغال در رابطه با غسل جنابت.

بله، اگر همانگونه که آقای سیستانی می فرماید، در مخرج بول یک مرتبه شستن کافی باشد (یجزیک مثل ما علی الحشفه)، طبق نظر مشهور باید تفصیل داد: اگر بلل مشتبه فقط با مخرج ملاقات کرده است، علم إجمالی تشکیل نمی شود و لکن اگر بلل مشتبه با ثوب و یا سائر قسمت های بدن ملاقات کرده باشد، علم إجمالی تشکیل می شود.

ص: ۳۹۴

و لکن طبق مبنای ما که موافق با نظر مرحوم آقای صدر است، در فرض أوّل نیز که بلل مشتبه فقط با مخرج ملاقات کرده است، علم إجمالی منجّز تشکیل می شود:

چرا که إمکان ملاقات ثوب با این بلل مشتبه برای تعارض أصول کافی است و با وجود این امکان، بعد از دخول وقت نماز علم إجمالی منجّز تشکیل می شود که اگر این بلل منی باشد، غسل واجب است و اگر این بلل بول باشد، نماز در ثوب ملاقی با آن حتی بعد از یک مرتبه شستن حرام است.

گفته نشود: فرض این است که این بلل با ثوب ملاقات نکرده است، بنابراین ثوبی که ملاقِی این بلل بوده و یک مرتبه شسته شده باشد، وجود ندارد تا نماز در آن حرام باشد؛

چرا که در پاسخ می گوییم: مانعیت یعنی تقیّد الصلاه بعدم الشیء و این تقیّد متوقّف بر وجود مانع در خارج نیست؛ قهقهه مانع نماز است و نماز مقیّد بعدم قهقهه می باشد و لو قهقهه در خارج محقّق نباشد، یعنی قهقهه مانع نماز است و مانعیّت آن با فعلیّت أمر به نماز، فعلی است و اگر چه قهقهه موجود نباشد، بنابراین با توجّه به اینکه «لا تصلّ فی الثوب النجس» أمر إنحلالی است، تقیّد الصلاه بعدم کون الثوب الملاقِی لهذا البلل المشتبه نیز فعلی است و اگر چه ثوب ملاقِی با آن وجود نداشته باشد، بنابراین علم إجمالی مذکور تشکیل می شود و منجّز است.

جواب دوم:

ممکن است پاسخ دیگری از این علم إجمالی داده شود:

ما در سابق این جواب را بیان می کردیم و آن عبارت است از اینکه:

این أبحاث در مورد این فرع بلل مشتبه طبق قاعده است و لکن روایات مشکل ما را حلّ کرده است:

موثقه سماعه؛

قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یُجْنِبُ ثُمَّ یَغْتَسِلُ قَبْلَ أَنْ یَبُولَ فَیَجِدُ بَلَلًا بَعْدَ مَا یَغْتَسِلُ قَالَ یُعِیدُ الْغُسْلَ فَإِنْ کَانَ بَالَ قَبْلَ أَنْ یَغْتَسِلَ فَلَا یُعِیدُ غُسْلَهُ وَ لَکِنْ یَتَوَضَّأُ وَ یَسْتَنْجِی.

این روایت اگر چه مضمره است و لکن مضمرات سماعه معتبر است.

تعبیر «فإن کان بال ..... و لکن یتوضّیء و یستنجی» ظاهر در این است که این بلل مشتبه محکوم به بول است، و اطلاق این موثقه شامل مقام می شود، بنابراین آثار بول بر این بلل مشتبه مترتّب می شود که عبارت باشد از: وجوب الغَسل مرّتین و عدم وجوب الغُسل.

توضیح مطلب:

این موثقه شامل سه فرض می شود:

فرض أوّل: این شخص که قبل از غسل بول کرده است، بعد از بول استبراء به خرطات نکند؛ در این فرض بلل مشتبه محکوم به بول است که این مطلب از سایر روایات نیز استفاده می شود که: اگر بعد از بول استبراء نشود و بللی خارج شود، محکوم به بول است.

فرض دوم: این شخص بعد از بول استبراء به خرطات کند و سپس بللی از او خارج شود و لکن إحتمال طهارت این بلل وجود داشته باشد، به اینصورت که علم به نجاست آ« (یا بول است و یا منی) نباشد؛ در این فرض اگر چه طبق این موثقه بلل مشتبه محکوم به بول است و لکن با توجّه به روایات دیگر این فرض از عموم این موثقه خارج شده و این بلل محکوم به طهارت است: زیرا که در روایات از این بلل تعبیر شده است به اینه «إنّما ذلک من الحبائل» که یعنی این بلل طاهر است.

فرض سوم: این شخص بعد از بول استبراء به خرطات کند و سپس غسل کرده و بعد از غسل بللی خارج شود که علم به نجاست آن دارد که یا بول است و یا منی؛

حضرت در این مورد نیز می فرماید: «و لکن یتوضّیء و یستنجی» که بدین معناست که بناء بر خروج بول گذاشته می شود.

و اگر چه این روایت در فرضی است که شخص در سابق جنب بوده است و لکن از این مورد إلغاء خصوصیّت می شود، به فرض خروج بلل مشتبه بدون سبق جنابت: چرا که جنب بعد از بول و غُسل مانند شخص عادّی است و دیگر خصوصیّتی برای جنابت سابق او نیست، علاوه بر اینکه أکثر إنسان ها یک زمانی جنب بوده و سپس بول و غسل کرده اند.

و لکن به نظر ما این پاسخ نیز ناتمام است:

چرا که اطلاق این روایت نسبت به فرع بلل مشتبه مشکل است:

زیرا عرف با توجّه به موثقه سماعه و روایتی که می فرماید: (اگر استبراء خرطات بعد از بول نشود، بلل محکوم به بول است) و روایتی که می فرماید: (اگر استبراء به خرطات شود، بلل محکوم به طهارت است)، سه کلام را از امام علیه السلام می شوند:

کلام أوّل: اگر جنب قبل از غسل بول نکند و بعد از غسل بلل ببیند، این بلل منی است و اگر قبل از غسل بول کند و بعد از غسل بلل ببیند، این بلل بول است.

کلام دوم: کسی که بول کند و لکن سپس استبراء به خرطات نکند، بلل بول است.

کلام سوم: اگر کسی بول کند و سپس استبراء به خرطات کند، بلل پاک است.

حـال بـا توجّه به این سه کلام عرف متوجّه می شود که این روایات ناظر به فرض متعارف است و آن موردی است که احتمال طهارت بلل مشتبه وجود دارد و علم به نجاست آن و اینکه یا بول است و یا منی، نمی باشد؛ یعنی در روایت تعبیر می شود «إن استبرأ بالخرطات فإنّما ذلک من الحبائل و لا شیء علیه» که یعنی بعد از إستبراء اگر بلل خارج شد، بگو إنشاء الله پاک است و حال که عرف این خطـاب را کنـار موثقه قرار می دهـد، متوجّه می شود که این موثقه نیز نـاظر به فرض متعـارف است، و أمّا فرض علم به نجاست بلـل مشـتبه خـارج از اطلاـق این روایات است، بنابراین اطلاق موثقه سـماعه نسـبت به این فرض مشـکل است.

بنـابراین به جهت علم إجمـالی احتیاط این است که از جهتی لباس و جسـد متنجّس به این بلل دو مرتبه شسـته شود و از جهت دیگر میان وضوء و غسل جنابت جمع شود.

بله، اگر أصـل عـدم کـونه بولاًـ به جهت اینکه أصـل عـدم أزلی است، منع شـود، دیگر أصـل موضوعی مؤمّنی وجود نـدارد، بنابراین بعد از غسل مرّه واحده استصـحاب نجاست که أصل منجّز است، جاری شده و حکم به وجوب غسل مرّتین می شود و در نتیجه علم إجمالی منحلّ می شود.

نکته:

مرحوم استاد در اشکال به مشهور فرموده اند:

همـانگونه که در فرض أوّل حکم به وجوب وضوء و عـدم وجوب غسـل جنابت می شود، در فرض دوم نیز همین مطلب ثابت است: چرا که موضوع وجوب وضوء (من قام من النوم) و یا (من صدر منه الحدث الأصـغر) نیست، بلکه موضوع آن مطلق (من صدر منه الحدث)، یعنی: (من کان محدثاً و لیس بجنباً)، بنابراین بر این شخص بعد از خروج بلل فقط وضوء واجب است: زیرا این شـخص بعد از خروج بلل مشتبه، بالوجدان محدث است و بالإستصحاب نیز جنب نیست، و قدر متیقّن از کسی که از عموم این آیه خارج شده است، شخص متطهّر است و إلاّ اطلاق این آیه حتی در فرضی که شخص متطهّر است، حکم به لزوم وضوء در هنگام قیام برای نماز می کند و لکن روایات وجوب وضوء در این مورد را نفی کرده اند، و لکن شخص محدث در اطلاق آیه باقی می ماند.

ص: ۳۹۸

اگر چه این کلام مرحوم استاد فرمایش لطیفی است و در رساله خود طبق آن فتوی داده اند و لکن تمام نیست؛

زیرا در موثقه إبن بکیر فرمود: «إذا قمتم إلی الصلاه یعنی إذا قمتم من النوم» و نوم مثال عرفی برای حدث أصغر است، نه مثال عرفی برای جامع عرفی حدث أصغر و حدث أکبر، پس ظهور آیه این خواهد بود که: «إن کنتم محدثاً بالأصغر و لم تکونوا جنباً فاغتسلوا»، بنابراین حقّ با مشهور می باشد.

نکته:

مرحوم محقق عراقی استصحاب عدم کونه جنباً را أصل موضوعی ندانسته و در نتیجه جریان آن را نفی کرد؛ چرا که معتقد بود که طهارت حاصل از وضوء و غسل شرط نماز است، نه خود وضوء و غسل.

سپس ایشان مطالب أصولی مطرح کرده و فرموده است:

در فرضی که شخص قبل از خروج بلل محدث به حدث أصغر است؛

یا نسبت میان حدث أکبر و حدث أصغر نسبت تخالف است، نه تضادّ، به اینصورت که این دو حدث قابل جمع می باشند، همانگونه که شیرینی و سفیدی جمع می شوند؛ در اینصورت اگر این بلل مشتبه منی باشد، این شخص هم محدث به حدث أصغر و هم محدث به حدث أکبر خواهد بود، بنابراین حال اگر این مکلّف بعد از خروج بلل وضوء بگیرد، استصحاب حدث استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود: چرا که این شخص به طور قطع محدث به حدث أصغر بوده است و حال این حدث با وضوء به طور قطع مرتفع شده است و حال شکّ در وجود حدث أکبر و إقتران آن به حدث أصغر قبل از إرتفاع آن می باشد.

و لکن این مطلب عجیب است:

زیرا محقق عراقی خود توجّه داشته و فرموده است: وضوء رافع حدث أصغری است که مقرون به جنابت نباشد و لکن رافع حدث أصغری که مقرون به جنابت است، نمی باشد، بنابراین چگونه ایشان استصحاب حدث بعد از وضوء را استصحاب کلّی قسم ثالث می داند، در حالی که إحتمال بقاء حدث أصغر وجود دارد؛ چرا که قطع می باشد و یا إحتمال این می باشد که وضوء رافع حدث أصغر مقرون به جنابت نباشد، بنابراین اگر این شخص جنب باشد، محتمل است که حدث أصغر او بعد از این وضوء نیز باقی باشد و رفع نشده باشد.

ایشان سپس می فرماید:

یا نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر نسبت تضادّ است؛ که در اینصورت استصحاب حدث بعد از وضوء استصحاب کلّی قسم ثانی است: چرا که این شخص به طور قطع در هنگام خروج بلل مشتبه محدث به حدث بوده است و لکن معلوم نیست که محدث به حدث أصغر بوده است و یا حدث أکبر، و حال بعد از وضوء در بقاء آن حدث مشتبه شکّ می شود، بنابراین استصحاب جامع حدث استصحاب کلّی قسم ثانی است.

و لکن این مطلب نیز ناتمام است:

چرا که استصحاب عدم کونه جنباً أصل موضوعی است که جاری است و با وجود آن استصحاب جامع حدث جاری نخواهد بود.

ایشان دو فرض دیگر نیز مطرح می کند که جلسه آینده به آن اشاره می کنیم.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/الفرع الثالث /التفصیل الوارد فی کلام المحقّق العراقی ۹۵/۱۰/۰۴

ص: ۴۰۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/الفرع الثالث /التفصیل الوارد فی کلام المحقّق العراقی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرع بلل مشتبه بود:

عرض کردیم:

اگر بر اساس روایات مثل موثقه سماعه و تمامیّت دلالت آن عمل شود، مشکل این فرع حلّ می شود؛ چرا که بنابر قبول اطلاق آن نسبت به مقام، ظاهر آن این است که بناء گذاشته شود که مشتبه بول است. و لکن اگر اطلاق موثقه منع شود، همانگونه که ما معتقدیم که این روایت از فرض علم إجمالی به اینکه بلل مشتبه یا بول است و یا منی، منصرف می باشد، باید به مقتضای قاعده رجوع کرد، و مقتضای قاعده تفصیل میان فرضی است که شخص قبل از خروج بلل مشتبه، محدث به حدث أصغر بوده است و میان فرضی که شخص قبل از خروج، طاهر و یا محتمل الطهاره بوده است؛ در فرض أوّل أصل موضوعی (عدم جنابت) جاری شده و موضوع مطهریّت وضوء ثابت می شود: (هذا صدر منه الحدث الأصغر بالوجدان و لیس بجنب) که این إقتضاء می کند که وضوء سبب طهارت او باشد، و لکن در فرض دوم مشکل علم إجمالی وجود داشت که این بلل یا منی است، پس غسل واجب است و یا بول است، پس باید مخرج را دو مرتبه شست تا تطهیر شود.

نکته:

مرحوم استاد در مجلس درس خود در یکی از دوره های اصولیه مطلبی فرموده اند که برای ما تازگی دارد؛

ایشان فرموده است:

استصحاب (عدم إصابه البول به مخرج) جاری نیست: چرا که اثر شرعی ندارد، بنابراین این استصحاب با استصحاب عدم خروج منی و استصحاب عدم جنابت تعارض نمی کند؛

ص: ۴۰۱

چرا که اگر استصحاب (عدم إصابه بول) جاری باشد با استصحاب (عدم إصابه منی) تعارض و تساقط می کند و نوبت به استصحاب بقاء حدث بعد از وضوء می رسد که مقتضای آن وجوب غسل جنابت می باشد، حال با توجّه به اینکه این شخص از آن جهت که علم تفصیلی به نجاست (خواه منی باشد و خواه بول) مخرج دارد و شرط صحّت غسل طهارت جسد است، یک مرتبه آن را قبل از غسل می شوید و إلاّ غسل باطل خواهد بود، بنابراین حال یا در واقع غسل جنابت واجب است و یا غسل جنابت واجب نیست: اگر غسل جنابت واجب باشد، بنابراین بلل مشتبه در واقع منی خواهد بود، که در اینصورت همان

یک مرتبه شستن مخرج برای صحّت غسل جنابت کافی است، و اگر در واقع غسل جنابت واجب نباشد، بنابراین در واقع بلل مشتبه بول خواهد بود، که در اینصورت اگر چه دو مرتبه شستن مخرج واجب است و لکن با توجّه به اینکه قبل از غُسل، مخرج یک مرتبه شسته شده است، دیگر برای تصحیح غُسل نیاز به شستن مرتبه دوم قبل از غُسل نیست، بلکه مرتبه دوم با خود غُسل جنابت و آب جاری در آن حاصل شده و مخرج بول تطهیر می شود، بنابراین دو مرتبه شستن مخرج عملاً محقّق می شود و استصحاب عدم إصابه بول تأثیری در تحقق غسله ثانیه ندارد، پس أصل عدم إصابه بول هیچ اثر عملی ندارد.

و لکن این مطلب ناتمام است:

چرا که أوّلاً: این مطلب اشکال فرض ملاقات بلل مشتبه با ثوب را حلّ نمی کند؛ زیرا اگر این بلل بول باشد، دو مرتبه شستن این ثوب لازم است که شستن آن ارتباطی با صحّت و عدم صحّت غسل و حصول تطهیر ثوب با غسل ندارد، بنابراین استصحاب (عدم خروج البول) اثر عملی داشته و با استصحاب (عدم خروج المنی) و (عدم الجنابه) تعارض و تساقط می کند.

ص: ۴۰۲

ثانیاً: حدأقلّ مرحوم استاد معتقد هستند که در غسل با آب کرّ، تطهیر جسد قبل از غسل لازم نیست، بلکه با همین غسل، مخرج متنجّس به منی تطهیر شده و غسل جنابت نیز حاصل می شود، بنابراین نباید استاد لزوم یک مرتبه شستن قبل از غسل را فرض کند و سپس بفرماید که أصل (عدم إصابه بول) اثر عملی ندارد، بنابراین این استصحاب اثر عملی خواهد داشت و آن نفی وجوب غَسل المخرج بالمرّتین می باشد.

ثالثاً: اگر چه استصحاب (عدم إصابه البول) نسبت به صحّت غسل و نماز بعد از آن اثر عملی نداشته باشد و لکن این استصحاب نسبت به طهارت و نجاست ملاقِی اثر دارد؛ اثر این استصحاب، طهارت مخرج و در نتیجه طهارت ملاقِی مخرج بعد از شستن مرتبه أوّل است. بلکه چه بسا این شخص فاقد الماء باشد، بنابراین برای نماز غسل نمی کند، بلکه تیمّم می کند، که در اینصورت دیگر غُسل جنابت مطرح نیست تا اثر عملی در استصحاب (عدم إصابه البول) نسبت به آن لحاظ شود.

رابعاً: غَسل تطهیری با غَسل وضوئی و غُسلی تفاوت دارد؛ در غَسل تطهیری باید آب جاری بالفعل شده و از جسد متنجّس جدا شود؛ زیرا إرتکاز عرفی این است که این غَسل برای رفع قذارت جسد است و تا آب از جسد جدا نشود، رفع قذارت و در نتیجه طهارت حاصل نمی شود، و لکن در غَسل وضوئی و غُسلی جریان آب و إنفکاک آن از جسد بالفعل لازم نیست، بلکه همین مقدار که قطرات آبی ریخته شود، وضوء و غسل حاصل می شود و اگر چه این قطرات جاری نشده و یا از جسد منفکّ نشود؛ چرا که در روایت می فرماید: «یجزیک مثل التدهین»، بنابراین در تطهیر متنجّس باید بیش از مقدار آبی که در غسل و وضوء مصرف می شود، مصرف کرد، پس اگر جسد متنجّس باشد، غَسل به نحو تدهین برای تطهیر آن کافی نیست، بنابراین استصحاب (عدم إصابه البول) اثر عملی دارد و آن این است که: یک مرتبه شستن مخرج قبل از غُسل کافی است و و دیگر در هنگام غسل استفاده بیش از مقدار لازم برای غسل، به جهت تطهیر جسد و تحقّق مرتبه ثانیه غَسل لازم نیست، بلکه می توان در این غسل به مقدار تدهین إکتفاء کرد.

ص: ۴۰۳

مطلب دیگر:

بحث در کلام محقّق عراقی واقع شد؛

ایشان فرمود:

اگر این شخص قبل از خروج بلل مشتبه، محدث به حدث أصغر بوده است، چهار فرض خواهد بود:فرض أوّل: نسبت میان حدث أصغر و أکبر نسبت تخالف است، نه تضادّ؛

در اینصورت وضوء کافی است و نیاز به غسل نیست؛ زیرا طبق این إحتمال فرض اینگونه است که: این شخص به طور قطع محدث به حدث أصغر بوده است و این حدث نیز به طور قطع با وضوء رفع شده است و لکن محتمل است که قبل از وضوء همزمان با حدث أصغر، محدث به حدث أکبر نیز بوده باشد، بنابراین استصحاب بقاء حدث استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود، که جاری نیست.

و در این فرض علم إجمالی منجّز وجود ندارد: زیرا اگر این بلل مشتبه، بول بوده باشد تکلیف جدید و زائدی ثابت نمی شود، و این مشابه علم به طروّ نجاست می باشد و لکن این نجاست مردّد است که بر همان موضع نجس افتاده باشد و یا در موضع دیگر، که در اینصورت علم إجمالی منجّز نیست.

اشکال استاد:

و لکن این مطلب ناتمام است:

چرا که أوّلاً: ایشان خود معتقدند که حدث أصغری که مقرون به جنابت است، با وضوء رفع نمی شود، بلکه با غسل رفع می شود، بنابراین در این فرض أوّل بعد از وضوء قطع به إرتفاع حدث أصغر متیقّن قبل از خروج بلل مشتبه، حاصل نمی شود، بلکه إحتمال بقاء شخص آن حدث أصغر وجود دارد، بنابراین استصحاب خود این حدث شخصی جاری می شود و دیگر نیاز به استصحاب کلّی قسم ثالث نیست.

ص: ۴۰۴

ثانیاً: استصحاب حدث در این فرض، اگر چه استصحاب کلّی قسم ثالث بوده و جاری نیست و لکن این برای جواز إکتفاء به وضوء کافی نیست: چرا که ایشان طهارت را شرط نماز می دانید، نه وضوء و نه غسل، و حال بعد از در حصول طهارت شکّ می شود، پس طبق قاعده اشتغال به جهت إحراز إمتثال حکم به لزوم غسل می شود.

بله، اگر أصل موضوعی (عدم جنابت) جاری باشد، غسل دیگر لازم نخواهد بود: چرا که (هذا صدر منه لحدث الأصغر بالوجدان و لم یکن جنباً بالإستصحاب) بنابراین ثابت می شود که وضوء مطهّر اوست، و لکن ایشان این أصل موضوعی را قبول ندارند.

فرض دوم: نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر نسبت تضادّ است:

در این فرض استصحاب حدث بعد از وضوء استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود: چرا که این حدث حاصل با خروج بلل، یا حدث أصغر است، پس با وضوء رفع شده است و یا حدث أکبر است، بنابراین هنوز بعد از وضوء باقی است؛

ایشان فرموده است:

در این فرض استصحاب عدم جنابت مثبت است: چرا که نفی صرف الوجود کلّی با استصحاب عدم فرد طویل أصل مثبت است. و همچنین استصحاب بقاء حدث أصغر ثابت قبل از خروج بلل مشتبه به جهت تعیین اینکه حدث ثابت بعد از خروج بلل حدث أصغر است، نه حدث أکبر، أصل مثبت است؛ زیرا وضوء رافع حدثی است که منحصر در حدث أصغر باشد، بنابراین استصحاب إثبات بقاء حدث أصغر إنحصار حدث موجود بعد از خروج بلل مشتبه، در حدث أصغر را ثابت نمی کند مگر اینکه ضمیمه شود به نکته تضادّ میان حدث أصغر و حدث أکبر و در نتیجه إنحصار در حدث أصغر ثابت شود، در حالی که این أصل مثبت است، بنابراین استصحاب کلّی حدث جاری خواهد بود.

ص: ۴۰۵

نکته:

برای مثبت بودن استصحاب بقاء حدث أصغر می توان بیان روشنتری ذکر کرد و آن عبارت از این است که: استصحاب کان تامّه إثبات مفاد کان ناقصه نمی کند مگر به نحو أصل مثبت و در این فرض استصحاب بقاء حدث أصغر به نحو مفاد کان تامّه است که غرض از آن إثبات این مطلب است که (حدث ثابت بعد از خروج بلل مشتبه، حدث أصغر است) که این مفاد کان ناقصه است، بنابراین این استصحاب مثبت خواهد بود؛

مثال: شکّ در کریّت آب داخل حوض می شود؛ استصحاب بقاء آب کرّ در داخل حوض که به نحو مفاد کان تامّه است، إثبات نمی کند که (پس این آب موجود در حوض، آب کرّ است) که به نحو مفاد کان ناقصه است؛ چرا که محتمل است که آب کرّ سابق داخل در حوض، به طور کامل تخلیه شده باشد و این آب موجود در حوض، آب جدیدی باشد.

مثال: روز چهارشنبه زید در خانه بوده است و معلوم نیست که روز پنجشنبه زید در خانه بوده است و یا عمرو و حال در روز جمعه شکّ در بقاء آن فرد موجود در روز پنجشنبه می شود، در حالی که اگر آن شخص زید بوده باشد، به طور قطع خارج شده است و اگر عمرو بوده باشد، محتمل است که باقی باشد؛

در این فرض ممکن است گفته شود: استصحاب بقاء زید که در روز چهارشنبه متیقّن است، إثبات می کند که شخص موجود در روز پنجشنبه زید بوده است، بنابراین دیگر استصحاب بقاء کلّی قسم ثانی جاری نخواهد بود.

و لکن این مطلب صحیح نیست: چرا که استصحاب بقاء زید به نحو مفاد کان تامّه است و این إثبات نمی کند که (الإنسان الموجود یوم الخمیس هو زید) که به نحو مفاد کان ناقصه است.

ص: ۴۰۶

و لکن کلام ایشان در این فرض نیز ناتمام است:

علاوه بر اینکه قول به اینکه رافعیّت وضوء مربوط به فرض إنحصار حدث در حدث أصغر است، در فقه مطرح نیست، اشکال این است که در این فرض أصل موضوعی جاری است و آن استصحاب (عدم جنابت) می باشد، پس موضوع مطهریّت وضوء ثابت می شود: (هذا قام من النوم وجداناً و لیس بجنب بالإستصحاب).

بله، اگر این أصل موضوعی جاری نباشد، در این فرض کلام محقّق عراقی تمام خواهد بود.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/التطبیقات الفقهیه/الفرع الثالث /تفصیل المحقّق العراقی فی الفرع الثالث ۹۵/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثانی من الإستصحاب الکلّی/التطبیقات الفقهیه/الفرع الثالث /تفصیل المحقّق العراقی فی الفرع الثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرع بلل مشتبه بود؛

در این فرع علم إجمالی است که یا بلل مشتبه بول است، پس دو مرتبه غَسل واجب است و یا بلل مشتبه منی است، پس غُسل جنابت واجب است؛

مرحوم استاد در جواب از این علم إجمالی مطلبی فرمودند و ما بر آن اشکالاتی ذکر کردیم که عمده اشکال ما بر ایشان عبارت از این بود:

ایشان همانگونه که در تنقیح فی مبانی العروه الوثقی و منهاج الصالحین/۳۸ و ۵۶ فرموده اند، معتقد می باشند تطهیر جسد متنجّس قبل از غسل جنابت حتی در فرضی که غُسل جنابت با آب قلیل انجام می شود، لازم نیست، بلکه می توان در هنگام غُسل با همان آبی که به عنوان غُسل ریخته می شود، بدن را نیز از نجاست تطهیر کرد؛ بنابراین طبق این مبنی در این فرع بلل مشتبه، اگر این بلل بول باشد، لازم نیست که مخرج متنجّس به بول را قبل از غسل دو مرتبه تطهیر کرد، پس أصل عدم إصابه البول اثر خواهد داشت و آن کفایت یک مرتبه شستن می باشد که آن یک مرتبه نیز لازم نیست که قبل از غسل جنابت باشد.

ص: ۴۰۷

تفصیل محقق عراقی

بحث در کلام محقّق عراقی در این فرع واقع شد؛

ایشان فرمودند:

در فرضی که شخص قبل از خروج بلل مشتبه، محدث به حدث أصغر است و سپس بلل مشتبه از او خارج می شود، چهار إحتمال وجود دارد:

احتمال أوّل: نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر تخالف است؛

در اینصورت استصحاب جامع حدث بعد از وضوء استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود.

احتمال دوم: نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر تضادّ است؛

در اینصورت استصحاب جامع حدث بعد از وضوء استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود.

احتمال سوم: نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر تضادّ در مرتبه است، به اینگونه که تفاوت حدث أصغر و حدث أکبر به شدّت و ضعف و اختلاف در رتبه می باشد، مانند نور ضعیف و نور شدید؛

در اینصورت بعد از وضوء استصحاب حدث جاری است؛ چرا که قبل از خروج بلل مشتبه علم به وجود حدث می باشد و لکن مشخّص نیست که حدث ضعیف است و یا حدث قوی و حال بعد از وضوء شکّ در بقاء این حدث می شود، بنابراین استصحاب بقاء آن جاری می شود. بلکه بنابر قول به اینکه وضوء فقط رافع حدث أصغری است که مقترن به حدث أکبر نیست، شخص حدث به مرتبه متیقّنه (یعنی ذات حدث) را که قبل از وضوء ثابت بود، استصحاب کرد؛ زیرا آن ذات حدث و شخص مرتبه ضعیفه از حدث ثابت قبل از وضوء، اگر در ضمن حدث شدید موجود بوده باشد، حال بعد از وضوء باقی خواهد بود؛ زیرا وضوء رافع مرتبه ضعیفه ای از حدث است که با مرتبه شدیده جمع نشده باشد، بنابراین إحتمال بقاء شخص ذات حدث وجود دارد، پس استصحاب شخص ذات جاری می شود.

ص: ۴۰۸

بله، اگر وضوء به طور مطلق رافع حدث أصغر باشد، خواه مقرون به حدث أکبر باشد و خواه نباشد، استصحاب شخص حدث جاری نخواهد بود: زیرا مرتبه ضعیفه حدث معلوم الإرتفاع است، بنابراین استصحاب جامع حدث استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود.

و لکن این کلام ناتمام است:

أوّلاً: در این فرض أصل موضوعی جاری است: «هذا قام من النوم بالوجدان و لم یکن جنباً بالإستصحاب فیجب علیه الوضوء و لا یجب علیه الغسل».

ثانیاً: استصحاب در موارد اختلاف یک شیء در مراتب استصحاب شخص است، نه استصحاب کلّی؛

مثال: جسمی می باشد که در سابق سیاه شدید بود و حال به طور قطع سیاه شدید نیست و شکّ می باشد که آیا سیاه ضعیف است و یا سفید؛ در اینصورت استصحاب بقاء سواد استصحاب کلّی نمی باشد، بلکه استصحاب فرد است: شخص سیاهی سابق محتمل البقاء است و لو مرتبه قوی آن سیاهی به طور قطع از بین رفته باشد.

مثال: زید چاق بود و حال قطع می باشد که او دیگر چاق نیست و لکن شکّ می باشد که آیا او فوت کرده است و یا او باقی است و لکن شخص لاغر ضعیف است؛ استصحاب بقاء زید استصحاب شخص خواهد بود که جاری می شود.

مثال: انسانی داخل در میان میکروب ها شده است، حال اگر او قوی باشد، الآن زنده خواهد بود و لکن اگر ضعیف باشد، الآن به طور قطع از بین رفته است؛ در این فرض استصحاب بقاء شخص همان انسان جاری می شود.

حال در مقام اگر اختلاف میان حدث أصغر و أکبر به شدّت و ضعف باشد، استصحاب شخص در این مورد أوضح خواهد بود؛ چرا که شخص آن حدث سابق اگر حدث شدید بوده باشد، حال بعد از وضوء باقی است، بنابراین أمر دائر است که آن حدث سابق حدث شدید بوده باشد، پس حال بعد از وضوء به همان مرتبه شدیده باقی است و یا آن حدث سابق حدث ضعیف بوده باشد، پس حال آن حدث به طور کلّی از بین رفته است، پس استصحاب شخص حدث سابق جاری خواهد شد، بنابراین اشکالات استصحاب کلّی قسم ثانی بر این استصحاب حدث سابق وارد نمی باشد.

ص: ۴۰۹

ثالثاً: بر فرض که استصحاب جامع حدث استصحاب کلّی قسم ثالث باشد و لکن عدم جریان این استصحاب، نفی وجوب غسل نمی کند؛ چرا که علم به شرطیّت طهارت برای نماز می باشد، پس حال که بعد از وضوء شکّ در حصول طهارت برای نماز می شود، قاعده اشتغال مقتضی وجوب غسل خواهد بود: چرا که باید حصول این شرط طهارت إحراز شود.

احتمال چهارم:

نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر مردّد میان تضادّ و تخالف است؛ یعنی شکّ می باشد که آیا این دو قابل إجتماع می باشند و یا قابل إجتماع نمی باشند:

بنابر این إحتمال بعد از وضوء استصحاب حدث جاری نمی باشد: زیرا که شرط جریان استصحاب إحراز أنّ المشکوک علی تقدیر وجوده فعلاً ـ عین المتیقّن السابق است؛ یعنی مثلاً اگر استصحاب وضوء می شود، باید إحراز شود که اگر شخص الآن وضوء داشته باشد، این وضوء همان وضوء متیقّن سابق است.

در این تعبیر دو تقریب می باشد:

تقریب أوّل: تقریب و احتمالی است که برداشت ما از کلام محقّق عراقی است و آن عبارت از این است که:

حال که نمی دانیم نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر تضادّ است تا استصحاب جامع حدث، استصحاب کلّی قسم ثانی باشد و یا تخالف است تا استصحاب جامع حدث، استصحاب کلّی قسم ثالث باشد، این استصحاب جامع حدث شبهه مصداقیه استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود که معتبر نیست؛ چرا که اشکال استصحاب کلّی قسم ثالث عبارت از این است که: مشکوک علی تقدیر وجوده فعلاً در وجود غیر از متیقّن سابق است:

مثال: علم می باشد که دیروز انسان در ضمن زید در خانه بود و حال امروز به طور قطع در انسان در ضمن زید در خانه نیست، بلکه محتمل است که مقارن با انسان در ضمن زید، انسان در ضمن عمرو نیز در خانه بوده است، پس استصحاب بقاء کلّی انسان می شود؛ در این فرض اگر انسان امروز در خانه موجود باشد، در ضمن عمرو موجود خواهد بود که این در وجود غیر از متیقّن سابق (انسان در ضمن زید) می باشد، نه بقاء و عین متیقّن سابق؛ یعنی مشکوک با متیقّن سابق وحدت و عینیتّ در وجود ندارد و اگر چه در ذات و ماهیّت إتّحاد و اشتراک دارد، بنابراین در استصحاب کلّی قسم ثالث وجود سابق محتمل البقاء نیست. حال در مقام که محتمل است نسبت میان دو حدث تخالف باشد و این دو با یکدیگر قابل جمع باشند، این استصحاب جامع حدث شبهه مصداقیه استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود؛ زیرا با وجود این إحتمال که این استصحاب از موارد استصحاب کلّی قسم ثالث باشد، إحراز وحدت متیقّن با مشکوک نمی شود.

و لکن این مطلب تمام نیست:

زیرا تا تعدّد وجود مشکوک و متیقّن سابق إحراز نشود، استصحاب جامع استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود، نه استصحاب کلّی قسم ثالث؛

استصحال کلّی قسم ثانی شامل سه مورد می شود: فرضی که محتمل است که دیروز فقط زید در خانه بوده باشد و فرضی که محتمل است که دیروز فقط عمرو در خانه بوده باشد و فرضی که محتمل است که دیروز هم زید و هم در خانه بوده اند، و لکن استصحاب کلّی قسم ثالث فقط در موردی است که علم می باشد که دیروز انسان در ضمن زید (فرد معیّن) موجود بوده است و حال امروز آن فرد معیّن مقطوع الإرتفاع است و لکن محتمل است که مقارن و همزمان با وجود انسان در ضمن زید در دیروز، انسان در ضمن عمرو نیز موجود بوده باشد، و لکن اگر شکّ باشد که دیروز انسان در ضمن زید موجود بود ویا در ضمن عمرو و یا در ضمن زید و عمرو هر دو، استصحاب کلّی قسم ثالث نخواهد بود، بلکه استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود: زیرا در این فرض شخص انسان دیروز محتمل البقاء است، چرا که محتمل است که انسان دیروز در ضمن عمرو بوده است که او محتمل البقاء است و فرض این است که صرف الوجود انسان موضوع برای وجوب تصدّق است.

ص: ۴۱۱

به عبارت دیگر:

استصحاب کلّی قسم ثالث در فرضی است که علم به وجود کلّی در ضمن فرد معیّن در زمان سابق و علم به إرتفاع کلّی در ضمن آن فرد در زمان شکّ می باشد، بنابراین اگر إحراز وجود کلّی در ضمن فرد معیّن نشود، استصحاب کلّی، استصحاب کلّی قسم ثالث نخواهد بود، بلکه استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود، و إلاّ اگر این مطلب تمام نباشد، لازم می آید که محقّق عراقی در تمام موارد استصحاب کلّی قسم ثانی اشکال نموده و جریان این استصحاب را منحصر به فرضی بداند که وجود هر دو فرد محتمل نباشد؛

مثال: علم می باشد که دیروز حیوان یا در ضمن پشه و یا در ضمن فیل در خانه بوده است و حال امروز شکّ در بقاء حیوان می باشد؛ طبق نظر محقّق عراقی استصحاب کلّی حیوان که استصحاب کلّی قسم ثانی است، به شرط عدم إحتمال وجود فیل و پشه با هم در خانه جاری می باشد، در حالی که این مطلب قابل بیان و إلتزام نیست!

حال در مقام بعد از خروج بلل مشتبه و قبل از وضوء محتمل است که فقط حدث أصغر بوده است و یا فقط حدث أکبر بوده است و یا هر دو موجود بوده است، بنابراین داخل در استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود که جاری است.

تقریب دوم: این تقریب و إحتمالی است که مرحوم آقای صدر از کلام محقّق عراقی برداشت کرده است که عبارت از این می باشد؛

مبنای محقق عراقی در علم إجمالی، تعلّق علم إجمالی به فرد معیّن عند الله می باشد، نه به جامع؛ یعنی اگر قطره خونی مشاهده شود که در یکی از این دو إناء افتاد، در این فرض طبق نظر مشهور علم إجمالی به جامع (نجاسه أحدهما) تعلّق می گیرد و لکن طبق نظر محقّق عراقی علم إجمالی به واقع یعنی همان إنائی که در واقع قطره خون در آن افتاده است، تعلّق گرفته است و آن إناء معلوم النجاسه می باشد.

حال ایشان این مبنی را بر مقام تطبیق کرده و فرموده است:

بعد از خروج بلل مشتبه علم إجمالی می باشد که این شخص یا محدث به حدث أصغر است و یا محدث به حدث أکبر؛ حال در این فرض اگر در واقع شخص محدث به حدث أصغر بوده باشد، در مقام علم إجمالی به همان حدث أصغر تعلّق گرفته است (نه به جامع حدث) که این حدث أصغر معلوم بالإجمال با وضوء مرتفع شده است؛ حال از جهتی اگر حدث بعد از وضوء باقی باشد، در ضمن حدث أکبر باقی خواهد بود و از جهت دیگر محتمل است که معلوم بالإجمال و متیقّن سابق حدث أصغر باشد، که در اینصورت مشکوک علی تقدیر وجوده عین متیقّن سابق نخواهد بود، پس در مقام إحراز وحدت وجودی مستصحب علی تقدیر وجوده فعلاً با متیقّن سابق نمی شود، پس استصحاب حدث جاری نخواهد بود.

نکته:

و لکن این اشکال در کلّی قسم ثانی در فرضی که دو فرد مانعه الجمع باشند، به اینصورت که دیروز یا فیل در خانه بوده است و یا پشه، وارد نیست: زیرا در این فرض شرط جریان استصحاب کلّی که إحراز وحدت مستصحب علی تقدیر وجوده با متیقّن سابق است، ثابت است: چرا که اگر امروز در خانه حیوان باشد، در ضمن فیل خواهد بود و اگر امروز حیوان در ضمن فیل موجود باشد، پس دیروز نیز حیوان در ضمن فیل در خانه موجود بوده است و آن متیقّن سابق بوده است، پس مستصحب با متیقّن سابق واحد می باشند.

و لکن اشکال به محقّق عراقی این است که:

لازمه کلام شما این است که در مواردی از استصحاب کلّی قسم ثانی که دو فرد مانعه الجمع نیستند، به اینصورت که إحتمال اجتماع هم فیل و هم پشه دیروز در خانه باشد، استصحاب کلّی قسم ثانی جاری نباشد: چرا که إحراز وحدت متعلّق یقین و شکّ نخواهد شد؛ زیرا که محتمل است که علم إجمالی که به فرد معیّن در واقع تعلّق می گیرد، به پشه تعلّق گرفته باشد و این در حالی است که مستصحب علی تقدیر وجوده در ضمن فیل موجود خواهد بود، که در اینصورت مستصحب عین متیقّن نخواهد بود.

و لکن به نظر ما این استظهار از کلام محقّق عراقی مخدوش است:

چرا که أوّلاً: شأن کلام محقّق عراقی أجلّ است از اینکه بفرمایـد: (علم إجمالی به فرد معین عنـد الله تعلّق می گیرد)! در حالی که ایشان به طور صریح می فرماید که علم إجمالی به جامع تعلّق می گیرد.

ثانیاً: بر فرض ایشان معتقد به تعلّق علم إجمالی به فرد معیّن در واقع باشد و لکن ایشان معتقد به این مطلب در فرضـی است که سبب علم إجمالی مختصّ به یک طرف معیّن باشد، مانند همان قطره خون که علم می باشد که داخل در هر دو إناء واقع نشده است، بلکه در واقع فقط در یکی از این دو إناء افتاده است، و أمّا در فرضی که سبب علم إجمالی مشترک بین دو طرف باشد، به این مطلب قائـل نیست، و در مقـام سـبب علم إجمالی مشترک میان حـدث أکبر و حـدث أصـغر می باشـد؛ چرا که اگر این شخص در واقع هم محـدث به أصـغر باشد و هم محدث به حدث أکبر، آن حدث معلوم بالإجمال فرد معیّنی در واقع ندارد که علم إجمالی به آن فرد تعلّق گرفته باشد، حال آن فرد معیّن حدث أصغر باشد و یا حدث أکبر؛

مثال: در هنگام شب مشاهده می شود که چراغ حجره روشن است، حال در هنگام صـبح شکّ می شود که: آیا دیشب زید در حجره بوده است، که حـال دیگر در حجره نیست و یـا عمرو در حجره بوده است، که حـال هنوز در حجره بـاقی است و یـا هم زیـد و هم عمرو در حجره بوده انـد؛ در این علم إجمـالی، سـبب علم إجمـالی روشن بودن چراغ حجره است که مشترک میان زیـد و عمرو اسـت، بـه ایـن معنی اگر دیشـب هر دو در حجره بـوده باشـند، حـتی ملاـئکه الله نیز قـادر بر تعیین این نیسـتند که کدامیک از این دو فرد متعلّق علم إجمالی و متیقّن سابق بوده اند؛ در مثل این موارد محقق عراقی اشـکال إحتمال عدم وحدت متیقّن و مشکوک را مطرح نمی کند.

ص: ۴۱۴

قاعده الإستصحاب/التنبيهات/ التنبيه الرابع أقسام الإستصحاب الکلّی /القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی ۹۵/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/ التنبیه الرابع: أقسام الإستصحاب الکلّی /القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تفصیل محقّق عراقی در فرع بلل مشتبه بود؛

ایشان فرمود: اگر شخص قبل از خروج بلل مشتبه محدث به حدث أصغر باشد، چهار احتمال وجود دارد:

احتمال أوّل: نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر تخالف است؛

طبق این إحتمال اگر این بلل منی باشد، این شخص هم محدث به حدث أصغر و هم محدث به حدث أکبر خواهد بود، پس بعد از وضوء استصحاب بقاء کلّی حدث استصحاب کلّی قسم ثالث می باشد: چرا که با وضوء حدث أصغر به طور قطع رفع شده است و شکّ در إقتران آن به حدث أکبر است.

احتمال دوم: نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر تضادّ است؛

در اینصورت استصحاب کلّی حدث بعد از وضوء استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود.

احتمال سوم: اختلاف حدث أصغر و حدث أکبر در شدّت و ضعف است، که از آن تعبیر به تضادّ در مرتبه می شود؛ در اینصورت استصحاب شخص حدث سابق جاری می شود.

نکته:

در اشکال به فرمایش محقّق عراقی در احتمال سوم عرض کردیم:

در این فرض استصحاب موضوعی (عدم جنابت) جاری است: «هذا قام من النوم بالوجدان و لیس بجنب بالإستصحاب فیجب علیه الوضوء و لا یجب علیه الغسل».

حال علاوه بر آن، اشکال دیگری نیز وارد است و آن این است که:

با توجّه به اینکه اختلاف حدث أصغر و حدث أکبر در شدّت و ضعف است، بنابراین حدث أصغر و حدث أکبر فرد واحد می باشند، یعنی اگر شخص محدث به حدث أصغر باشد و سپس جنب شود، با این جنابت حدث جدیدی حادث نمی شود، بلکه این حدث أکبر همان حدث أصغر سابق است که چاق و شدید شده است، بنابراین در این مورد استصحاب شخص حدث سابق نیز جاری است، به این نحو که: (هذا الحدث کان حدث أصغر و کان ضعیفاً فالآن کما کان)؛ یعنی بعد از خروج بلل

مشتبه هنوز این حدث ضعیف است و شدید نیست، بنابراین وضوء واجب است و غسل واجب نیست؛ چرا که موضوع وجوب وضوء «من قام من النوم و لم یکن جنباً» است که ما عرض کردیم، و یا «کون الحدث ضعیفاً و لم یکن الحدث شدیداً» است که محقّق عراقی معتقد است، و این استصحاب این موضوع را ثابت می کند، پس وضوء واجب است و غسل واجب نیست.

ص: ۴۱۵

و این أصل موجب إنحلال علم إجمالی شده و نوبت به استصحاب حدث نمی رسد؛ چرا که ثابت شد این حدث حدث أصغر است.

احتمال چهارم: نسبت میان حدث أصغر و حدث أکبر مردّد میان تضادّ و تخالف است؛

آقای صدر در تقریب کلام محقّق عراقی فرموده است:

از جهتی شرط استصحاب و صدق «نقض الیقین بالشکّ» علم به این است که اگر استصحاب مطابق با واقع و این مشکوک بالفعل در واقع موجود باشد، عین متیقّن سابق می باشد، نه غیر آن، و إلاّ صدق «نقض الیقین بالشکّ» مشکل است.

و از جهت دیگر متعلّق علم إجمالی فرد معیّن عند الله است، نه عنوان أحدهما؛ حال محتمل است که علم إجمالی بعد از خروج بلل مشتبه، به حدث أصغر تعلّق گرفته باشد؛ زیرا که محتمل است آن حدث معیّن عند الله که متعلّق این علم إجمالی است، حدث أصغر باشد، و این در حالی است که اگر استصحاب حدث بعد از وضوء مطابق با واقع و شخص محدث باشد، حدث أکبر بعد از وضوء موجود خواهد بود، که این حدث موجود بعد از وضوء غیر از حدث أصغر می باشد که محتمل است علم إجمالی به آن تعلّق گرفته باشد و آن متیقّن سابق باشد، بنابراین با وجود این إحتمال إحراز إتّحاد مشکوک با متیقّن سابق نشده و در نتیجه إحراز صدق «نقض الیقین بالشکّ» نمی شود.

و لکن ما در نفی این تقریب و استناد آن به محقّق عراقی عرض کردیم:

أوّلاً: محتمل نیست که محقق عراقی این مطلب را بفرماید؛ چرا که بر فرض ایشان در مواردی که سبب علم إجمالی مختصّ به یک فرد معیّن در واقع است، معلوم بالعرض را فرد معیّن در واقع می داند، مانند علم به وقوع قطره خون در یکی از دو إناء که معلوم بالعرض آن إناء معیّن در واقع است که خون در آن افتاده است، و لکن در مواردی که سبب علم إجمالی مشترک بین دو فرد می باشد، معتقد به چنین مطلبی نیست و علم إجمالی در این فرع بلل مشتبه نیز از قبیل قسم دوم است: زیرا علم إجمالی به اینکه این بلل مشتبه یا بول است و یا منی، ناشی از سبب مختصّ به أحد الطرفین نیست، بلکه ناشی از علم به این است که این بلل مذی و ودی و وذی نیست و با آن تناسب ندارد، که این علم منشأ می شود که علم به نجاست این بلل و علم إجمالی به اینکه یا بول است و یا منی، پیدا شود.

ص: ۴۱۶

ثانیاً: بنابر احتمال تخالف اگر چه ممکن است که این شخص بعد از خروج به بلل محدث به دو حدث باشد و لکن یک حدث مربوط به قبل از خروج بلل مشتبه و یک حدث مربوط به بعد از خروج بلل مشتبه می باشد، و این بلل مشتبه سبب دو حدث نمی باشد، بلکه یا سبب حدث أصغر است و یا سبب حدث أکبر، به این معنی که اگر این بلل بول باشد، سبب شأنی حدث أصغر است (چرا که المحدث بالحدث الأصغر لا یحدث ثانیاً) و اگر منی باشد، سبب فعلی حدث أکبر است، بنابراین این بلل حدّأقلّ سبب شأنی یک حدث است، حال می توان اشاره به آن حدث بعد از خروج بلل کرد و استصحاب جاری کرد: (آن حدثی که بلل مشتبه سبب شأنی آن است و آن حدث بعد از وضوء محتمل البقاء است، الآن بعد از وضوء باقی است)؛ این استصحاب واجد شرط إحراز إتّحاد مشکوک علی تقدیر وجوده با متیقّن سابق می باشد: چرا که اگر حدث بعد از وضوء باقی باشد، حدث أکبر خواهد بود و این نشاندهنده این است که آن حدث بعد از خروج بلل مشتبه حدث أکبر بوده است و آن بلل سبب حدث أکبر بوده است، نه حدث أصغر، بنابراین متعلّق علم إجمالی این حدث أکبر و سبب حدث أکبر بوده است، بنابراین معلوم بالإجمال و متیقّن سابق با مشکوک علی تقدیر وجوده متّحد می باشد.

ثالثاً: وجهی برای شرطیّت إحراز وحدث مشکوک فعلی علی تقدیر وجوده با متیقّن سابق در جریان استصحاب وجود ندارد و در استصحاب بیش از شکّ در بقاء متیقّن سابق و إحتمال بقاء آن شرط نیست؛

ص: ۴۱۷

مثال: در هنگام شب مشاهده می شود که چراغ حجره روشن است، حال در هنگام صبح شکّ می شود که: آیا دیشب زید در حجره بوده است، که حال دیگر در حجره نیست و یا عمرو در حجره بوده است، که حال هنوز در حجره باقی است و یا هم زید و هم عمرو در حجره بوده اند؛ در این فرض بنابر شرطیّت إحراز عینیّت مشکوک و متیقّن، استصحاب جاری نخواهد بود: چرا که محتمل است که علم إجمالی به وجود زید در حجره تعلّق گرفته باشد، در حالی که امروز اگر انسان در حجره باقی باشد، در ضمن عمرو موجود خواهد بود، که در اینصورت مشکوک علی تقدیر وجوده عین متیقّن سابق نمی باشد.

و لکن عرض ما این است که: دیشب متیقّن وجود زید نبود، بلکه متیقّن جامع میان زید و عمرو بود، و یا به تعبیر دیگر: متیقّن یکی از این سه چیز بوده است: یا وجود زید فقط یا وجود عمرو فقط و یا وجود هردو، و حال شکّ در بقاء انسان موجود دیروز در حجره می باشد که همین برای استصحاب کافی است. و در مقام نیز شکّ در بقاء حدث متیقّن سابق می باشد و دیگر نیاز نیست که إحراز شود که این حدث مشکوک بالفعل علی تقدیر وجوده واقعاً عین حدث متیقّن سابق است، یعنی در مقام یا نسبت میان حدث أکبر و حدث أصغر تخالف است، بنابراین متیقّن و متعلّق علم إجمالی یا حدث أصغر فقط و یا حدث أکبر فقط و یا هر دو حدث می باشد، و یا نسبت میان آن دو تضادّ است، پس متیقّن یا حدث أصغر فقط و یا حدث أکبر فقط است.

ص: ۴۱۸

القسم الثالث من الإستصحاب الكلّی

کلام مرحوم شیخ

مرحوم شیخ فرموده است:

سه فرض در این قسم وجود دارد:

فرض أوّل: دیروز انسان در ضمن زید در خانه بود و امروز زید به طور قطع از خانه خارج شده است و لکن محتمل است که دیروز مقارن با وجود زید، عمرو هم در خانه موجود بوده است، که اگر عمرو در خانه بوده باشد، امروز بقاء او محتمل و یا متیقّن است؛ در این فرض استصحاب کلّی انسان جاری است.

فرض دوم: دیروز انسان در ضمن زید در خانه بود و امروز زید به طور قطع از خانه خارج شده است و لکن محتمل است که مقارن با خروج زید از خانه، عمرو وارد خانه شده باشد، که اگر عمرو در خانه وارد شده باشد، حال بقاء او محتمل و یا متیقّن است؛ در این فرض استصحاب کلّی جاری نیست.

فرض سوم: اختلاف میان فرد سابق و فرد لاحق به شدّت و ضعف می باشد:

مثال: در سابق این جسم به شدّت سیاه و تیره بود و لکن در حال حاضر به طور قطع به شدّت سیاه نیست و لکن شکّ می باشد که آیا او سفید شده و یا سیاه خفیف شده است؛ استصحاب کلّی سیاهی جاری شده و اثبات می شود که او هنوز سیاه است.

مثال فقهی: این فعل در سابق واجب بود و الآن به طور قطع واجب نیست و لکن محتمل است که این فعل مستحبّ شده و هنوز أصل طلب باقی باشد؛ استصحاب بقاء کلّی طلب جاری می شود.

در این فرض نیز استصحاب کلّی جاری است.

ص: ۴۱۹

کلام استاد در مورد فرض سوم

به نظر ما فرض سوم داخل در استصحاب کلّی قسم ثالث نیست و از آن تخصّصاً خارج است، بلکه این فرض استصحاب فرد است: چرا که فرض شدّت و ضعف از حالات فرد و شخص می باشد، به اینصورت که این دیوار در سابق به شدّت سیاه بود و حال به شدّت سیاه نیست و لکن أصل وجود او محتمل البقاء است، که استصحاب آن استصحاب شخص است، نه استصحاب کلّی قسم ثالث.

به عبارت دیگر: اگر از نظر عرف شدّت و ضعف مفرِّد و موجب تعدّد باشد، استصحاب کلّی جاری خواهد بود و لکن داخل در فرض أوّل از قسم ثالث می باشد؛

مثال: صاحب کفایه در مورد وجوب و استحباب می فرماید: اگر چه از نظر عقلی استحباب مرتبه ضعیفه وجوب است، چرا که استحباب یعنی إراده ضعیفه و وجوب إراده شدیده، و لکن عرف وجوب و استحباب را دو فرد می بیند.

و اگر از نظر عرف شدّت و ضعف موجب تعدّد نباشد، استصحاب جاری استصحاب فرد خواهد بود، نه استصحاب کلّی قسم ثالث.

کلام صاحب کفایه

مرحوم صاحب کفایه فرموده است:

استصحاب کلّی قسم ثالث به هیچ وجه جاری نیست؛ چه در فرض أوّل و چه در فرض دوم و چه در فرض سوم در آن موردی که از نظر عرف شدّت و ضعف موجب تعدّد فرد می باشد.

و مشهور نیز قائل به عدم جریان استصحاب کلّی قسم ثالث می باشند، و لکن برخی از بزرگان قائل به جریان آن حتی در فرض دوم و سوم می باشند، از جمله مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری در درر الفوائد؛

کلام آشیخ عبدالکریم حائری

ایشان می فرماید:

اگر صرف الوجود کلّی مانند «الإنسان فی الدّار» موضوع برای حکم شرعی باشد، مانند اینکه شارع فرموده باشد: «إذا کان إنسان یوم الجمعه فی الدّار فتصدّق»، و حال علم می باشد که زید روز پنجشنبه در خانه بوده است، پس به طور قطع صرف الوجود انسان روز پنجشنبه در خانه بوده است و حال روز جمعه زید از خانه خارج شده است و لکن محتمل است که صرف الوجود انسان در خانه باقی باشد، بنابراین أرکان استصحاب در مورد صرف الوجود تمام است و خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» شامل آن می شود، پس استصحاب بقاء انسان در خانه جاری می شود.

و اگر گفته شود: امروز استصحاب عدم وجود عمرو شده و ضمیمه به عدم زید بالوجدان شده و در نتیجه وجود صرف الوجود انسان امروز در خانه نفی می شود.

در پاسخ می گوییم: وجود صرف الوجود مسبّب عقلی از وجود أحد الأفراد است و إنتفاء صرف الوجود مسبّب عقلی از إنتفاء جمیع افراد است: «الطبیعه توجد بفرد مّا و لا تنعدم إلا بإنعدام جمیع الأفراد»، بنابراین لازم عقلی وجود یک فرد وجود صرف الوجود است و لازم عقلی إنتفاء جمیع افراد إنتفاء صرف الوجود است، پس این استصحاب مثبت است، همانگونه که در استصحاب کلّی قسم ثانی نیز أصل عدم فرد طویل و إنضمام آن به علم وجدانی به عدم قصیر به جهت نفی صرف الوجود انسان أصل مثبت است.

کلام مرحوم آقای اراکی

مرحوم آقای اراکی در حاشیه «درر الفوائد» فرموده است:

معنای این فرمایش استاد این است که: اگر اثر شرعی بر روی صرف الوجود کلّی رفته باشد، استصحاب کلّی قسم ثالث جاری است. و لکن به نظر ما حتی اگر اثر شرعی بر روی مطلق الوجود به نحو إنحلال برود (مانند: «کلّما انسان وجد فی الدّار یوم الجمعه فتصدّق لأجله»)، استصحاب کلّی قسم ثالث جاری است: چرا که مرحوم استاد شکّ در بقاء را شرط جریان استصحاب می دانند و حال اگر اثر بر روی صرف الوجود رفته باشد، در بقاء صرف الوجود شکّ صدق می کند، و لکن ما در استصحاب شکّ در بقاء را شرط نمی دانیم، بلکه وحدت قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه کافی است، یعنی در جریان استصحاب کافی است که عرف بگوید: (کان الإنسان موجوداً و أشکّ الآن فی کون الإنسان موجوداً) و اگر چه از نظر عرفی شکّ در بقاء صادق نباشد، بنابراین در قسم ثالث استصحاب کلّی در فرضی که افراد موضوع اثر می باشند، اگر چه شکّ در بقاء فرد وجود ندارد و لکن از آن جهت که وحدت قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه صادق است، استصحاب کلّی جاری می شود.

ص: ۴۲۱

کلام مرحوم امام

أمّا مرحوم امام:

ایشان نیز استصحاب کلّی قسم ثالث را جاری می دانسته اند و در برخی از عبارات از ایشان نقل شده است که فرموده اند:

اگر چه از نظر عقلی طبیعت عین فرد است و هر فردی از انسان یک طبیعت انسان است و با إنعدام این فرد یک طبیعت انسان منعدم می شود و لکن از نظر عرفی قول رجل همدانی «الکلّی الطبیعی له وجود فی الخارج مسبّب عن وجود افراده و لا ینعدم إلّا بإنتفاء جمیع الأفراد» صحیح است؛ یعنی هنگامی که زید در خارج موجود می شود، عرف می گوید: (انسان موجود شد)، و تا روزی که صور اسرافیل دمیده می شود، عرف می گوید: (لایزال الإنسان موجوداً)، و در استصحاب نظر عرفی معتبر می باشد، بنابراین در هر موردی که عرف کلّی را در خارج موجود بداند، استصحاب بقاء کلّی جاری می شود و اگر چه استصحاب کلّی قسم ثالث باشد: چرا که «نقض لایقین بالشکّ» صدق می کند.

مثال: نسل یک پرنده ای در سابق وجود داشت و حال شکّ در بقاء آن نسل می شود: در این مورد اگر چه افراد سابق که یقین به وجود آنان می باشد، به طور قطع از بین رفته اند و لکن عرف برای این افراد یک وحدت نوعیه قائل است که با اولین فرد این نوع ایجاد می شود و تا بقاء آخرین فرد این نوع باقی است، بنابراین استصحاب بقاء این نسل می شود.

کلام مشهور

و لکن مشهور از جمله محقّق عراقی، صاحب کفایه، مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی معتقدند:

ص: ۴۲۲

در مورد استصحاب کلّی قسم ثالث، متیقّن سابق از ابتدا انسان در ضمن زید است، نه بیشتر؛ یعنی دیروز یقین به انسان در ضمن زید بود که حال معلوم الإرتفاع است، نه یقین به انسان مطلق و لا بشرط.

اشکال بر مشهور

حال اشکال ما به این مطلب مشهور این است که:

گاه منشأ علم به وجود کلّی انسان در خانه برهان و یا إخبار معصوم است، به طوریکه در چنین فرضی اگر صدای زید از خانه شنیده شود و علم به وجود زید در خانه پیدا شود و سپس مشخّص شود که آن صدای زید نبوده است، بلکه صدای حیوان بوده است، همچنان علم به وجود انسان در خانه باقی است، بنابراین در چنین فرضی متیقّن سابق وجود الإنسان فی الدّار و لو لم یکن زیداً است، نه وجود الإنسان فی ضمن زید.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع أقسام الإستصحاب الکلّی/القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه من جریانه/الوجه الأوّل/الإشکال علیه ۹۵/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع: أقسام الإستصحاب الکلّی/القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه من جریانه/الوجه الأوّل/الإشکال علیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلّی قسم ثالث واقع شد:

و آن موردی است که علم به وجود کلّی در ضمن یک فرد در سابق و علم به إرتفاع آن فرد در زمان لاحق می باشد و لکن محتمل است که مقارن با وجود فرد أوّل و یا مقارن با زوال آن، فرد دیگری از کلّی موجود بوده است، که اگر آن فرد دوم موجود بوده باشد، محتمل است که باقی باشد، بنابراین إحتمال بقاء کلّی در ضمن فرد دوم وجود دارد؛

ص: ۴۲۳

مثال: علم می باشد که انسان در روز پنجشنبه در ضمن زید در خانه موجود بوده است و به طور قطع زید در روز جمعه از خانه خارج شده است و لکن محتمل است که یا مقارن با وجود زید در پنجشنبه و یا مقارن با خروج او از خانه، عمرو داخل در خانه شده باشد و صرف الوجود انسان با وجود عمرو در خانه باقی مانده باشد؛

حال بحث در این است که آیا استصحاب بقاء صرف الوجود انسان در خانه جاری می باشد و در نتیجه اثر شرعی کلّی انسان ثابت می شود یا خیر؟

مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری فرمودند:

یقین به صرف الوجود انسان در روز پنجشنبه در خانه می باشد و در روز جمعه در بقاء این صرف الوجود شکّ می باشد؛ چرا که صرف الوجود با وجود یک فرد از آن در خارج محقّق می شود و لکن تا جمیع افراد آن منعدم نشوند، صرف الوجود منعدم نمی شود و باقی می ماند، بنابراین أرکان استصحاب در مورد صرف الوجود انسان در خانه تمام است و استصحاب جاری می شود. و أمّا استصحاب عدم وجود عمرو در خانه و إنضمام آن به علم وجدانی به عدم زید در خانه در روز جمعه به جهت نفی وجود صرف الوجود انسان در خانه در روز جمعه، أصل مثبت است.

کلام استاد:

فرمایش ایشان در اینکه استصحاب عدم وجود عمرو أصل مثبت است، مطلب تمامی است: به همین جهت ما معتقدیم اگر استصحاب کلّی قسم ثالث هم جاری نباشد کما هو الظاهر و لکن نمی توان آثار عدم صرف الوجود کلّی را مترتّب کرد؛ چرا که دلیل یا أصلی که إنتفاء صرف الوجود را إقتضاء کند، وجود ندارد:

مثال: شـخص محدث به حدث أصغر بوده و سپس بلل مشتبه میان بول و منی از او خارج شده و سپس وضوء می گیرد: در این فرض علم به وجود حـدث أصـغر در سابق و علم به إرتفاع آن بعـد از وضوء می باشـد؛ حال یا با خروج بلل این حـدث أصـغر مرتفع شـده است، در صورتی که آن بلـل منی بوده باشـد و یا با این وضوء مرتفع شـده است، در صورتی که آن بلل بول بوده باشـد، و لکن حال محتمل است که مقارن با إرتفاع حـدث أصـغر، حـدث أکبر موجود شده باشد، به اینصورت که بلل مشـتبه منی بوده باشـد که با خروج آن حدث أصـغر سابق تبدیل به حدث أکبر می شود، و همچنین بنابر تخالف میان حدث أصـغر و حدث أکبر محتمل است که مقارن با وجود حدث أصـغر، حدث أکبر موجود بوده است؛ در اینصورت اگر چه استصحاب بقاء کلّی حدث استصحاب کلّی قسم ثالث بوده و به این جهت جاری نیست و لکن أصلی نیز وجود ندارد که صرف الوجود حدث بعد از وضوء را نفی کند؛ چرا که استصـحاب عدم حدث أکبر و إنضـمام آن به علم به عدم حدث أصـغر إنتفاء صرف الوجود حدث را ثابت نمی کند مگر به نحو أصل مثبت، بنابراین حالِ بعد از وضوء شبهه مصداقیه حدث و طهارت خواهد بود که طبق قاعـده اشـتغال حکم به لزوم إحراز طهارت می شود، مگر اینکه أصل موضوعی جاری شـده و إثبات کند که این وضوء سـبب طهارت او می باشد.

(البته این مثال برای تقریب استصحاب کلّی قسم ثالث است و لکن تحقیق در این مثال، آن است که در گذشته بیان کردیم).

ص: ۴۲۵

أدلّه منع جریان استصحاب کلّی قسم ثالث

دو وجه برای عدم جریان این استصحاب ذکر شده است:

وجه أوّل:

مرحوم نائینی و محقّق عراقی و مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

آنچه متیقّن سابق می باشد مطلق وجود انسان فی الدّار نیست، بلکه متیقّن وجود انسان در ضمن زید می باشد که حال علم به إرتفاع آن می باشد و شکّی در بقاء آن نیست و آنچه إحتمال وجود آن می باشد، کلّی انسان در ضمن عمرو است که یقین به حدوث آن نمی باشد، پس آنچه یقین به حدوث آن می باشد، شکّ در بقاء آن نیست و آنچه شکّ در آن می باشد، یقین به حدوث آن نیست، پس أرکان استصحاب در این مورد تمام نیست.

و تفاوت این قسم از استصحاب کلّی با قسم ثانی استصحاب کلّی در این است که:

در مورد استصحاب کلّی قسم ثانی علم به وجود کلّی انسان در ضمن أحد الفردین (زید یا عمرو) می باشد و حال إحتمال بقاء همان انسان معلوم الحدوث یا در ضمن زید و یا در ضمن عمرو می باشد؛ چرا که محتمل است که آن شخص انسان عمرو بوده باشد که احتمال بقاء او در امروز می باشد، پس شخص آن انسان معلوم الحدوث امروز هم محتمل البقاء است، و لکن در استصحاب کلّی قسم ثالث، متیقّن الحدوث إنسان در ضمن زید بود که حال شکّ در بقاء آن نیست، بلکه قطع به ارتفاع آن می باشد.

اشکال

بر این وجه دو اشکال مطرح می شود:

اشکال أوّل:

طبق این وجه باید در استصحاب کلّی قسم ثالث تفصیل داد و آن این است که:

گاه سبب علم به وجود کلّی همان سبب علم تفصیلی به وجود فرد معیّن است، مانند اینکه به جهت مشاهده زید در خانه و علم به وجود او در خانه، علم به وجود انسان در خانه حاصل می شود؛ در این مورد به تسامح عرفی علم به وجود انسان در خانه می باشد و إلّا اگر عرف دقیق شود، می گوید: (علم به وجود انسان در ضمن زید می باشد)، نه انسان لا بشرط از زید، و این انسان در ضمن زید نیز معلوم الإرتفاع است و انسان در ضمن عمرو مشکوک الحدوث است، بنابراین أرکان استصحاب در این فرض تمام نیست.

و گاه سبب علم به وجود کلّی از سبب علم به فرد مستقلّ است؛

مثال: معصوم خبر می دهد که (الإنسان موجود فی الدّار یوم الخمیس) و سپس علم تفصیلی پیدا می شود که زید در روز پنجشنبه در خانه بوده است؛

مثال: دیشب لامپ این حجره روشن بود و به همین جهت علم به وجود حدأقلّ یک فرد در حجره پیدا شد و سپس صدای زید از حجره شنیده شد و در نتیجه علم تفصیلی به وجود زید دیشب در حجره پیدا شد و حال امروز به طور قطع زید در حجره نمی باشد؛ علم تفصیلی به وجود زید در حجره موجب نمی شود که علم به وجود جامع انسان منحلّ شده و منحصر در علم به وجود زید شود، چرا که علم به وجود زید در حجره، منافات ندارد که عمرو هم در حجره بوده باشد: در این مورد سبب علم به وجود انسان در خانه روشنایی لامپ حجره بود و سبب علم تفصیلی به وجود زید در خانه، شنیده شدن صدای او از داخل حجره بود، بنابراین سبب علم به وجود انسان غیر از سبب علم تفصیلی به وجود زید است، به همین جهت اگر سپس مشخّص شود که صدایی که شنیده شده بود، صدای زید نبوده است و زید در حجره حضور نداشته است، علم به وجود انسان در حجره از بین نمی رود و بر حال خود باقی می ماند. و به عبارت دیگر: علم به وجود انسان در خانه لا بشرط از وجود زید در خانه بود؛ چرا که سبب این علم لا بشرط از وجود زید و وجود عمرو و صحّت علم به وجود زید و صحّت علم به وجود عمرو می باشد، پس محال است که مسبّب از این سبب، مشروط به این فرد بشود، بلکه کلّی نیز لا بشرط می شود.

بله، در کنـار این علم به کلّی علم به فرد نیز می باشـد و مـا در سابق همانگونه که محقق عراقی و آقای صـدر فرمودنـد، عرض کردیم: در صورتی که سبب علم به جامع مستقلّ از سبب علم تفصیلی به فرد باشد، لا بشرط بودن علم به جامع به مجرّد تقارن بـا علم تفصـیلی به فرد از بین نمی رود. و أمّـا اینکه در سـابق می گفتیم: (علم به جـامع با علم تفصـیلی به فرد منحلّ می شود)، مراد انحلال عرفی است، بدین معنی که از إبهام خارج شده است، به اینصورت که با وجود این علم تفصـیلی دیگر قضیه مانعه الخلوّ تشـکیل نمی شود که «إمّا زیـد فی الدّار و إمّا عمرو»، چرا که دیگر زید معلوم بالتفصـیل است، و لکن در عین حال هنوز دو علم وجود دارد: علم به جامع لا بشرط و علم به فرد.

جواب از اشکال

به نظر ما تنها طریق برای پاسخ از این اشکال عبارت از این است که گفته شود:

اگر چه سـبب علم به جـامع از سـبب علم به فرد مسـتقلّ است و عقلاً مسـبب آن نیز مسـتقلّ از علم تفصـیلی است و لکن عرف دقّت عقلی نمی کنـد، به همین جهت از نظر عرفی علم تفصـیلی به وجود فرد منشأ می شود که گفته شود: (علم به وجود انسان در ضـمن زیـد می باشـد)، و چه بسـا علم تفصـیلی به فرد در هنگامی حاصل می شود که فرد زائل شـده است، ماننـد اینکه در هنگـام صـبح بـا خروج زیـد از حجره علم به وجود او دیشب در حجره حاصـل شود؛ قبل از مشاهـده خروج زیـد، این مورد از مـوارد استصـحاب کلّی قسـم ثـالث نبـود و لکـن حـال بـا ایـن مشاهـده، از نظر عرفی علم به جـامع لاـ بشـرط از بین می رود و جایگزین آن علم به انسان در ضـمن زیـد می شود، که حال قطع به إرتفاع آن می باشد و انسان در ضـمن عمرو نیز مشـكوك الحـدوث است، و بـا توجّه به اینکه معیار در تطبیق استصـحاب نظر عرفی است و در این فرض از نظر عرفی از ابتـدا متیقّن کلّی در ضمن فرد می باشد.

ص: ۴۲۸

مثال فقهی: بیعی است که در آن ثمن حیوان قرار داده شـده است؛ در این بیع إجماع می باشـد که بایع خیار دارد و حال دلیل معتبری نیز وجود خیار مجلس در این بیع را ثابت می کند و لکن شکّ در وجود خیار حیوان برای بایع می باشد؛ در این فرض سبب علم به جامع خیار إجماع و تسالم أصحاب است و لکن خیار مجلس در این بیع مستفاد از ظاهر أدلّه مثل «البیّعان بالخیار ما لم یفترقا» است، بنابراین بعد از تفرّق استصحاب صرف الوجود خیار می شود.

اشکال دوم:

مرحوم امام فرموده است:

در وجه أوّل از منع استصحاب کلّی قسم ثالث استناد به کلام فلاسفه شـده است که معتقدند نسبت کلّی به افراد نسبت آباء متعدّده به أبناء است؛ یعنی هر فردی از انسان خود کلّی طبیعی انسان نیز می باشـد و کلّی طبیعی در خارج متعدّد به تعدّد أفراد می شود، و این در مقابل نظر رجل همـدانی است که معتقد بود: «الکلّی الطبیعی مسبّب عن وجود افراده و موجود بوجود فرد واحد و یبقی ببقاء أحد الأفراد»، و لکن در این مطلب فلاسفه خوب تعمّق نشده است و گمان شده است که مراد این است: (هر فردی مشتمل بر یک کلّی طبیعی است، به این معنی که مثلاً زیـد انسان همراه با عوارض مشـخّصه است، به همین جهت گفته می شود: «انسان در ضمن زید غیر از انسان در ضمن عمرو است»)، در حالی که این برداشت از کلام ایشان صحیح نیست: چرا که زید بتمامه انسان است، نه اینکه زید انسان بضـمیمه شـیء آخر (عوارض مشخصه) باشد، به اینصورت که زید جزء الإنسان و نصف الإنسان حصّه الإنسان باشـد، قول به اینکه زیـد حصّه ای از انسان است که در کنار عوارض مشـخّصه زیـد شده است، غیر معقول و ضروریّ الفساد است، بنابراین این مطلب محقّق نائینی که می فرمایـد: (کلّی حصـص دارد که یک حصّه آن در ضمن زید و حصّه دیگر آن در ضمن عمرو است و آنچه متیقّن است، حصّه در ضمن زید می باشد و أمّا حصّه در ضمن عمرو مشکوک الحدوث است) ناصواب است.

ص: ۴۲۹

سپس ایشان فرموده است:

مطلب صحیح آن است که صاحب کفایه در وجه عدم جریان قسم ثالث فرموده است که: «الطبیعه تعدّد بتعدّد افرادها»؛ یعنی کلّی در ضمن زید غیر از کلّی در ضمن عمرو است و این غیر از مطلب محقّق نائینی است که می فرماید: «حصّه ای از کلّی طبیعی انسان در ضمن زید موجود است که معلوم الإرتفاع است»!

و آنچه صاحب کفایه فرموده است اگر چه از نظر عقلی تمام است و لکن از نظر عرفی ما معتقدیم که آن طبیعت انسان که با زید متّحد است، همان طبیعت انسان متّحد با عمرو است و در استصحاب باید تابع نظر عرفی بود، بنابراین در هر موردی که از نظر عرفی قضیه متیقّنه با قضیه مشکوکه متّحد باشد، استصحاب جاری است، و به همین جهت به نظر ما استصحاب کلّی قسم ثالث فی الجمله جاری است.

نکته:

از این فرمایشات مشخّص می شود که مرحوم امام در اشکال به محقّق نائینی دغدغه فلسفی و عقلی دارند و إلاّ برای شخص أصولی مهمّ نیست که گفته شود: (حصّه ای در ضمن زید موجود است) و یا گفته شود: (کلّی طبیعی با وجود زید متحِد و موجود است).

و لکن مرحوم امام در رسائل فرموده است:

نمی توان استصحاب کلّی قسم ثالث را ضابطه مند کرد، به اینصورت که تعیین شود در چه موردی جاری است و در چه موردی جاری نیست، و لکن ضابطه کلّی و إجمالی آن عبارت از این است که: در هر موردی از نظر عرف قضیه متیقّنه با قضیه مشکوکه متّحد باشد، استصحاب جاری است و إلاّ جاری نیست.

ص: ۴۳۰

و لکن برای من در برخی از مثال ها جریان استصحاب واضح است:

مثال: شکّ در بقاء نوع انسان در ایران و إنقراض آن می شود؛ در این فرض از نظر عرفی نوع انسان یک نوع است که این نوع موجود بوده و حال شکّ در بقاء آن می باشد، پس از نظر عرفی قضیه متیقّنه با قضیه مشکوکه متّحد است، بنابراین استصحاب بقاء این نوع جاری می شود و اگر چه از نظر عقلی نوع انسان بیش از یک نوع است، به اینصورت که به تعداد افراد، نوع در خارج می باشد و آن افراد و انواع متیقّنه به طور قطع زائل شده اند.

و لکن در برخی از مثال ها نیز واضح است که استصحاب جاری نیست و آن در مواردی است که از ابتدا ذهن متوجّه فرد شود، مانند اینکه داخل حجره شده و زید را در حجره مشاهده می کند، که در این فرض از نظر عرف قضیه متیقّنه «کان زید فی الحجره» است، نه «کان الإنسان فی الحجره»؛ چرا که ذهن از ابتدا متوجّه زید می شود، نه کلّی.

بله، اگر مدرسه ای فرض شود که محلّ رفت و آمد است و تعدادی از افراد به مدّت چند ماه در آن ساکن شده و سپس از آن خارج می شوند و تعداد دیگری جایگزین آنان می شوند؛ در این فرض از آن جهت که افراد متعدّد هستند، عرف نظر به کلّی کرده و می گوید: (در سابق انسان در این مدرسه زندگی می کرد و الآن نیز زندگی می کند) و متیقّن سابق را کلّی می بیند.

و ایشان در تنقیح الأصول مطلب را واضح تر بیان کرده و فرموده است:

ص: ۴۳۱

گاه مشاهده می شود که زید دیروز در حجره بوده است، که از همان ابتدا عرف می گوید: (زید در حجره بوده است)، نه اینکه (انسان در حجره بوده است)، و گاه به طور إجمال معلوم است که یا زید و یا عمرو دیروز در حجره بوده است و حال امروز هیچیك از آن دو در حجره نیستند و لکن محتمل است که دیروز در کنار آن شخصی که از آن دو نفر در حجره بودند، بکر نیز در حجره بوده باشد، در چنین صورتی از آن جهت که انسان دیروز مردّد میان دو فرد می باشد، عرف نگاه کلّی کرده و می گوید: (انسان در حجره بود) و نمی گوید: (زید در حجره بود) و (عمرو در حجره بود)؛ در این مورد استصحاب کلّی قسم ثالث جاری است و اگر چه اگر کلّی امروز موجود باشد، در ضمن شخص ثالث موجود خواهد بود.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه لجریان القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی ۹۵/۱۰/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه لجریان القسم الثالث من الإستصحاب الکلّی

خلاصه مباحث گذشته:

ظاهر مشهور عدم جریان استصحاب کلّی قسم ثالث می باشد و لکن برخی قائل به جریان آن شدند، از جمله مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری و فرزندشان حاج آقا مرتضی حائری و مرحوم محقّق ایروانی؛

و محصّل فرمایش ایشان عبارت از این است که:

صرف الوجود هم متیقّن سابق است و هم مشکوك لاحق است و أرکان استصحاب در آن تمام است.

مرحوم حاج آقا مرتضی حائری در کتاب مبادی الأحکام فرموده اند:

ص: ۴۳۲

برخی فرموده اند: (شرط جریان استصحاب وحدت شخصیه وجود متیقّن سابق و مشکوك لاحق است) و لکن این مطلب صحیح نیست؛ وحدت در وجود شرط جریان استصحاب نیست و دلیلی بر إعتبار آن نیست، بلکه وحدت در ذات کافی است، یعنی اگر چه آنچه انسان که متیقّن سابق است، در ضمن زید موجود بود و حال امروز به طور قطع زید مرتفع شده است و اگر انسان امروز موجود باشد، در ضمن عمرو موجود خواهد بود و لکن از آن جهت که انسان در ضمن زید و انسان در ضمن عمرو در ذات متّحد می باشند، استصحاب کلّی انسان جاری است، و إلاّ باید استصحاب در أحکام جاری نباشد: چرا که حکم وجود ندارد، بلکه حکم ذات دارد.

نکته:

البته این نقض به أحکام صحیح نیست: چرا که وجود کلّ شیء بحسبه و حکم وجود اعتباری دارد و حکم وصف عرفی موضوع است.

همچنین مرحوم حاج آقا مرتضی فرموده اند:

این مطلب که گفته می شود: (متیقّن سابق انسان در ضمن زید است) فی الجمله صحیح است، نه بالجمله؛ چرا که گاه سبب علم به وجود کلّی از سبب علم به فرد مستقلّ است، در این فرض علم به وجود کلّی لا بشرط از ضمن زید بودن می باشد، و لکن گاه منشأ علم به وجود کلّی علم به وجود کلّی در ضمن فرد خاصّ می باشد، که در این فرض قبول داریم که متیقّن سابق انسان در ضمن زید است، نه مطلق انسان، و لکن این مهمّ نیست، بلکه مهمّ این است که علم به وجود زید اگر چه منشأ علم به وجود انسان در ضمن زید می باشد و لکن همین مقدار کافی است که قطع به تحقّق صرف الوجود انسان بدون لحاظ خصوصیات پیدا شود و با توجّه به اینکه موضوع اثر شرعی صرف الوجود انسان است، استصحاب جاری شود.

و اگر این مقدار کافی نباشد و لحاظ خصوصیّت مانع جریان استصحاب باشد، در استصحاب کلّی قسم ثانی نیز اشکال لازم خواهد آمد؛ چرا که در مورد کلّی قسم ثانی نیز آن انسان معلوم که یا در ضمن زید و یا در ضمن عمرو موجود بوده است، شاید در ضمن زید موجود بوده است که حال مقطوع الإرتفاع است و شکّ در بقاء آن نیست، پس در استصحاب کلّی قسم ثانی لحاظ خصوصیّت نمی شود و گفته می شود: (انسان دیروز موجود بود)، نه (انسان در ضمن زید یا عمرو دیروز موجود بود).

مرحوم ایروانی در کتاب الأصول فی علم الأصول فرموده اند:

در صدق بقاء کلّی تبادل افراد کافی است؛ بقاء کلّی انسان صادق است و لو به اینصورت که زید برود و عمرو بیاید و عمرو برود و بکر بیاید، بنابراین استصحاب کلّی قسم ثالث جاری می باشد.

ایشان سپس أمثله ای ذکر می کند، از جمله اینکه:

مثال: اگر شکّ در بقاء لحیه زید شود، استصحاب لحیه جاری می شود، در حالی که اگر نظر به افراد شود، استصحاب آن استصحاب کلّی قسم ثالث است؛ چرا که آن فرد از لحیه که یقین به وجود آن بود، به طور قطع از بین رفته است و فرد جدید از لحیه نیز مشکوک الحدوث است، بنابراین در استصحاب لحیه نظر به کلّی لحیه می شود و باید نظر به کلّی کرد، نه فرد.

مثال: استصحاب امور تدریجیه؛

شکّ در بقاء تکلّم زید می شود و استصحاب آن جاری می شود، در حالی که آن فرد از کلام که زید شروع کرد، (یعنی بسم الله الرّحمن الرّحیم) زائل شد و سپس او لحظاتی مکث کرد و حال شکّ در استمرار کلام او و تکلّم به جمله جدید (یعنی الحمد لله ربّ العالمین) می باشد، بنابراین مشخّص می شود که باید به کلّی تکلّم نظر شود و اگر چه فرد سابق تکلّم از بین رفته است و شکّ در فرد جدید می باشد و لکن عرف همین را منشأ بقاء تکلّم می داند

وجوه منع استصحاب کلّی قسم ثالث

به طور عمده برای منع جریان قسم ثالث دو وجه ذکر شده است:

وجه أوّل

محقّق نائینی و محقّق عراقی و مرحوم آقای خوئی فرمودند:

متیقّن سابق کلّی لا بشرط نیست، بلکه کلّی در ضمن فرد معلوم الإرتفاع می باشد، پس أرکان استصحاب در کلّی قسم ثالث تمام نیست.

اشکال

مرحوم امام بر این بیان اشکال کرده و فرمودند:

این تعبیری که در کلام مرحوم نائینی مطرح شده است که «متیقّن سابق حصّه ای از انسان است که در ضمن زید می باشد»، صحیح نیست: انسان حصّه حصّه و بخش بخش نمی شود و اینچنین نیست که کلّی انسان دارای أجزاء و بخش هایی باشد و هر بخش آن در یک فرد متجلّی شود، به اینصورت که یک بخش از کلّی طبیعی انسان در ضمن زید و بخش دیگر آن در ضمن عمرو باشد و در نتیجه زید جزء الإنسان و عمرو جزء الإنسان باشد، بلکه انسان و زید اتّحاد دارند و زید کلّه انسان است و از نظر عقلی انسان در ضمن زید غیر از انسان در ضمن عمرو است.

بله ما از از نظر عقلی قبول داریم که إتّحاد کلّی و فرد موجب تعدّد کلّی و موجب تعدّد عدم آن می باشد: اگر ۱۰۰۰ فرد از انسان موجود باشد، کلّی انسان نیز ۱۰۰۰ وجود دارد و در مقابل نیز ۱۰۰۰ عدم کلّی نیز متصوّر می باشد: چرا که نقیض هر وجود کلّی طبیعی عدم همان وجود است، پس ارتفاع هر فردی از انسان ارتفاع و عدم یک وجود کلّی طبیعی است، نه اینکه کلّی طبیعی یک أمر وحدانی باشد که منعدم نشود مگر به انعدام جمیع افراد و به انعدام آخرین فرد، بنابراین این مطلب که منطقیّین می گویند که (نقیض موجبه کلّیه سالبه جزئیه و نقیض سالبه کلّیه موجبه جزئیه است) صحیح نیست، بلکه نقیض موجبه کلّیه سالبه کلّیه است، یعنی اینکه اگر ۱۰۰۰ فرد انسان موجود باشد، از نظر عقلی ۱۰۰۰ وجود برای کلّی طبیعی انسان می باشد و در مقابل هر وجود یک عدم متصوّر است، بنابراین قول به «الإنسان معدوم» متوقّف بر إعدام جمیع افراد نیست که به مجرّد وجود یک فرد از انسان به نحو موجبه جزئیه، آن سالبه مرتفع شود.

و لکن از نظر عرفی «الطبیعه توجد بوجود فرد مّا و لا تنعدم الا بإنعدام جمیع الأفراد»، و از نظر عرفی انسان منطبق بر زید همان انسان منطبق بر عمرو است، نه غیر از آن.

ایشان سپس فرموده اند:

معیار در استصحاب نظر عرف می باشد و بنابراین باید رجوع به نظر عرف شود؛

از نظر عرفی گاه علم به وجود فرد است و گاه علم به کلّی؛

اگر علم به وجود فرد باشد، مانند علم به وجود زید در خانه، در چنین فرضی عرف علم به کلّی را لحاظ نمی کند، بلکه می گوید: (شما علم به وجود زید در خانه دارید)، نه علم به وجود انسان، و علم به وجود کلّی انسان را مربوط به إنتزاعات ذهن مدقّقین می داند. و لکن اگر افراد متعدّد و متبادل باشند، از نظر عرفی شکّ در بقاء کلّی صادق می باشد: مانند موردی که بعد از اینکه افراد متبادلی در طول زمان موجود شدند و از بین رفتند، شکّ در بقاء نوع انسان می شود که از نظر عرفی در این مورد شکّ در بقاء کلّی انسان می باشد.

همچنین ایشان در کتاب «تنقیح الأصول» مثال دیگری ذکر می کنند:

مثال: علم می باشد که دیروز انسان یا در ضمن زید و یا در ضمن عمرو در خانه موجود بوده است و امروز به طور قطع هیچیک از این دو در خانه وجود ندارند و لکن محتمل است که امروز بکر در خانه باشد و کلّی انسان در ضمن او در خانه باقی باشد؛ در چنین فرضی از آن جهت که در افراد شکّ می باشد، از نظر عرفی متعلّق یقین کلّی انسان می باشد.

ص: ۴۳۶

مثال: اگر شکّ در استمرار تکلّم شود، استصحاب کلّی قسم ثالث جاری است و اگر چه آن فرد از تکلّم که متیقّن است، منعدم شد و شکّ در فرد جدید می باشد؛ چرا که عرف کلّی تکلّم را موجود می بیند.

مثال: اگر شکّ در استمرار باران شود، استصحاب کلّی قسم ثالث جاری است و اگر چه آن قطرات سابق بر روی زمین نشسته و دیگر جاری نیست و شکّ در قطرات جدید می باشد؛ چرا که عرف نظر به کلّی مطر می کند و آن را موجود می بیند، پس شکّ در استمرار آن نموده و استصحاب می کند.

جواب استاد

و لکن به نظر ما این مطالب قابل مناقشه می باشد:

أمّا اشکال ایشان به تعبیر محقق نائینی؛

مراد محقّق نائینی از حصّه این است که مصداق انسان در ضمن زید می باشد و اینکه زید انسان بشرط کونه زیداً است و انسان متّحد با زید انسان لا بشرط نیست، بلکه انسان در ضمن زید است، نه اینکه زید بخشی از انسان باشد، به اینصورت که انسان تجزئه می شود و بخشی از آن در ضمن زید و بخشی دیگر در ضمن عمرو قرار می گیرد! بنابراین این مناقشه لفظی است.

أمّا تفصیل ایشان با لحاظ نظر عرفی؛

ایشان به طور صریح در «تهذیب الأصول/۱۱/۲» فرموده اند: «نظر عرف همان نظر رجل همدانی است که وجود طبیعت به وجود یک فرد محقّق می شود و إنعدام آن به إنعدام جمیع افرد است»؛ طبق این مطلب حال که شارع فرموده است: (إذا وجد إنسان فی الدّار فتصدّق) و دیروز هم زید در خانه بود، اگر از عرف پرسیده شود: آیا دیروز موضوع وجوب صدقه محقّق بود؟ طبیعی است که عرف إذعان به تحقّق موضوع می کند، و حال امروز نیز که زید از خانه خارج شده است و معتقد هستیم که بقاء کلّی به بقاء افراد آن می باشد و لو بقاء آن در ضمن افراد دیگر باشد و علم به وجود فرد منشأ یقین به صرف الوجود می باشد، بنابراین امروز شکّ در بقاء کلّی متیقّن سابق خواهد شد، و أمّا این اشکال که عرف گاه یقین به وجود صرف الوجود در گذشته را قبول نمی کند، صحیح نیست؛ چرا عرف یقین به وجود کلّی را قبول نکند؟! حال که شما إدّعای محقّق نائینی را که فرمود: (متیقّن سابق وجود انسان در ضمن زید است) نمی پذیرید و بنابر آنچه در تهذیب الأصول ذکر شده، معتقد هستید که از نظر عرف اگر به جهت علم به فرد یقین به کلّی پیدا می شود و لکن نه یقین به کلّی در ضمن آن فرد معلوم، بلکه یقین به کلّی لا بشرط و به نحو مطلق و بدون لحاظ خصوصیّات، بنابراین متیقّن صرف الوجود انسان خواهد بود و علم به وجود زید منشأ علم به کلّی انسان می باشد، بنابراین با علم به وجود زید دیروز در خانه، عرف علم به وجود کلّی دیروز در خانه پیدا می کند و امروز شکّ در بقاء آن و لو در ضمن فرد دیگر می شود. و ما طبق این مبنای ایشان انتظار اشکال از ایشان بر استصحاب کلّی قسم ثالث نداشتیم.

و أمّا مثال علم إجمالی به وجود زید و یا عمرو دیروز در خانه؛

آیا عرف تفاوت می گذارد بین فرض علم تفصیلی به وجود زید دیروز در خانه و فرض علم إجمالی به وجود زید و یا عمرو دیروز در خانه، به اینصورت که از نظر عرف در فرض أوّل کلّی انسان در خانه بدون خصوصیّت لحاظ نمی شود و لکن در فرض دوم کلّی انسان بدون خصوصیّات لحاظ می شود و عرف یقین به وجود انسان دیروز در خانه را قبول می کند؟! خیر، اگر در فرض دوم از نظر عرفی علم به وجود انسان مطلق و بدون خصوصیّت می باشد، در فرض أوّل نیز اینچنین نیست، و به نظر ما در هیچیک از این دو فرض عرف نمی گوید: من یقین به وجود انسان مطلق و بدون لحاظ خصوصیات دارم، یعنی در فرض دوم نیز می گوید: من یقین به انسان در ضمن زید و یا در ضمن عمرو دارم.

خلاصه عرض ما عبارت از این است:

اشکال محقّق نائینی و محقّق عراقی قوی است؛ عرف اگر چه قبول دارد که موضوع اثر شرعی صرف الوجود انسان بدون لحاظ خصوصیّات می باشد، یعنی موضوع وجوب تصدّق کلّی انسان فی الدّار بدون لحاظ خصوصیّت کونه فی ضمن زید و فی ضمن عمرو است و لکن بحث و اشکال در اجراء استصحاب است، به این تقریب که: رکن استصحاب یقین به وجود سابق می باشد، نه یقین به مفهوم که یک أمر تصوری است، و در مقام یقین به وجود انسان لا بشرط نمی باشد، بلکه در مثال أوّل یقین به وجود انسان در ضمن زید و در مثال دوم یقین به وجود انسان در ضمن زید و یا عمرو می باشد که حال به طور قطع هیچیک باقی نمی باشند، یعنی عرف می گوید: (یقین به وجود انسان هر که باشد، نبود، بلکه یقین به وجود انسان در ضمن زید بود)، بنابراین اگر چه از نظر عرفی صرف الوجود انسان موضوع اثر شرعی است و لکن ارکان استصحاب تمام نیست.

ص: ۴۳۸

بله، احتمال بقاء صرف الوجود می باشد و لکن به وجود دیگری غیر از وجود سابق و این در حالی است که أرکان استصحاب در صورتی تمام است که شکّ در بقاء همان وجود سابق باشد و در مقام یقین سابق به وجود انسان در ضمن زید بود که حال شکّ در بقاء این وجود متیقّن نیست و علم به إرتفاع آن می باشد و فقط شکّ در وجود انسان در ضمن عمرو می باشد.

و إلاّ اگر این مطلب صحیح نباشد، با توجّه به اینکه أوسع المفاهیم مفهوم شیء است، می توان گفت: دیروز یک شیئی موجود بود که آن قیام زید است و امروز نه زیدی است و نه قیامی است و لکن محتمل است که امروز پشه ای در خانه باشد، آیا صدق می کند که: «کنت علی یقین من شیء فشککت فی بقائه»؟! در حالی که این دو جنس قریب ندارند و در نوع مشترک نیستند و آنچه یقین به آن می باشد قیام زید است، نه پشه! در حالی که این مطلب قابل التزام نیست.

أمّا مثال شکّ در إنقراض یک نوع:

در برخی از موارد وصف یک نوع لحاظ می شود؛ بقاء و إنقراض یک نسل وصف یک نوع است، و ما در چنین مواردی بعید نمی دانیم که عرف بگوید: (نسل نوع این حیوان در سابق بود و حال شکّ در بقاء آن می باشد) که استصحاب نوع می شود.

و یا مرحوم آقای صدر اینچنین مثال می زند: انسان آفریقایی در سابق سیاه بود و حال شکّ می باشد که آیا انسان آفریقایی هنوز سیاه است یا خیر؛ در این مورد اگر چه انسان های سیاه سابق مرده اند و شکّ در سیاهی افراد جدید می باشد و لکن عرف سیاهی را وصف نوع قرار می دهد، که از نظر عرف این استصحاب کلّی قسم ثالث نیست، بلکه همان شخص متیقّن سابق «کون الإفریقیه أسود» مشکوک البقاء است.

ص: ۴۳۹

همچنین است مثال عقربه ساعت: عقربه ساعت یک لحظه حرکت می کند و سپس می ایستد و دوباره حرکت می کند، پس هر حرکت آن غیر از حرکت سابق است، و لکن از نظر عرفی حرکت ساعت همینگونه است، به همین جهت از نظر عرفی استصحاب بقاء حرکت عقربه ساعت جاری است و این در حالی است که به طور قطع این استصحاب، استصحاب کلّی قسم ثالث نیست؛ زیرا میان حرکت سابق و حرکت لاحق سکون و آنِ متخلّل می باشد، در حالی که در دو قسم استصحاب کلّی قسم ثالث احتمال تقارن وجود فرد دوم با وجود و یا خروج فرد أوّل می باشد و إلاّ اگر فقط احتمال وجود فرد دوم بعد از زوال فرد أوّل باشد، استصحاب کلّی جاری نخواهد بود، بنابراین استصحاب بقاء حرکت عقربه های ساعت استصحاب فرد است.

همچنین است مثال تکلّم؛ تکلّم و سخنرانی به صورت مستمرّ و بدون مکث و آنات متخلّله نیست، بنابراین تکلّم از نظر عرف یک نحو حدوث و بقاء دارد و قِوام عرفی این فرد از تکلّم به آنات متخلّله آن است، به همین جهت اگر سخنرانی شود و اگر چه در میان آن متکلّم بارها مکث و سکوت کرده است، گفته می شود: «لا ـ یزال یتکلّم» و به آنات متخلّله توجه نمی شود، بنابراین استصحاب بقاء تکلّم استصحاب فرد است.

مثال دیگر: استصحاب بقاء دروس حوزه می شود و گفته می شود: (هنوز در امروز نیز درس های حوزه بر قرار است) و این در حالی است که درس های دیروز به طور قطع تمام شده و درس های امروز مشکوک الحدوث است؛ این بدین جهت است که عرف برای دروس حوزه یک وحدت عرفیه قائل است، به همین جهت در آنات متخلّله مانند روز پنجشنبه نیز که درس های تعطیل است، عرف می گوید: (هنوز درس های حوزه برقرار است و تعطیل نشده است)، این استصحاب استصحاب فرد است، نه استصحاب کلّی قسم ثالث.

ص: ۴۴۰

و أمّا اینکه مرحوم حاج آقا مرتضـی فرمودند: (شکّ در بقاء وجود سابق شرط استصحاب نیست، بلکه شکّ در بقاء ذات شرط است و اگر چه با تعدّد وجود) صحیح نیست:

چرا که این مطلب خلاف فهم عرفی است؛ ظاهر یقین به شـیء و شکّ در بقاء آن، یقین به وجود شـیء و شکّ در آن وجود است: چرا که یقین به وجود تعلّق می گیرد، نه به ذات مفهوم، و حال که در مقام متیقّن و مشکوک دو وجود می باشند، شکّ در بقاء متیقّن سابق صدق نمی کند.

وجه دوم:

آقای صدر می فرماید:

مراد از یقین به وجود سابق و شکّ در آن که رکن استصحاب است، علم تصـدیقی است که در مقابل علم تصوری می باشد، و مـا به یـک کـبری قائـل هستیم و آن عبـارت از این است که: علم تصـدیقی از إنضـمام مفـاهیم حاصـل نمی شود؛ زیرا علم تصـدیقی یعنی علم به وجود و وجود مساوق با جزئیت می باشـد، بنابراین علم به وجود یعنی علم به جزئی، و جزئیت با ردیف کردن مفاهیم حاصل نمی شود: اگر گفته شود: (عالم عابد عادل زاهد)، این مفهوم جزئی نمی شود و همچنان قابل صدق علی الکثیرین می باشد، بلکه باید اشاره به خارج شده و گفته شود: «هذا» تا جزئی شود و علم به وجود پیدا شود، و إلّا اگر اشاره به خارج نشود، جزئی نخواهـد بود و تا جزئی نشود، علم به وجود پیـدا نمی شود و در عالم مفهوم باقی می مانـد، به همین جهت قوام استصحاب به اشاره است:

در فرض علم به وجـود زیـد دیروز در خـانه، اگر چه علم به وجـود انسـان در خـانه نیز می باشـد و لکن امروز که قطع به عـدم وجود زیـد در خانه می باشـد، نمی توان اشاره کرد و گفت: آن انسان مشـکوک البقاء است! مشارٌإلیه یا زیـد است که مقطوع الإرتفاع است و یا فرد دیگر است که مشکوک الحدوث است، بنابراین نمی توان به شخصی اشاره کرد.

قاعـده الإستصـحاب/التنبيهات/التنبيه الرابع/الإستصـحاب الكلّی/ القسم الثالث من الإستصـحاب الكلّی/الوجوه المانعه /الوجه الأوّل و الوجه الثانی ۹۵/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبيهات/التنبيه الرابع/الإستصحاب الكلّی/ القسم الثالث من الإستصحاب الكلّی/الوجوه المانعه /الوجه الأوّل و الوجه الثانی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب کلّی قسم ثالث واقع شد:

دو وجه برای عدم جریان این استصحاب مطرح بود:

وجه أوّل:

از نظر عرف متیقّن سابق کلّی مطلق نیست، بلکه کلّی در ضمن فرد معلوم الإرتفاع است؛ یعنی اگر هم علم به وجود انسان در خانه و هم علم به وجود زید در خانه پیدا شود و اگر چه سبب علم به کلّی انسان مستقلّ از سبب علم به زید باشد، مانند اینکه به إخبار معصوم باشد، عرف این علم به کلّی را توسّط علم تفصیلی به وجود زید در خانه منحلّ می بیند و می گوید: (من علم به وجود انسان در خانه مطلقاً ندارم، بلکه علم به وجود زید و علم به وجود انسان در ضمن زید در خانه دارم و نسبت به وجود انسان در ضمن دیگران شکّ بدوی دارم)، و مفاد استصحاب عبارت از این است که: (هر گاه یقین به وجود شیئی داشتی و سپس شکّ در بقاء همان وجود کردی، بناء بر وجود آن در زمان شکّ بگذار) که این عبارت ظاهر در إعتبار وحدت وجود متیقّن سابق و مشکوک لاحق می باشد، بنابراین استصحاب تعبّد به بقاء وجود است و مجرّد وحدت ذات متیقّن سابق و مشکوک لاحق کافی نیست.

کلام استاد:

به نظر ما این وجه تامّ است و ما به این جهت استصحاب کلّی قسم ثالث را نمی پذیریم.

ص: ۴۴۲

بله، اگر وحدت ذات کافی باشد و از این اشکال رفع ید شود، حتی اگر منشأ علم به وجود انسان در خانه، علم به وجود زید در خانه باشد و حال امروز به طور قطع زید در خانه نیست، باید معترف به جریان استصحاب کلّی قسم ثالث به نحو مطلق شد و بر این اساس دیگر تفصیل مرحوم شیخ میان فرض أوّل (فرض إحتمال اقتران وجود فرد دیگر با وجود فرد أوّل) و فرض دوم (فرض إحتمال اقتران وجود فرد دوم با إرتفاع فرد أوّل) به اینکه در جریان استصحاب و عدم آن، وجهی ندارد: اگر معیار استصحاب وحدت وجود باشد، در هر دو فرض استصحاب کلّی قسم ثالث میان متیقّن سابق و مشکوک لاحق وحدت وجود

نمی باشد، پس استصحاب جاری نیست.

همچنانکه بنابر إنکار شرطیّه وحدت وجود و کفایت وحدت در ذات، تفصیل مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری میان مطلق الوجود و صرف الوجود تفاوتی نمی باشد؛ یعنی به قول مرحوم آقای اراکی چه تفاوتی دارد که صرف الوجود انسان در خانه یا مطلق الوجود انسان در خانه (به نحو إنحلال که هر فردی از انسان در خانه باشد، یک وجوب صدقه مستقلّ ثابت می شود) موضوع باشد، طبق هر دو فرض استصحاب کلّی جاری است: یعنی در فرض مطلق الوجود نیز گفته می شود: (یقین به وجود انسان در خانه بود و امروز شکّ در بقاء انسان می باشد).

بله اگر اثر مترتّب بر مطلق الوجود انسان به نحو انحلال باشد، شبهه تعارض استصحاب بقاء کلّی با استصحاب عدم فرد دوم و إنضمام آن به علم وجدانی به إنتفاء فرد متیقّن سابق، می باشد، و لکن این مطلب دیگری است.

ص: ۴۴۳

البته این تعبیر مرحوم آقای اراکی که فرمودند: (چون شکّ در بقاء را شرط نمی دانیم و وحدت قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه را کافی می دانیم، در فرض مطلق الوجود نیز استصحاب جاری می شود؛ یعنی در مورد شکّ در بقاء تکلّم اگر چه شکّ در بقاء جمله سابقه نیست و شکّ در حدوث جمله جدیده است و لکن إتّحاد میان قضیه متیقّنه و قضیه مشکوک ثابت است: «کان التکلّم موجوداً فی الآن السابق و نشکّ فی وجود التکلّم فی الآن اللاّحق») مطلب صحیحی نیست:

مراد از شکّ در بقاء، شکّ در بقاء به لحاظ نظر عرفی است و در مثل مورد تکلّم اگر چه شکّ در بقاء به نظر عقلی نیست و لکن شکّ در بقاء به نظر عرفی ثابت است؛ یعنی اگر این شخص یک ساعت صحبت کند، گفته می شود: «تکلّم ساعه» که یعنی یک تکلّم کرده است و لکن آن تکلّم واحد یک ساعت طول کشید، و حال نمی دانیم که نیم ساعت صحبت کرد و یا یک ساعت، در این فرض نیز گفته می شود: شکّ در بقاء آن تکلّم می باشد. بنابراین در مقام اگر مراد از عدم شکّ در بقاء شکّ به نظر عقلی است، ما نیز موافق در عدم وجود چنین شکّی هستیم و اگر مراد از آن شکّ به نظر عرفی است، ما قبول نداریم و معتقدیم از نظر عرفی شکّ در بقاء می باشد و مراد از «وحدت قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه» غیر از شکّ در بقاء عرفی نیست و شکّ در بقاء عرفی در جریان استصحاب کافی است و به همین جهت در مورد أمور تدریجیه استصحاب را به عنوان استصحاب فرد جاری می دانیم و اگر چه به نظر عقلی شکّ در بقاء نمی باشد و لکن به نظر عرفی شکّ در بقاء می باشد.

وجه دوم:

آقای صدر فرموده اند:

نظر رجل همـدانی عبارت از این است که «الکلّی یوجـد بوجود فرد مّا و لا ینعـدم إلّا بإنعـدام جمیع الأفراد» که حاصل این نظر این است که: کلّی در خارج یک وجود وحدانی سـعی دارد، یعنی أوّلین فرد از انسان که موجود می شود، کلّی انسان به همان وجود فرد موجود می شود و بعیـد است که رجـل همـدانی معتقـد باشـد که کلّی انسـان به وجود مباین با وجود فرد محقّق می شود، و حال اگر فرد دوم نیز موجود شود، این کلّی انسان که همان وجود واحد است، متعدّد نمی شود: چرا که صرف الوجود لا یتکرّر و لا یتثنّی، بلکه فقط سعه وجود پیدا می کند، مانند نخ تسبیح که دانه های تسبیح را دور خود گرد آورده است، کلّی طبیعی نیز یک وجود وحدانی سعی دارد که افراد خود را به دور خود گرد آورده است.

و طبق این نظر که نظر مشـهور نیز می باشـد که می فرمایند: (کلّی یک مفهوم عامّ است که با افراد در خارج متّحد می شود، و در خـارج به تعـداد افراد انسـان کلّی طبیعی انسـان موجود می باشـد، نه اینکه فقـط حصّه از انسان موجود باشـد) چه بسا گفته شود: هنگـامی که زیـد در خانه موجود شـد، انسان در خانه موجود شـده است و انسان از خانه منعـدم نمی شود مگر با انعـدام جمیع افراد از جمله عمرو، پس در مقـام بـا وجود إحتمـال إقتران وجود عمرو استصـحاب بقاء کلّی انسان جاری می شود، و به عبـارت دیگر: علم به وجود طبیعی انسان هنگام وجود زیـد در خانه می باشـد، به اینصورت که گویا با وجود زیـد در خانه دو مفهوم در خـانه محقّق شـده است: مفهوم جزئی زیـد و دیگری مفهوم کلّی انسـان، و حـال شکّ در بقاء کلّی انسان می باشـد، بنابراین استصحب بقاء کلّی انسان جاری می شود.

ص: ۴۴۵

بله، بنابر نظر محقّق عراقی که معتقدنـد در خارج حصّه از انسان محقّق می شود، نه کلّی، یعنی انسان در ضـمن زید و انسان در ضمن عمرو موجود می شود، متیقّن سابق انسان در ضـمن زیـد است که حال معلوم الإرتفاع می باشـد و انسان در ضـمن عمرو نیز مشکوک بدوی است و علم به انسان لا بشرط نیز نمی باشد تا استصحاب بقاء آن شود.

و لکن به نظر ما وجهی است که مانع از جریان استصحاب بقاء مفهوم کلّی حتی طبق نظر مشـهور در مقام می باشد و آن وجه عبارت از این است که:

رکن استصحاب از مقوله تصوّر نیست، بلکه از مقوله تصدیق است، یعنی رکن استصحاب علم تصدیقی به وجود سابق و شکّ تصـدیقی در وجـود لاـحق می باشـد، و تصـدیق یعنی علم به وجود و وجود عین تشـخّص است و تشـخّص عین جزئیّت است، بنابراین تا به وجود اشاره نشود، علم به وجود محقّق نمی شود، یعنی باید با همان مفهوم ذهنی به وجود اشاره شود تا بتوان علم به وجود پیـدا کرد و اگر بـا مفهوم ذهنی مثل مفهوم انسان به وجود خارجی اشاره نشود، این مفهوم در همان مفهوم و تصوّری بودن خود باقی می ماند، به همین جهت مفاهیم به هر مقدار تقیید زده شوند: «الإنسان العالم الزاهد الشاعر» از کلّی بودن خارج نشـده و جزئی نمی شود که امتناع بر صـدق کثیرین داشـته باشـد، و طریق جزئی شـدن کلّی این است که مفهوم کلّی به عنوان أدات اشـاره به خـارج قرار داده شـود و مفهـوم جزئی شـود به اینصورت که گفته شود: «آن انسـان»، که در اینصوت مشـارإلیه جزئی خواهـد بود؛ یعنی قوام جزئی شـدن اشاره به خارج می باشـد و تا اشاره به وجود خارجی نشود، مفهوم جزئی و متضـمّن وجـود نشـده و از تصوّری بـودن خـارج نمی شـود، و به عبـارت دیگر: تـا در علم تصوّری اشـاره به خـارج اشـباع نشود، علم تصدیقی محقّق نمی شود و تصدیقی شدن علم متوقّف بر این است که مفهوم کلّی توأم با مفهوم جزئی متضمّن وجود بشود.

البته مراد از اشاره به خارج که قوام علم تصدیقی است، لزوم اشاره حسّیه به خارج به مانند اشاره با انگشت نیست، بلکه اشاره ذهنیه نیز کافی است، مانند اینکه بگوید: (أعلم بوجود ذاک الإنسان».

طبق این مبنی حال که در خارج علم به وجود زید می باشد، برای اینکه با مفهوم انسان اشاره به خارج شود، گفته می شود: «ذاک الإنسان»، که یک مشارٌ الیه این اشاره، زید می شود که «ذاک الإنسان موجوداً» و لکن الآن شکّی در بقاء وجود ذاک الإنسان نمی باشد، بلکه قطع به ارتفاع آن است، و أمّا مشارٌ الیه دیگر نیز مشکوک بدوی است، بنابراین نمی توان به آن اشاره کرد و گفت: (می دانم به وجود انسان غیر از زید)!

بنابراین اشکال در استصحاب کلّی قسم ثالث عبارت از این است که:

مشار إلیه «ذاک الإنسان» زید است که علم به ارتفاع آن است و وجود مشارٌ إلیه دیگر نیز مشکوک است، پس چگونه می توان ادّعا کرد که علم به وجود مشارٌ إلیه دیگر غیر از زید می باشد؟!

نکته:

در کلّی قسم ثانی این اشکال جاری نیست:

چرا که در قسم ثانی مشار إلیه آن انسانی است که مردّد می باشد که زید است و یا عمرو، که آن انسان محتمل البقاء است: چرا که محتمل است که آن انسان عمرو بوده باشد که در اینصورت باقی است و اگر چه اگر زید بوده باشد، باقی نیست، و این مانند این مورد است که گفته شود: (زید اگر در سمت شرق خانه بوده است، حال باقی نیست و اگر سمت غرب خانه بوده است، حال باقی است) و لکن این مانع از صدق بقاء وجود زید نیست.

ص: ۴۴۷

و لکن در کلّی قسم ثالث اگر چه ممکن است که فرد متیقّن فرد معیّن نباشد، به اینصورت که علم باشد که دیروز یا زید و یا عمرو در خانه بوده است و لکن اشکال این است که ذاک الإنسان به طور قطع امروز در خانه نیست: چرا که امروز قطع می باشد که هیچیک در خانه نمی باشند و فقط محتمل است که مقارن با آنان بکر در خانه بوده باشد.

و این اشکال آقای صدر در فرضی نیز که علم به کلّی سبب مستقلّ از علم به فرد دارد، جاری می باشد؛ چرا که یک مشارٌ إلیه «ذاک الإنسان» زید است که حال مقطوع الإرتفاع است و مشارٌإلیه دیگر مشکوک است.

اشکال

و لکن به نظر ما این فرمایش تمام نیست:

چرا که در بحث علم إجمالی گفتیم:

علم إجمالی گاهی به نحو قضیه مانعه الجمع است و گاه به نحو قضیه مانعه الخلوّ است:

اگر علم إجمالی به نحو قضیه مانعه الجمع باشد، مانند اینکه علم به نجاست یکی از دو آب و علم به طهارت آب دیگر می باشد؛ در این مورد می توان اشاره به وجود جزئی کرد و گفت: (آن آب نجس) و معلوم بالذات در این فرض جزئی است؛ چرا که این معلوم بالذت و مفهوم امتناع صدق علی کثیرین دارد و اگر چه ممکن است این علم جهل مرکّب باشد به اینصورت که در خارج هیچیک نجس نباشد و یا هر دو نجس باشند، و باید صقع نفس و معلوم بالذات را در جزئی و یا کلّی بودن مورد لحاظ قرار داد، نه خارج و معلوم بالعرض را؛ زیرا بحث إمتناع صدق علی کثیرین و عدم إمتناع مربوط به مفاهیم می باشد که صور ذهنیه می باشند و إلاّ ـ واضح است که آنچه در خارج است، مساوق با جزئیّت می باشد و إمتناع از صدق علی کثیرین دارد.

و اگر علم إجمالی به نحو قضیه مانعه الخلوّ باشد، مانند اینکه علم به نجاست یکی از دو آب می باشد و إحتمال نجاست هر دو نیز وجود دارد، به اینصورت که قطره خونی افتاد که علم می باشد که آن قطره در یکی از دو إناء واقع شد و لکن محتمل است در هر دو إناء واقع شده باشد؛ در این فرض اگر چه علم إجمالی وجود دارد و لکن اشاره به خارج معیّن نمی شود و معلوم بالإجمال جزئی نیست؛ چرا که الإناء النجس المعلوم بالإجمال دو مصداق دارد و بر هر دو إناء که در واقع و فی علم الله نجس می باشند، صادق است. و یا برای مثال: اگر معصوم خبر دهد که: «الإنسان موجود فی الدّار»، در این فرض علم به وجود کلّی انسان در خانه پیدا می شود و لکن مشخّص نیست که این کلّی در ضمن یک فرد و یا دو فرد و یا بیشتر محقّق شده است؛ در چنین فرضی معلوم بالإجمال إمتناع صدق علی کثیرین ندارد. بنابراین علم به وجود تلازمی با اشاره به جزئی ندارد و قوام علم اشاره به جزئی نیست، بلکه قوام علم به إذعان نسبت است؛ اگر إذعان به نسبت شود، به اینصورت که تصدیق به وجود انسان فی خانه شود، علم محقّق است و لکن اگر نسبت نباشد، تصوّر خواهد بود، بنابراین وجهی ندارد که تحقّق علم متوقّف بر اشاره و تعلّق آن به مفهوم جزئی باشد: «ذاک الإنسان»! و قوام علم به إمتناع معلوم از صدق علی کثیرین باشد، بلکه صحیح است که گفته شود: «کنتُ أعلم بوجود الإنسان فی الدّار إمّا فی ضمن زید أو فی ضمن عمرو أو فی ضمنهما معاً» که در این فرض علم می باشد و اگر چه مفهوم جزئی نیست: چرا که قابل صدق علی کثیرین می باشد، بله، این علم إجمالی به نحو عامّ و کلّی بدلی است، به این معنی که در عرض واحد بر هر دو نفر صادق نیست و لکن علی نحو تبادل بر هر دو صادق است، بنابراین إمتناع صدق علی کثیرین ندارد.

ص: ۴۴۹

بنـابراین به نظر مـا عمـده در وجه منع استصـحاب قسم ثالث همان وجه أوّل است که گفته شـد: عرف متیقّن سابق را انسان در ضمن زید می بیند، نه انسان مطلق.

گفته نشود: موضوع اثر صرف الوجود انسان است؛

چرا که در پاسخ می گوییم: باید أرکان استصحاب لحاظ شود و در استصحاب وحدت وجود لازم است و إلاّ اگر وجود متیقّن غیر از وجود مشکوک باشد، در اینصورت باید در مثالی که ذکر می شود، قائل به جریان استصحاب شد و آن این است که:

مولی می گویـد: «إذا وجد شـیء فی الدّار فتصدّق» و دیروز در خانه عقرب بوده است که حال علم به زوال او می باشد و لکن محتمـل است که همراه بـا او انسـانی نیز در خـانه بـوده است؛ حـال آیـا در این مورد صـحیح است که گفته شود: (من یقین به وجـود حیّ در ایـن خـانه داشــتم و حـال شـکّ در بقـاء آن دارم)؟!؛ از نظر عرف آنچـه بـه آن یقیـن بـود، عقرب بـود و آنچه مشکوک است انسان می باشد.

پس به نظر ما استصحاب کلّی قسم ثالث به هیچ وجه جاری نیست.

بله، در فرض سوم از استصـحاب کلّی قسم ثـالث که اختلاـف متیقّن و مشـکوک به شـدّت و ضـعف است، استصـحاب جاری است و لکن این استصحاب استصحاب کلّی نیست، بلکه استصحاب فرد است:

مثال: در سابق زید أعدل بود و لکن حال به طور قطع أعدل نیست و لکن شکّ می باشد که حال عادل است و یا فاسق: در این فرض استصـحاب أصل عـدالت می شود و اگر چه شـدّت عدالت از بین رفته است؛ چرا که شدّت عدالت از حالات فرد است، پس گفته می شود: «هذا کان عادلاً فالآن کما کان».

ص: ۴۵۰

نکته:

مرحوم صاحب کفایه تطبیق این فرض سوم را بر وجوب و استحباب انکار و اشکال کرده و فرموده است: اختلاف وجوب و استحباب به شدّت و ضعف نیست، بلکه از نظر عرفی وجوب و استحباب دو وجود می باشند، پس فرض شکّ در بقاء أصل طلب بعد از علم به إرتفاع وجوب داخل در فرض دوم استصحاب کلّی قسم ثالث می باشد که به نظر ما جاری نیست.

حال عرض ما این است که:

به لحاظ حکم إنشائی استصحاب بقاء أصل طلب جاری نیست: چرا که محتمل می باشد که حقیقت وجوب انشائی بسیط باشد به اینصورت که عبارت باشد از «إعتبار اللاّبدیّه للفعل»، و از جهت دیگر محتمل است که حقیقت استحباب إنشائی نیز بسیط باشد به اینصورت که عبارت باشد از «إعتبار رجحان الفعل»، در اینصورت وجوب و استحباب إنشائی دو أمر بسیط متباین خواهند بود، که در اینصورت با رفع وجوب، تمام وجوب إنشائی رفع می شود، نه اینکه أصل طلب باقی باشد و جزئی از آن رفع شده باشد، و احتمال این مطلب در حقیقت وجوب و استحباب إنشائی کافی است که إحراز بقاء موضوع نشود.

بله، کسانی که معتقد می باشند که وجوب مرکّب است؛ «طلب الفعل مع المنع من الترک» نباید در استصحاب بقاء أصل طلب اشکال نمایند.

و همچنین کسانی مانند مرحوم آقای خوئی که معتقد می باشند که وجوب حکم عقل است ،نه معتبر شارع، بلکه حقیقت وجوب و حقیقت استحباب با یکدیگر تفاوتی ندارد؛ معتبر در وجوب و استحباب عبارت از این است که شارع فعل را علی ذمّه المکلّف إعتبار کند که سپس آن را ابراز می کند، حال اگر ترخیص در ترک به مکلّف واصل شود، عقل حکم به وجوب نمی کند و إلاّ عقل حکم به وجوب می کند؛ طبق این مبنی نیز استصحاب بقاء الفعل علی الذمّه جاری می شود.

و لکن اشکال به مرحوم صاحب کفایه عبارت از این است که:

روح وجوب اراده شدیده است و روح استحباب اراده ضعیفه است، بنابراین رفع وجوب به معنای زوال شدّت اراده است و حال که احتمال استحباب وجود دارد، شکّ در بقاء أصل اراده می شود، بنابراین استصحاب بقاء أصل اراده جاری می شود، و این مورد مانند مورد شکّ در بقاء أصل عدالت بعد از علم به رفع أعدلیّت می باشد.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات / التنبیه الرابع / القسم الرابع من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه من الجریان ۹۵/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات / التنبیه الرابع/ القسم الرابع من الإستصحاب الکلّی /الوجوه المانعه من الجریان

خلاصه مباحث گذشته:

در مورد استصحاب کلّی قسم ثالث عرض کردیم:

متیقّن سابق به نظر عرف کلّی در ضمن فرد مقطوع الإرتفاع است، نه کلّی لا ـ بشرط؛ یعنی در فرض علم به وجود زید در خارج، از نظر عرف علم به وجود انسان در ضمن زید می باشد، نه علم به وجود انسان لا بشرط، و به همین جهت استصحاب جاری نیست.

نکته:

از برخی از کلمات مرحوم امام (تهذیب الأصول/۱۱/۲) استفاده می شود که ایشان معتقد هستند نظر رجل همدانی موافق با نظر عرف است و عرف نیز نسبت کلّی طبیعی به افراد را نسبت أب واحد به أبناء می داند و از نظر عرف کلّی طبیعی در خارج وجود وُحدانی سِعی دارد، و لکن این مطلب صحیح نیست؛

ما اگر چه مراد از مطلبی که به رجل همدانی نسبت داده شده است که در خارج کلّی طبیعی وجود وُحدانی دارد، متوجّه نمی شویم، که اگر مراد از آن این باشد که در خارج یک وجود کلّی طبیعی شخصی می باشد، واضح البطلان است، و لکن معتقدیم عرف با این نظر موافق نیست:

ص: ۴۵۲

آنچه عرف تأیید می کند این مطلب است که در خارج دو نوع انسان نمی باشد و اگر لکن معترف است که به تعداد افراد انسان در خارج انسان موجود می باشد و این مطلبی است که عقل تأیید می کند؛ یعنی اگر در خارج دو فرد از انسان باشد، هم عقلاً و هم عرفاً دو نوع انسان در خارج نمی باشد و لکن دو انسان در خارج می باشد، هم عقلاً و هم عرفاً؛ عقل وجود دو نوع انسان را در خارج نفی می کند: چرا که نوع وصف کلّی عقلی است، نه کلّی طبیعی، یعنی نوع وصف برای انسان متصوّر در ذهن است، نه وصف خارج و لکن می پذیرد که در خارج به تعداد افراد انسان، کلّی انسان می باشد، و این مطلبی است

که عرف نیز می پـذیرد. بنـابراین نظر عرف همـان نظر عقـل است که نسـبت کلّی طبیعی به افراد نسـبت آباء به أبناء است و هر فردی یـک کلّی طبیعی است، و این به خلاـف نظر رجل همـدانی است که معتقـد است نسـبت کلّی طبیعی به افراد نسـبت أب واحـد به أبنـاء می باشـد و کلّی طبیعی بـا وجود أوّلین فرد موجود می شود و تا زمانی که جمیع افراد آن منعـدم شود، باقی می ماند.

و أمّـا این مطلب که می گـوییم: (در امتثـال أمر به طـبیعت إتیـان به یـک فرد کـافی است و در ترک طـبیعت ترک جمیع افراد طبیعت لازم است) اینچنین نیست که به جهت نظر مسامحی عرفی باشد، بلکه این بحث مربوط به بحث مفاهیم و استناد موجود و یا معدوم به مفهوم می باشد، نه بحث از خارج و تعدّد کلّی به تعدّد افراد خارجی یا عدم تعدّد آن، و مقصود از آن این است که: هنگـامی که مفهوم انسـان لحـاظ می شود، به نحو فـانی در خـارج لحاظ می شود و لکن کثرات لحاظ نمی شود و به نحو فـانی در کثرات ملاحظه نمی شود، پس گفته می شود: (الإنسان موجود)؛ در این حمل موجود بر انسان، بایـد این مفهوم انسان در خارج موجود شود و وجود آن به این است که یک فرد از انسان در خارج موجود شود و برای حمل معدوم بر انسان (یعنی الإنسان معـدوم) بایـد این مفهوم در خارج معـدوم شود و عـدم آن به این است که هیچ فردی از انسان در خارج موجود نشود. بنابراین میان این بحث که بحث از مفاهیم است، با بحث در مقام که بحث در خارج است، ارتباطی نمی باشد.

ص: ۴۵۳

بنابراین حاصل مطلب اینکه:

به نظر عرف نیز انسان در ضمن زید وجودی غیر از وجود انسان در ضمن عمرو دارد و اگر چه این دو یک ذات و یک نوع می باشند که به نظر عقل نیز اینچنین است، و این نوع انسان اگر در ضمن یک فرد محقّق شود، وجود یک نوع در ضمن یک فرد خواهد بود و اگر در ضمن دو فرد محقّق شود، نوع متعدّد نمی شود و همچنان وجود یک نوع است و لکن وجود یک نوع در دو فرد خواهد بود و لکن در این فرض اگر چه دو نوع نمی باشد و لکن دو وجود کلّی طبیعی و دو وجود انسان می باشد، نه یک وجود انسان. و قول به اینکه: (کلّی انسان وجود وُحدانی سعی در خارج دارد که با کثرت افراد سعه پیدا نموده و چاق می شود) حتی از نظر عرف نیز از أوهام است.

نکته:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

در مورادی که حکم إنحلالی است، استصحاب حکم استصحاب کلّی قسم ثالث است:

مثال: این زن در زمانی که حیض بود، وطی او حرام بود و حال بعد از إنقطاع دم حیض و قبل از غسل، شکّ در حرمت وطیء او شده و در نتیجه استصحاب بقاء حرمت وطیء جاری می شود و لکن این استصحاب، استصحاب کلّی قسم ثالث است: چرا که آن فرد از حرمت که در سابق قبل از إنقطاع دم ثابت بود، غیر از فردی از حرمت است که الآن بعد از إنقطاع دم مشکوک است، زیرا که حکم به لحاظ آنات زمان إنحلالی است.

ص: ۴۵۴

و لکن ما در سابق عرض کردیم:

این مطلب خلاف ظاهر است: چرا که إنحلال یک کنکاش و تأمّل عقلی است، نه أمر عرفی، بلکه از نظر عرفی حکم واحد و یک أمر مستمرّ است؛ یعنی به نظر عرفی در سابق وطیء این زن حرمت داشت و حال همین حرمت محتمل البقاء است، بنابراین استصحاب بقاء حرمت جاری می شود که استصحاب فرد خواهد بود.

و آقای سیستانی نیز فرموده اند: استصحاب حکم، چه حکم إنحلالی باشد و چه إنحلالی نباشد، استصحاب کلّی قسم ثانی است: مثال: این آب که زال تغیّره بنفسه، معلوم نیست که در هنگام تغیّر نجاست طویله داشته است یا نجاست قصیره؛ اگر نجاست طویله داشته است، نجاست آن بعد از زوال تغیّر بنفسه نیز باقی می ماند و اگر نجاست قصیره داشته است، نجاست آن بعد از زوال از بین می رود، بنابراین استصحاب کلّی نجاست جاری می شود که استصحاب کلّی قسم ثانی است.

و لکن این مطلب نیز صحیح نیست:

از نظر عرف نجاست این آب فرد واحد است که این فرد واحد مردّد است که طویل باشد یا قصیر و این تردید موجب این نیست که این نجاست معلوم کلّی باشد، و این مانند این مورد است که: نمی دانیم که إقتضاء زید برای حیات ۵۰ سال است و یا ۱۰۰ سال، که بعد از ۵۰ سال استصحاب بقاء حیات زید می شود که این استصحاب، استصحاب فرد می باشد.

و اگر این استصحاب استصحاب کلّی قسم ثانی باشد، استصحاب فرد مردّد خواهد بود: زیرا وجوب اطاعت اثر هر فرد از تکلیف است و در فرضی که اثر به نحو إنحلال و مطلق شمولی بر روی افراد مترتّب شده باشد، استصحاب فرد مردّد خواهد بود و این استصحاب اگر چه به نظر آقای سیستانی در فرضی که حکم بر صرف الوجود و یا مطلق الوجود مترتّب شده باشد، استصحاب کلّی قسم ثانی جاری است و فقط در فرضی که حکم بر عناوین تفصیلیه مترتّب باشد، استصحاب کلّی جاری نیست و لکن این استصحاب به نظر برخی از بزرگان جاری نیست و با این اشکال دچار مشکل خواهند شد و لکن پاسخ این است که این استصحاب کلّی نیست، بلکه استصحاب فرد معیّن است، یعنی عرف می گوید: «هذا الفرد من الجعل و المجعول بالنسبه إلی الماء المتغیّر قصیر أم طویل؟» که این تردید فرد را مردّد میان دو فرد نمی کند، در حالی که استصحاب کلّی آن است که فرد مردّد میان فرد مقطوع اللاإرتفاع و محتمل البقاء باشد.

البته مـا إنحلال حکم به لحـاظ أزمـان را عقلی دانسـته و عرفی نمی دانیم و لکن إنحلال حکم به لحاظ افراد، مثل نجاست این آب و نجـاست آن آب و حرمـت وطی ایـن زن در حـال حیض و حرمـت وطی آن زن در حـال حیض، ممکـن است که عرفی باشد.

القسم الرابع من الإستصحاب الکلّی

برخی از بزرگـان از جمله محقـق ایروانی و مرحـوم آقـای خـوئی قسم رابعی برای استصـحاب کلّی تصوّر کرده انـد که مرحوم شیخ به آن اشاره نکرده است، و آن عبارت از این است که:

فردی است که هم معلـوم الحـدوث و هم مقطـوع الإرتفـاع می باشـد و لکن علم به یـک وجـود کلّی که معنون به یـک عنوان خـاصّ است، نیز می باشـد و لکن معلوم نیست که این کلّی معنون به عنوان خـاصّ منطبق بر فرد مقطوع الإرتفـاع است، تـا رفع شده باشد و یا منطبق بر فرد دیگر است که محتمل البقاء و یا مقطوع البقاء است؛

مثـال: علم به وجود زیـد دیروز در خـانه و عـدم وجود او امروز در خانه می باشـد و لکن علم به وجود شاعر در خانه در همان دیروز نیز می باشـد و لکن مشـخّص نیست که آن شـاعر آیـا زیـد بود که حـال خـارج شـده است و یا عمرو بود که حال باقی است؛ در این فرض استصحاب بقاء انسان شاعر می شود، که استصحاب کلّی قسم رابع است.

تفاوت قسم رابع با قسم ثانی و ثالث از استصحاب کلّی:

در قسم ثانی موجود سابق فرد معیّن متیقّن الحـدوث و متیقّن الإرتفاع نمی باشـد، بلکه موجود سابق مردّد میان دو فرد است که وجود هیچیـک معلوم بالتفصـیل نیست؛ مثـال: علم می باشـد که دیروز یا زیـد در خانه بوده است و یا عمرو، که اگر زیـد بوده باشد، حال به طور قطع رفته است و اگر عمرو بوده باشد، حال به طور قطع و یا إحتمال باقی است. و در قسم ثالث اگر چه علم تفصـیلی به حـدوث فرد معیّن و إرتفـاع آن می باشـد و لکن آن کلّی معلـوم الإنطبـاق بر این فرد مـتیقّن الإرتفـاع می باشـد، نه مشـکوک؛ مثال: علم به وجود زید دیروز در خانه و خروج او امروز از خانه می باشد و عنوان الإنسان فی الدّار إنطباق قهری بر این فرد دارد، و لکن در قسم رابع علم به وجود فرد معیّن و إرتفـاع او می باشـد و لکن إنطبـاق کلّی معلوم بالإجمال بر این فرد مشکوک است.

مثال فقهی: شخصی دیروز جنب شده و سپس غسل کرده است و حال امروز بر روی لباس خود اثر منی رؤیت می کند، حال مشخّص نیست که این منی اثر جنابت جدیده است و یا اثر همان جنابت دیروز است: در این فرض در کنار علم به جنابت دیروز که فردی است که معلوم الحدوث و معلوم الإرتفاع می باشد، علم به کلّی نیز می باشد و آن علم به حدوث جنابت در هنگام خروج این منی، و إنطباق این جنابت با این عنوان بر جنابت دیروز مشکوک است، بنابراین شکّ در بقاء جنابت حاصل از خروج این منی شده و استصحاب بقاء جنابت می شود: چرا که محتمل است که این عنوان منطبق بر جنابت جدیدی غیر از جنابت دیروز باشد که در اینصورت باقی خواهد بود.

البته محقّق ایروانی و مرحوم آقای خوئی می فرمایند:

استصحاب بقاء جنابت حاصل در هنگام خروج منی جاری شده و با استصحاب بقاء طهارت حاصل از غسل جنابت دیروز تعارض و تساقط می کند، بنابراین نسبت به نماز قاعده إشتغال جاری می شود و در نتیجه باید جمع میان غسل و وضوء شود، و نسبت به محرّمات جنب أصل برائت جاری می شود.

اشکال:

و لکن این فرمایش با اشکال و دو نقض مهمّ مواجه است:

اشکال نقضی:

نقض أوّل:

بنابر این مطلب بسیاری از موارد که گمان می شد استصحاب بلا معارض جاری است، مبتلی به معارض خواهد بود، از جمله مورد صحیحه زراره: در این روایت امام علیه السلام استصحاب بقاء طهارت جاری نمود، در حالی که این استصحاب مبتلی به معارض است و آن استصحاب آخرین حدث و یا آخرین نوم می باشد که به عنوان استصحاب کلّی قسم رابع جاری است؛ یعنی به حدث یک عنوان داده می شود و آن عنون «آخِر نوم» و یا «آخِر حدث» که حال إنطباق این عنوان بر حدث حاصل از نوم دیشب که به طور با وضوء بعد از آن رفع شده است، شکّ می باشد، زیرا که محتمل است آخرین نوم لحظاتی قبل که ظنّ در نوم جدید پیدا شد، حاصل شده باشد که در اینصورت باقی خواهد بود، بنابراین این استصحاب آخرین حدث با استصحاب طهارت تعارض و تساقط می کند، و این مستلزم إلغاء صحیحه زراره است!

نقض دوم:

استصحاب کلّی قسم ثالث نفی شد؛ چرا که متیقّن سابق غیر از مشکوك لاحق است، و لکن حال طبق این مطلب می توان عنوانی را لحاظ کرد و سپس استصحاب کلّی را جاری نمود، به اینصورت که گفته شود: إنطباق عنوان «آخر فرد من الإنسان کان فی الدّار» بر زید که حال مقطوع الإرتفاع است، مشکوك می باشد و محتمل است که بر عمرو منطبق باشد که حال یا مقطوع البقاء و یا محتمل البقاء است، پس استصحاب «آخر فرد من الإنسان کان فی الدّار» جاری می شود، بنابراین این مورد از قسم ثالث از استصحاب کلّی خارج شده و داخل در قسم رابع می شود که نمی دانیم که منطبق بر زید است که حال مقطوع الإرتفاع است و یا منطبق بر عمرو است، پس این مورد از قسم ثالث خارج می شود و داخل در قسم رابع می گردد!

اشکال حلّی:

این عنوان که مورد لحاظ قرار می گیرد، یا موضوع اثر شرعی است و یا موضوع اثر شرعی نیست؛

اگر موضوع اثر شرعی باشد، استصحاب کلّی، استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود:

مثال: مولی گفته است: «إذا کان شاعر فی الدّار فتصدّق» و حال مشخّص نیست که کلّی شاعر در ضمن زید بود که حال به طور قطع مرتفع شده است و یا در ضمن عمرو بود که حال به طور قطع و یا إحتمال باقی است.

و اگر موضوع اثر شرعی نبوده و عنوان إختراعی بااشد، استصحاب فرد مردّد خواهد بود که معتبر نیست: زیرا که به لحاظ واقع (یعنی زید و عمرو) أرکان استصحاب تمام نیست و به لحاظ این عنوان، اگر چه أرکان استصحاب تمام است و لکن این عنوان موضوع اثر شرعی نیست.

ص: ۴۵۸

علاوه بر اینکه اگر عنوان إختراعی برای جریان استصحاب کافی باشد، در بسیاری از موارد می توان یک عنوان إختراعی إنتزاع و لحاظ کرد و با ملاحظه آن أرکان استصحاب در معلوم بالإجمال را تمام کرد؛ مانند اینکه گفته شود: (آن انسانی که صدای سرفه او دیروز شنیده می شد، محتمل است که باقی باشد؛ چرا که معلوم نیست که بر زید منطبق است که حال به طور قطع مرتفع شده است و یا بر عمرو منطبق است که حال به طور قطع و یا إحتمال باقی است)!

جواب

و لکن به نظر ما این اشکالات وارد نیست:

و أمّا اشکال حلّی:

اگر أرکان استصحاب به لحاظ عنوان إجمالی تمام باشد، استصحاب جاری است و اگر چه این عنوان خود موضوع اثر شرعی نباشد: چرا که ما استصحاب فرد مردّد را قبول داریم، مانند عنوان صاحب هذا الجلد که یک عنوان إجمالی است که مشیر به واقع است که به این لحاظ أرکان استصحاب در آن واقع که مرئی به این عنوان إجمالی است، تمام می شود، یعنی واقع به لحاظ این عنوان زمانی مذکّی نبود و حال استصحاب عدم تذکیه آن می شود، و اگر چه در عنوان تفصیلی شکّ در تذکیه و عدم تذکیه نیست، و حال در مقام نیز می گوییم: (آن انسانی که شاعر بود، در سابق بود و حال به حکم استصحاب، باقی است) و یا (آن جنابت حاصل از خروج این منی در سابق موجود بود و حال نیز باقی است)، و این استصحاب فرد مردّد با استصحاب بقاء طهارت بعد از غسل دیروز تعارض می کند.

ص: ۴۵۹

و أمّا اشکال نقضی:

أمّا نقض دوم:

این نقض نهایت نقض به مبنی است، به اینصورت که دانسته می شود که در استصحاب کلّی قسم ثالث غفلت شده است و لکن نقضی نیست که نتوان به آن ملتزم شد، به اینصورت که إلتزام به آن بر خلاف نصوص و فقه باشد.

و أمّا نقض أوّل:

برخی از این نقض جواب داده و فرموده اند:

وجه عدم إجراء استصحاب آخرین حدث در مورد صحیحه زراره توسّط امام، عدم إلتفات زراره به ذهن عرفی خود به این عنوان بوده است و امام نیز او را ملتفت به این عنوان نکرد، و لکن این نفی نمی کند جریان این استصحاب را در فرضی که شخصی با ذهن دقّی خود به این عنوان ملتفت شده است.

و لکن این مطلب ناتمام است:

چرا که ظاهر «و إلاّ فإنّه یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشکّ أبداً، بل ینقضه بیقین آخر» حصر جریان استصحاب در این مورد در خصوص استصحاب طهارت می باشد، به این معنی که حتی غیر از زراره نیز فرد دیگری چنین شکّی می کرد و لو ملتفت عنوان «آخرین حدث» نیز بود، فقط استصحاب طهارت در مورد او جاری بود.

و به نظر ما جواب صحیح از این نقض این است که:

عنوان إنتزاعی به دو گونه است:

گاه عنوان إنتزاعی است که عرف منشأ إنتزاع آن را واقعی می بیند، نه توهّم و إختراع ذهن و گاه عنوان إنتزاعی است که صرف إختراع ذهن است؛ در دسته دوم عنوان إختراعی ذهنی موجب شکّ و یقین جدید نمی شود، و عنوان «آخرین حدث» از قبیل همین دسته از عناوین می باشد، بنابراین نهایت از صحیحه زراره إلغاء اینگونه عناوین توسّط شارع و عدم جریان استصحاب به لحاظ این عناوین استفاده می شود، و لکن در دسته أوّل که عنوان صرف إختراع ذهن نیست، بلکه منشأ آن أمر واقعی است و از آن إنتزاع می شود، از نظر عرفی این عنوان موجب یقین و شکّ جدید می شود، مانند عنوان «صاحب هذا الجلد» و یا «جنابت موجود در هنگام خروج این منی» که از أمر واقعی إنتزاع می شود و از إنتزاعات عقلیه نیست که از صحیحه زراره إلغاء آن دانسته شد.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/الإستصحاب الکلّی/القسم الرابع من الإستصحاب الکلّی /کلام من السید الخوئی و المناقشه فیه ۹۵/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الرابع/الإستصحاب الکلّی/القسم الرابع من الإستصحاب الکلّی /کلام من السید الخوئی و المناقشه فیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب کلّی قسم رابع است، که به نظر استاد این استصحاب کلّی جاری است.

نکته: استصحاب بقاء الزمان

مرحوم آقای خوئی دو مطلب بیان نموده اند:

مطلب أوّل:

ایشان در بحث صوم فرموده اند:

گاه استصحاب بقاء زمان معیّن جاری می شود:

مثال: آخر ماه مبارک شده است و لکن معلوم نیست که ماه بیست و نه روزه است و یا سی روزه، در اینصورت در روز سیم استصحاب بقاء ماه رمضان شده و روزه واجب می شود.

حال در روز سی و یکم شکّ می شود که آیا یوم العید است و یا یوم العید نیست، چرا که محتمل است که روز گذشته (روز سیم) یوم العید بوده باشد و امروز روز دوم ماه شوّال باشد؛ در این فرض اگر چه استصحاب بقاء ماه مبارک تا روز سیّم اثبات نمی کند که امروز (روز سی و یکم) أوّل شوّال است مگر به نحو أصل مثبت، و لکن می توان بقاء یوم العید را استصحاب کرد، به اینصورت که گفته شود: یا دیروز یوم العید موجود شده بود که حال به طور قطع رفع شده است و یا امروز موجود شده است که حال تا غروب باقی است، بنابراین هم علم به تحقّق یوم العید یا دیروز و یا امروز می باشد و هم احتمال بقاء آن تا غروب امروز می باشد، پس استصحاب بقاء یوم العید می شود و آثار شرعیه آن از جمله حرمت صوم یوم العید مترتّب می شود.

ص: ۴۶۱

و این استصحاب در موارد دیگر نیز جاری است:

مثال: در أواخر ماه ذی القعده شکّ می شود که سی روزه است و یا بیست و نه روزه که استصحاب بقاء ماه جاری شده و

إثبات می شود که سی روزه است، و حال پس از سپری شدن ۹ روز شکّ می شود که آیا امروز عرفه است و یا دیروز عرفه بوده است، و همچنین پس از سپری شدن ۱۰ روز شکّ می شود که آیا امروز یوم العید است و یا دیروز یوم العید بوده است؛ در این فرض استصحاب بقاء یوم العرفه در فرض أوّل و استصحاب بقاء یوم العید در فرض دوم جاری شده و آثار این دو روز مانند وجوب وقوف و رمی جمرات مترتّب می شود.

اشکال

و لکن به این فرمایش مرحوم آقای خوئی اشکال شده است که:

این استصحاب با استصحاب «عدم یوم العید فی أحد الزمانین» معارض است:

زیرا همانگونه که علم می باشد که یا دیروز یوم عید الفطر بوده است و یا امروز، همچنین علم می باشد که یا دیروز یوم عید الفطر نبوده است و یا امروز، پس علم به عدم یوم العید نیز می باشد که احتمال بقاء این عدم وجود دارد، پس استصحاب عدم یوم العید جاری می شود.

مرحوم آقای خوئی در ابتدا در پاسخ از این اشکال می فرمودند:

استصحاب «عدم یوم العید فی أحد الزمانین» استصحاب کلّی قسم ثالث است که جاری نیست؛ چرا که عدم یوم العید دو فرد دارد که یک فرد آن متیقّن الحدوث و متیقّن الإرتفاع است و آن عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک می باشد، و فرد دیگر آن عدم یوم العید بعد از ماه مبارک می باشد که حال شکّ در حدوث این فرد می باشد، بنابراین استصحاب کلّی عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود.

و لکن ایشان در کتاب الصوم در بحث اسیر و محبوس فرموده اند:

استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم رابع است، پس جاری می شود و با استصحاب بقاء یوم العید تعارض می کند: چرا که «عدم یوم العید فی أحد هذین الیومین» (نه عدم یوم العید مطلق) عنوان إجمالی خاصّی دارد که إنطباق آن بر عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک معلوم نیست؛ چرا که شاید فی علم الله ماه مبارک بیست و نه روزه بوده و دیروز یوم العید بوده است، پس عدم یوم العید فی أحد هذین الیومین بر عدم یوم العید در امروز منطبق خواهد شد، نه بر عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک، بنابراین استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم ثالث نیست: زیرا در قسم ثالث باید عنوان کلّی بر فرد متیقّن الحدوث و الإرتفاع معلوم الإنطباق باشد.

کلام استاد

و لکن به نظر ما هیچیک از این دو فرمایش مرحوم آقای خوئی تمام نیست:

زیرا نه استصحاب بقاء یوم العید استصحاب کلّی قسم ثانی است و نه استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم ثالث و یا کلّی قسم رابع است، بلکه هر دو استصحاب فرد می باشد: زیرا استصحاب کلّی در فرضی است که یک جامع مردّد میان دو فرد استصحاب شود و أمّا اگر فرد واحد و معیّنی بود که زمان حدوث آن و یا مکان حدوث آن مردّد است، استصحاب آن استصحاب کلّی نخواهد بود:

مثال: معلوم نیست که زید آیا ۵۰ سال پیش به دنیا آمده است که در اینصورت حال زنده خواهد بود و یا ۱۰۰ سال پیش به دنیا آمده است که در اینصورت حال زنده نخواهد بود، بنابراین استصحاب بقاء زید می شود و لکن این استصحاب، استصحاب فرد است: زیرا زید فرد معیّن است و فقط زمان حدوث او مردّد است.

ص: ۴۶۳

مثال: معلوم نیست که آیا زید در این شهری که زلزله در آن واقع شده است، حضور داشت که در اینصورت او از بین رفته است و یا در شهر دیگری حضور داشته است، که در اینصورت او هنوز زنده است، بنابراین استصحاب بقاء زید می شود و لکن این استصحاب، استصحاب فرد مردّد نخواهد بود.

حال در مقام نیز هریک از یوم العید و عدم یوم العید فرد واحد است و لکن زمان آن مردّد است و تردّد زمان موجب نمی شود که استصحاب کلّی باشد. علاوه بر اینکه أصلاً نسبت به «عدم یوم العید» زمان متیقّن ارتباطی به عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک ندارد، بلکه عدم یوم العید معلوم مردّد است میان دیروز و امروز و این در حالی است که عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک، عدمی نیست که زمان حدوث آن مردّد میان امروز و یا دیروز باشد.

مطلب دوم:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

محقّق همدانی در استصحاب کلّی قسم رابع میان دو مسأله تفصیل داده است:

مسأله أوّل: شخصی دیروز جنب شده و سپس غسل می کند و حال امروز بر لباس خود اثر منی رؤیت می کند و لکن نمی داند که این اثر مربوط به جنابت دیروز است و یا مربوط به جنابت جدیده است.

محقّق همدانی فرموده است:

استصحاب جنابت جاری نیست: چرا که یک فرد از جنابت (جنابت دیروز) به طور قطع مرتفع شده است و علم به حدوث فرد دیگری از جنابت نمی باشد، پس استصحاب عدم جنابت جدیده جاری می شود.

مسأله دوم: شخصی علم دارد که دو مرتبه جنب شده و یک مرتبه هم غسل کرده است و لکن نمی داند که آیا بعد از جنابت دوم غسل کرده است که حال متطهّر باشد و یا بعد از جنابت أوّل و قبل از جنابت دوم غسل کرده است که حال جنب باشد؛

محقّق همدانی فرموده است:

در این مسـأله، بر خلاف مسأله أوّل علم به دو فرد از جنابت می باشـد و فقط شکّ می باشـد که غسل بعـد از جنابت أوّل واقع شده است و یا بعد از جنابت دوم، بنابراین در این فرض استصـحاب بقاء جنابت موجود در زمان خروج منی دوم با استصـحاب بقاء طهارت متیقّن در زمان غسل جنابت تعارض می کننـد، بنابراین برای نماز از باب قاعده اشـتغال باید إحراز طهارت شود به اینصورت که جمع بین غسل و وضوء نماید.

اشکال

مرحوم آقای خوئی در اشکال بر این مطلب فرموده است:

وجهی برای این تفصـیل نیست: زیرا در مسأله أوّل نیز اگر مطلق جنابت لحاظ شود، (بدون قید جنابتی موجود در هنگام خروج این منی بر لباس) استصـحاب بقاء جنابت جاری نیست: چرا که استصـحاب کلّی قسم ثالث خواهـد بود و لکن استصـحاب بقاء الجنابه الحاصـله بخروج هذا المنی جاری می شود: چرا که إحتمال بقاء این جنابت می باشد و این استصـحاب استصحاب کلّی قسم رابع خواهد بود.

جواب

و لکن به نظر ما این کلام آقای خوئی تمام نیست:

أوّلاً: استصحاب در این مسأله أوّل استصحاب کلّی قسم ثالث نیست: چرا که استصحاب کلّی قسم ثالث در فرضی است که فرد دیگر یا إحتمال تقارن او با وجود فرد أوّل و یا إحتمال تقارن او با إرتفاع فرد أوّل باشد، و أمّا اگر فقط إحتمال وجود او بعد از إرتفاع فرد أوّل و منفصل از آن باشد، استصحاب کلّی قسم ثالث نخواهد بود و استصحاب کلّی جاری نخواهد شد، و در مسأله أوّل شکّ در حـدوث جنابت جدیـده بعـد از إرتفاع جنابت متیقّنه دیروز می باشد، بنابراین استصـحاب بقاء کلّی جنابت جاری نمی شود.

ص: ۴۶۵

ثانیاً: نسبت تفصیل در استصحاب کلّی قسم رابع به محقّق همدانی صحیح نیست: چرا که ایشان منکر استصحاب کلّی قسم رابع می باشد، و این تفصیل ایشان میان مسأله أوّل و مسأله دوم به معنای تفصیل در استصحاب کلّی قسم رابع نیست: زیرا مسأله دوم ارتباطی به استصحاب کلّی قسم رابع ندارد، بلکه مورد توارد الحالتین میان معلوم التاریخ (و هو الجنابه الثانیه) و مجهول التاریخ (وهو غسل الجنابه) است، و چه بسا می توان فرض کرد که هر دو مجهول التاریخ باشند، به اینصورت که: جنابت أوّل در ساعت ۸ صبح و جنابت ثانیه مردّد میان ۹ صبح و ۱۰ صبح و غسل جنابت نیز مردّد میان ساعت ۹ صبح و ۱۰ صبح می باشد؛ بنابراین این دو فرض از موارد توارد الحالتین خواهد بود که به نظر مشهور در فرض أوّل استصحاب بقاء جنابت ثانیه (که معلوم التاریخ است) جاری می شود و در فرض دوم استصحاب بقاء جنابت ثانیه با استصحاب بقاء طهارت حین الغسل تعارض می کند؛ زیرا مشهور در توارد الحالتین در مجهولی التاریخ قائل به تعارض هر دو استصحاب و در معلوم التاریخ قائل به جریان استصحاب معلوم التاریخ می باشند.

بله، محقّق حلّی در شرایع در برخی از فروض توارد الحالتین استصحاب کلّی قسم ثالث جاری کرده است و آن در موردی است که حالت سابق بر این الحالتین المتواردین معلوم باشد: مثال: شخص به طور قطع در ساعت ۸ جنب بوده است و علم دارد که بعد از این جنابت بار دیگر منی از او خارج شده است و لکن نمی داند که این خروج منی در ساعت ۹ بوده است و ساعت ۱۰ غسل کرده است و یا خروج منی ساعت ۱۰ بوده است و او ساعت ۹ غسل کرده است؛

ص: ۴۶۶

مرحوم محقّق در شرایع فرموده است: در مورد جنـابت استصـحاب کلّی جنابت جاری می شود که استصـحاب کلّی قسم ثالث است؛ زیرا یک فرد از آن معلوم الحـدوث و معلوم الإرتفاع است و فرد دیگر آن مشـکوک الحـدوث است و شکّ در حدوث جنـابت جـدیه می باشـد، چرا که با توجّه به «الجنب لا یجنب ثانیاً»، اگر خروج دوم منی در ساعت ۹ بوده باشد، جنابت جدید حادث نمی شود، بلکه این جنابت استمرار جنابت سابق خواهد بود، بنابراین حال که حالت سابق بر غسل جنابت و خروج دوم منی معلوم است، که جنابت باشد، استصـحاب بقاء جنابت به عنوان استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد بود، و لکن از آن جهت که استصحاب کلّی قسم ثالث جاری نیست، استصحاب بقاء طهارت بلا معارض جاری می شود.

و حال مرحوم محقّق همدانی بر این مطلب شرایع اشکال کرده و می فرماید:

استصـحاب بقـاء جنـابت استصـحاب کلّی قسم ثـالث نیست، بلکه آن جنـابت دوم که مردّد است میان ساعت ۹ و سـاعت ۱۰ و محتمل البقاء است، استصـحاب می شود (که به تعبیر ما استصـحاب این جنابت دوم استصحاب فرد است، نه استصحاب کلّی تا استصحاب کلّی قسم ثالث باشد)، بنابراین با استصحاب طهارت مردّد میان ساعت ۹ و ساعت ۱۰ تعارض می کند.

و جالب این است که مرحوم امام نیز با نظر محقّق حلّی در شرایع موافق است که استصحاب جنابت استصحاب کلّی قسم ثالث است که جـاری نیست؛ چرا که جنابت در ساعت ۸ متیقّن است و جنابت جدیـده و غسل بعد از ساعت ۸ مجهولی التاریخ می باشند، بنابراین استصحاب بقاء جنابت که مماثل حالت أسبق (حالت ساعت ۸) است، استصحاب قسم ثالث است، زیرا یک فرد از جنابت متیقّن الإرتفاع است و فرد دیگر مشکوک الحدوث می باشد.

و به نظر ما این کلام محقّق همدانی تمام است و می گوییم: علم می باشد که این شخص یا در ساعت ۹ و یا در ساعت ۱۰ جنب بوده است که حال احتمال بقاء آن می باشد، پس استصحاب بقاء این فرد از جنابت به عنوان استصحاب فرد جاری می شود.

بله، جریان استصحاب در توارد الحالتین بحث مفصّلی دارد که صاحب کفایه به جهت قصور المقتضی جاری نمی داند و محقّق همدانی به جهت تعارض جاری نمی داند.

نکته: نقض بر استصحاب کلّی قسم ثالث

مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد فرموده اند:

التزام به استصحاب کلّی قسم ثالث مستلزم مفاسدی است که قابل التزام نمی باشد، از جمله:

نقض أوّل

شخصی خوابید و سپس از خواب بیدار شده و شکّ می کند که آیا محتلم شده است و یا نشده است؛

در این فرض تمام بزرگان می فرمایند: شکّ در جنابت می باشد، بنابراین استصحاب عدم جنابت جاری شده و وضوء لازم می شود و دیگر نیاز به غسل جنابت نیست، و لکن بنابر قول به جریان استصحاب کلّی قسم ثالث، در مقام استصحاب کلّی حدث جاری می شود: چرا که محتمل است که مقارن با حدث أصغر حاصل در حال خواب، حدث أکبر نیز حادث شده باشد، و حال بعد از وضوء قطع به إرتفاع حدث أصغر می باشد، بنابراین استصحاب بقاء کلّی حدث جاری می شود! و این در حالی است که کسی ملتزم به این مطلب نشده است.

جواب

و لکن این نقض تمام نیست:

أوّلاً: استصحاب کلّی حدث در این فرض استصحاب کلّی قسم ثالث نیست: چرا که بنابر تضادّ بین الحدثین، حال یا قطعاً و یا أحتمالاً این استصحاب، استصحاب کلّی قسم ثانی خواهد بود؛ زیرا اگر در حال خواب جنب شده باشد، دیگر محدث به حدث أصغر نخواهد بود، پس این شخص بعد از خواب، علم دارد که حال محدث است و لکن نمی داند که محدث به حدث أصغر است و یا محدث به حدث أکبر، به اینصورت که علم دارد یا محدث به حدث أصغر است (اگر جنب نشده باشد) و یا محدث به حدث أکبر است (اگر جنب شده باشد).

ثانیاً: حلّ این مطلب عبارت از این است که؛ در این فرض أصل موضوعی جاری است: «هـذا قام من النوم بالوجـدان و لم یکن جنباً بالإستصحاب»، پس وضوء واجب می باشد.

نقض دوم

شخصـی بول کرده است و لکن محتمل است که همراه با بول مـذی خارج شـده باشـد، که اگر مـذی خارج شده باشد، تطهیر مخرج متوقّف بر دَلک خواهد بود:

در این فرض آقایان لزوم دلک را در تطهیر مخرج به جهت استصـحاب عـدم خروج مذی نفی می کنند، و این در حالی است که بنابر إعتبار استصحاب کلّی قسم ثالث، در مقام استصحاب بقاء کلّی نجاست جاری شده و حکم به لزوم دلک می شود!

جواب

و لکن این نقض نیز صحیح نیست و بیان آن از این محقّق بزرگ بعید است:

چرا که حتی بنـابر إنکـار استصـحاب کلّی قسم ثـالث، حکم به لزوم دَلـک می شود: چرا که یا شکّ در وصول آب به پوست مخرج می باشـد و یـا شـکّ در ملاقات أجزاء نجس مـذی با مخرج می باشـد؛ در فرض أوّل شکّ در مانع می باشـد و واضـح است که استصـحاب عـدم مانع إثبات وصول آب به پوست نمی کنـد مگر به نحو أصل مثبت، بنابراین استصـحاب عـدم مـذی برای اثبات وصول آب به پوست أصل مثبت است.

و در فرض دوم که یقین به وصول آب به پوست می باشـد و فقـط شکّ در ملاقات برخی از أجزءا نجس شـده مـذی با مخرج است، استصـحاب عدم إصابه المذی المتنجّس بالمخرج جاری می شود، پس طهارت بعد الغَسل ثابت می شود: چرا که «غُسِلَ المخرج بالوجدان و لم یصبه المذی المتنجّس بالإستصحاب».

نقض سوم

لباس متنجّس به خون است و محتمل می باشد که سپس بول به آن اصابت کرده باشد؛

در این فرض بزرگـان حکم به کفـایت یک مرتبه شسـتن می کننـد، و این در حالی است که بنابر إعتبار استصـحاب کلّی قسـم ثالث، استصحاب کلّی نجاست جاری شده و حکم به لزوم دو مرتبه شستن می شود!

جواب

و لکن این نقض نیز صحیح نیست:

چرا که أوّلاً: استصحاب عدم إصابه البول بالثوب جاری می شود که أصل موضوعی است. ثانیاً: استصحاب بقاء نجاست در این فرض استصحاب کلّی قسم ثانی است؛ چرا که «النجس لا یتنجّس ثانیاً»، بنابراین حتی اگر لباس با بول اصابت کرده باشد، یک نجاست خواهد بود و نهایت این است که آن نجاست بعد از ملاقات با بول نجاست شدیده شده است؛

نقض چهارم

شخص یقین دارد که به جهت ایجاد خسارت در مال زید، یک ملیون به او بدهکار است و احتمال می دهد که غیر از این یک ملیون، مقدار دیگری نیز به جهات دیگر به او بدهکار باشد؛

در این فرض بزرگـان حکم به لزوم پرداخت یـک ملیون و عـدم لزوم پرداخت بیش از آن می کننـد، و این در حـالی است که بنابر إعتبار استصحاب کلّی قسم ثالث، استصحاب بقاء اشتغال ذمّه به زید باقی است!

جواب

و لکن این نقض نیز صحیح نیست:

چرا که دین به وجـود إنحلالـی خـود موضـوع وجوب أداء است و حکم به وجوب أداء دین إنحلالـی می باشـد، بنـابراین یک وجوب أداء دین به یک ملیون متیقّن تعلّق گرفته است و اگر مقـدار دیگری نیز به او بدهکار باشد، دین دیگری خواهد بود که وجـوب أداء دین دیگری به آن تعلّق گرفته است، بنـابراین استصـحاب عـدم وجوب أداء دین مـازاد این یـک ملیون که أصـل حکمی است، جاری می شود.

نکته: استصحاب آب کرّ داخل حوض

در برخی از کلمات فروعی مطرح شده است که برخی آن را به عنوان استصحاب کلّی قسم ثالث و برخی دیگر آن را به عنوان استصحاب کلّی قسم خامس تلقّی کرده اند:

مثال: حوضچه آبی است که از یک طرف آن آب قطره قطره داخل می شود و از طرف دیگر آن آب قطره قطره خارج می شود، به اینصورت که آب داخل حوض هر چند ساعت تخلیه و پر می شود و دائم در حال تبادل است، و آب این حوض در أکثر زمان ها کرّ می باشد، و حال شکّ می شود که آب این حوض در حال حاضر کرّ است یا خیر؛

اگر دقّت شود، این آب موجود غیر از آب کرّ چند ساعت گذشته است، بنابراین نمی توان گفت: «هذا الماء کان کرّاً فالآن کما کان»!، و لکن استصحاب بقاء کلّی آب کرّ در این حوض جاری می شود که استصحاب کلّی قسم خامس است.

و لکن به نظر ما: این استصحاب، استصحاب کلّی نیست، نه استصحاب کلّی قسم ثالث و نه استصحاب کلّی قسم خامس، بلکه استصحاب فرد است: چرا که عرف به نظر دقّی خود میان افراد آب موجود در این حوض یک وحدت عرفیه می بیند و می گوید: (در سابق آب موجود در این حوض کرّ بود، الآن هم هست)، و این مانند استصحاب بقاء لحیه و استصحاب بقاء تکلّم و بقاء مشی می باشد، در حالی که افراد متیقّن سابق، مقطوع الإرتفاع می باشند و افراد جدید مشکوک الحدوث می باشند و لکن عرف میان افراد لحیه و تکلّم و مشی یک وحدت عرفیه می بیند.

ص: ۴۷۱

و بعیـد نیست که در فرع مـذکور استصـحاب بقاء کریّت به نحو مفاد کان ناقصه نیز جاری شود؛ «هذا الماء کان کرّاً فالآن کما کان».

قاعده الإستصــحاب/تنبیهات الإستصــحاب/التنبیه الخامسالإستصــحاب فی التدریجیات /إستصحاب الزمان و الإشکال علیه ۹۵/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصـحاب/تنبیهات الإستصـحاب/التنبیه الخامس:الإستصـحاب فی التدریجیات /إستصـحاب الزمان و الإشکال علیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قسم رابع استصحاب کلّی بود که به نظر استاد این استصحاب جاری است.

از جهتی این فرع مطرح شد که:

شخصی دیروز جنب شده و سپس غسل می کند و حال امروز بر لباس خود اثر منی رؤیت می کند و لکن نمی داند که این اثر مربوط به جنابت دیروز است و یا مربوط به جنابت جدیده است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند:

استصـحاب بقاء جنابت هنگام خروج این منی (الجنابه حین خروج هذا المنی) به عنوان استصـحاب کلّی قسم رابع جاری اسـت که با استصحاب طهارت دیروز تعارض می کند، بنابراین از نظر عقل به جهت إحراز حصول طهارت برای نماز، باید جمع میان وضوء و غسل کند؛ به جهت قاعده اشتغال.

آقای صدر بر این مطلب اشکال کرده و فرموده اند:

استصـحاب الجنابه حین خروج هذا المنی جاری نیست: چرا که این عنوان موضوع اثر شـرعی نیست، بلکه ذات جنابت موضوع اثر شرعی است، که به لحاظ یک فرد علم به حدوث و ارتفاع می باشد و نسبت به فرد دیگر که جنابت جدیده است، شکّ در حدوث است که استصحاب عدم آن جاری می شود.

و از جهت دیگر فرع دیگری نیز مطرح شد:

فرع شکّ در یوم العید در روز سی و یکم

آقای خوئی فرمودند: استصحاب بقاء یوم العید جاری می شود.

و لکن آقای صدر به ایشان اشکال کرده و فرموده اند: این استصحاب با استصحاب عدم یوم العید در یکی از این دو روز تعارض می کند.

و مرحوم آقای خوئی از این مطلب پاسخ داده و فرمودند:

استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم ثالث است، بنابراین جاری نیست.

و سپس آقای صدر از این جواب آقای خوئی پاسخ داده و فرموده است:

استصحاب عدم یوم العید استصحاب فرد است؛ چرا که تردّد زمان یک فرد میان زمانی که طبق آن علم به إرتفاع فرد می باشد و زمانی که طبق آن علم به بقاء آن فرد می باشد، موجب کلّی شدن استصحاب نیست و در مقام شکّ می باشد که عدم یوم العید که فرد واحد است، آیا دیروز محقّق بود و یا امروز، که این موجب نمی شود که استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی باشد، بلکه این استصحاب فرد است.

و به نظر ما این بیان تمام است که ما نیز این مطلب را عرض کردیم؛

علم به وجود پشه در خانه می باشد و لکن معلوم نیست که این پشه از سه روز قبل در این خانه موجود شد، که در اینصورت در حال حاضر زنده نخواهد بود و یا از دو روز قبل موجود شد، که در اینصورت در حال حاضر زنده است؛ استصحاب بقاء پشه استصحاب کلّی نیست! بلکه استصحاب فرد است و لکن زمان حدوث این فرد، مردّد میان زمان أوّل است که در اینصورت به طور قطع مرتفع شده است و زمان دوم که در اینصورت به طور قطع باقی است.

ص: ۴۷۳

حال ممکن است به آقای صدر که استصحاب «الجنابه حین خروج هذا المنی» را إنکار کردند، اشکال کرده و بگوییم:

همانگونه که استصحاب عدم یوم العید در دیروز و یا امروز استصحاب فرد است، استصحاب بقاء جنابت هنگام خروج این منی نیز استصحاب فرد است؛ چرا که این جنابت متیقّن فرد واحد است که فقط زمان حدوث آن مردّد است، پس استصحاب آن کلّی نخواهد بود تا جاری نباشد، بنابراین آقای صدر در این فرض نیز باید استصحاب جنابت هنگام خروج این منی را جاری بدانند.

و تقویت این اشکال بر آقای صدر به این است که: مثال: شخص علم دارد که در ساعت أوّل محدث بوده است و علم دارد که سپس یک حدث از او صادر و یک وضوء انجام شده است و لکن نمی داند که حدث در ساعت دوم بوده است و وضوء در ساعت سوم و یا بر عکس، بنابراین در این فرض حالت أسبق (ساعت أوّل) حدث است و نسبت به حدث دوم و وضوء توارد الحالتین می باشد؛

آقای صدر فرموده اند: استصحاب بقاء الطهاره معلوم الوجود إمّا فی الساعه الثانیه أو فی الساعه الثالثه با استصحاب بقاء الحدث معلوم الوجود إمّا فی الساعه الثانیه أو فی الساعه الثالثه تعارض می کند: چرا که استصحاب بقاء الحدث استصحاب کلّی قسم ثالث نیست، بلکه استصحاب فرد است.

حال اشکال به ایشان این است که:

ایشان به جهت اینکه «الجنابه حین خروج المنی» موضوع اثر شرعی نیست و موضوع «الجنابه» می باشد، استصحاب بقاء الجنابه حین خروج المنی را منکر شده و استصحاب کلّی دانستند، حال به چه جهت استصحاب بقاء الحدث فی الساعه الثانیه أو فی الساعه الثالثه را به عنوان استصحاب فرد جاری دانسته اند، در حالی که عنوان «الحدث فی الساعه الثانیه أو فی الساعه الثالثه» موضوع اثر شرعی نیست، بلکه «الحدث» موضوع اثر شرعی است؟! اگر استصحاب بقاء الحدث إمّا فی الساعه الثانیه أو فی الساعه الثالثه استصحاب فرد است، استصحاب بقاء الجنابه حین خروج هذا المنی نیز استصحاب فرد خواهد بود، و اگر استصحاب بقاء الجنابه استصحاب کلّی است، استصحاب بقاء الحدث نیز استصحاب کلّی است، و اگر این استصحاب کلّی باشد، جاری نخواهد بود: حال یا به این جهت که استصحاب کلّی قسم ثالث است، همانگونه که صاحب شرایع و مرحوم امام فرمودند و یا به این جهت که استصحاب کلّی قسم رابع است، همانگونه که مرحوم آقای خوئی فرمودند، که هیچیک از این دو استصحاب کلّی به نظر آقای صدر جاری نیست.

البته در مسأله جنابت مشکوکه، طهارت معلوم التاریخ است و لکن الجنابه حین خروج هذا المنی مجهول التاریخ است؛ چرا که مردّد است که تاریخ آن امروز بوده است و یا تاریخ آن دیروز و قبل از غسل بوده است، و لکن در این مسأله حدث، هم طهارت و هم حدث ثانیه مجهول التاریخ می باشند، و لکن از نظر آقای صدر در توارد الحالتین دو استصحاب با یکدیگر تعارض می کنند، خواه هر دو مجهول التاریخ باشند و خواه یکی معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ باشد.

و حلّ مطلب در این اشکال آقای صدر این است که:

قید «حین خروج المنی» قید مستصحب نیست، بلکه ظرف زمان یقین به حدوث است که این ظرف لازم نیست که دخیل در اثر شرعی باشد تا استصحاب جاری شود؛ یعنی ما می گوییم: (حدث معلوم الوجود بود یا در ساعت دوم و یا ساعت سوم، که این حدث محتمل البقاء است، پس استصحاب می شود)، که حال این استصحاب با استصحاب الطهاره معلوم الوجود إمّا فی الساعه الثانیه و إمّا فی الساعه الثالثه تعارض می کند.

حال نسبت به حلّ این اشکال تهافت در کلام آقای صدر جوابی به ذهن ما می آید که عبارت از این است که:

میان این دو مثال تفاوت است:

در مثال الحدث معلوم الوجود إمّا فی الساعه الثانیه أو فی الساعه الثالثه، به طور قطع این حدث که اشاره به آن می شود، غیر از حدث متیقّن در ساعت أوّل است: چرا که این اشاره به حدثی است که یا در ساعت دوم و یا در ساعت سوم ثابت بوده است و این حدث غیر از حدث ثابت در ساعت أوّل است. بله، اگر چه ممکن است که این حدث بقاء همان حدث در ساعت أوّل باشد، به اینصورت که این حدث معلوم الوجود فی علم الله در ساعت دوم موجود بوده باشد که در اینصورت امتداد حدث موجود در ساعت أوّل خواهد بود و لکن به هر حال مشارٌ إلیه به «الحدث معلوم الوجود إمّا فی الساعه الثانیه أو فی الساعه الثالثه» غیر از حدث ساعت أوّل است؛ چرا که مشارٌ إلیه یا حدث جدید است و یا بقاء حدث ساعت أوّل است و واضح است که بقاء حدث ساعت أوّل غیر از خود حدث ساعت أوّل است و این بقاء بقاء مشیر به حدوث نیست تا عین آن باشد. و لکن در مثال الجنابه المعلوم حین خروج هذا المنی محتمل است که این جنابت منطبق بر همان فرد معلوم بالتفصیل از جنابت باشد که دیروز ثابت بود و از آن غسل صورت گرفت، نه اینکه فرد دیگر و یا بقاء جنابت دیروز باشد، یعنی این دو جنابت (جنابت هنگام خروج این منی و جنابت دیروز) هر دو حدوث می باشند: حدوث جنابت دیروز و حدوث جنابت هنگام خروج این منی، و حال محتمل است که مشارٌ إلیه دقیقاً همان فرد دیروز باشد، نه فرد دیگر و نه بقاء آن فرد دیروز.

ص: ۴۷۵

بله، آقای سیستانی فرموده اند:

استصحاب الجنابه حین خروج هذا المنی استصحاب کلّی قسم أوّل است، نه استصحاب فرد؛

وجه این کلام ایشان عبارت از این است که:

در هر مور که اثر بر روی عنوان کلّی رفته باشد، استصحاب کلّی جاری می شود، نه استصحاب فرد و لو شکّ در فرد باشد؛ یعنی برای مثال اگر علم به وجود زید عالم بوده و حال شکّ در بقاء زید عالم می شود، باید در این مورد استصحاب کلّی جاری شود (استصحاب بقاء العالم)، نه استصحاب فرد (استصحاب بقاء زید). و در مقام اگر چه الجنابه حین خروج هذا المنی فرد معیّن است و اگر استصحاب در این فرد جاری شود، استصحاب در فرد معیّن است که زمان آن مردّد است و لکن از آن جهت که اثر بر روی کلّی جنابت مترتّب شده است، باید استصحاب بقاء کلّی جاری شود که این کلّی در ضمن فرد معیّن معلوم الحدوث است و حال در ضمن همان فرد معیّن مشکوک البقاء است، که استصحاب کلّی قسم أوّل خواهد بود.

نکته:

طبق این مطلب اشکال بر آقای صدر این خواهد بود که: استصحاب الجنابه حین خروج هذا المنی یا استصحاب فرد است و یا استصحاب کلّی قسم أوّل است، که هر دو به نظر شما جاری است، نه استصحاب کلّی قسم رابع که به نظر شما و آقای سیستانی جاری نیست.

و لکن به نظر ما این کلام آقای سیستانی تمام نیست:

زیرا این مطلب ایشان فقط یک اصطلاح است که ما قبول نداریم؛ چرا که ما معتقدیم که اگر کلّی به نحو مطلق شمولی و إنحلال موضوع اثر بود، در حقیقت بدین معنی است که موضوع اثر افراد می باشد و حکم بر روی افراد رفته است، پس استصحاب فرد جاری می شود، و حال با توجّه به اینکه هر فردی از جنابت موضوع حکم شرعی است، نه کلّی جنابت، پس استصحاب بقاء الجنابه حین خروج هذا المنی استصحاب فرد خواهد بود.

و لکن ما در نهایت با توجّه به نکته تفاوتی که ذکر کردیم، معتقدیم استصحاب عدم یوم العید و استصحاب الحدث إمّا فی الساعه الثانیه و إمّا فی الساعه الثالثه استصحاب فرد است و لکن استصحاب الجنابه حین خروج هذا المنی استصحاب فرد نیست، بلکه استصحاب کلّی قسم رابع است و در این مطلب با آقای صدر موافقیم و لکن این مانع از جریان این استصحاب نیست: چرا که ما استصحاب کلّی قسم رابع را جاری می دانیم.

التنبیه الخامس: الإستصحاب فی التدریجیات

گاه بحث در استصحاب زمان و گاه بحث در استصحاب سائر امور تدریجیه واقع می شود که تا جزء أوّل آن منعدم نشود، جزء دوم موجود نمی شود: مانند تکلّم و حرکت که تا گام أوّل برداشته نشود، گام دوم برداشته نمی شود.

استصحاب زمان

دو اشکال بر استصحاب زمان مطرح شده است:

اشکال أوّل:

هنگامی که در زمان نظر دقّی می شود، هر لحظه و زمانی غیر از لحظه و زمان سابق است، بنابراین هنگامی که شکّ می شود این لحظه نهار است و یا نهار نیست، نمی توان گفت: «هذا الآنُ کان نهاراً بالوجدان فنستصحب کونه نهاراً»؛ چرا که لحظه سابق غیر از لحظه فعلی است و لحظه سابق به طور قطع روز بوده و حال مرتفع شده است و نهار بودن لحظه سابق إثبات نمی کند که لحظه فعلی نیز نهار است، بنابراین شکّ در حدوث لحظه جدید به لحاظ نهار بودن می باشد.

اشکال دوم:

استصحاب بقاء زمان إثبات إتّصاف الفعل بکونه فی الزمان نمی کند:

مثال: رمی جمره عقبه در روز عید قربان واجب است و حال شکّ می شود که روز عید باقی است یا خیر؛ استصحاب بقاء النهار إثبات وقوع الرّمی فی النهار و یا إتّصاف الرّمی بکونه فی النهار نمی کند إلاّ به نحو أصل مثبت.

أمّا اشکال أوّل:

یا مقصود استصحاب به نحو مفاد کان تامّه (کان النّهار موجوداً فالآن کما کان) می باشد و یا مقصود استصحاب به نحو مفاد کان ناقصه (الزمان کان نهاراً فالآن کما کان) می باشد:

مشهور استصحاب به نحو مفاد کان ناقصه در زمان را نپذیرفته اند: چرا که مشارٌ إلیه در «هذا الزمان کان نهاراً» یا لحظه و زمان فعلی است که نهار بودن آن معلوم الحدوث نیست و یا لحظه سابق است، که این ارتباطی به لحظه فعلی و نهار بودن آن ندارد.

و لکن مشهور استصحاب به نحو مفاد کان تامّه در زمان را پذیرفته اند: چرا که مشهور همانگونه که در کفایه مطرح شده است، دو وجه ذکر می کنند:

دلیل بر جریان استصحاب زمان

وجه أوّل: عرف نهار را یک موجود واحد مستمرّ می بیند که با طلوع آفتاب موجود می شود و تا غروب شمس باقی می ماند و به همین جهت عرف می گوید: (چقدر روز تابستان طولانی است)، (طال النهار) و یا (یطول النهار).

وجه دوم:

زمان و نهار و لیل حرکت می باشد و از حرکت زمین به دور خود به وجود می آید، و به شیء متحرّک مثل زمان که به نظر مسامحی حرکت زمین میان طلوع خورشید و غروب خورشید است، به دو لحاظ می توان به آن نگاه کرد:

نگاه أوّل: حرکت لحاظ و نگاه می شود:

مثال: ماشین میان قم و تهران در حال حرکت است، حال می گوییم: «حرکه السیاره من قم إلی تهران»، که به آن حرکت قطیعه گفته می شود؛ طبق این لحاظ استصحاب حرکت جاری نمی شود: چرا که حرکت متیقّن سابق حرکت از قم به یک فرسخی آن بود و حال حرکت مشکوک حرکت از یک فرسخی به دو فرسخث است.

نگاه دوم: نفس کون الشیء بین المبدأ و المنتهی بدون در نظر گرفتن حرکت لحاظ می شود:

مثال: ماشینی که در حال حرکت میان قم و تهران است، اینگونه لحاظ می شود که: (هذه السیّاره تکون بین المبدأ و المنتهی) که در این نگاه حرکت ماشین نگاه نمی شود و فقط نفس وجود ماشین میان قم و تهران لحاظ می شود و اگر چه در حال توقّف باشد؛ از حرکت به این لحاظ و نگاه به حرکت توسّطیه تعبیر می شود، که حرکت از جمله زمان به این معنی از امور قارّ است.

مثال: زید در خانه در حال حرکت است، حال گاه حرکت او را می بینیم که از شرق خانه به غرب خانه می رود، که این حرکت قطعیه است، و گاه بودن زید در خانه را می بینیم که این حرکت توسّطیه است.

حال نهار طبق نگاه دوم به معنای «کون الزمان ما بین طلوع الشمس و غروب الشمس» و یا «کون الأرض ما بین طلوع الشمس و غروب الشمس» خواهد بود، به این معنی که حتی اگر فرض توقّف زمان میان طلوع و غروب خورشید شود، در این حال نیز زمان و زمین میان مبدأ و منتهی می باشد، بنابراین با این نگاه زمان از أمور قاره خواهد بود، بنابراین صحیح است که استصحاب جاری نموده و گفته شود: «در سابق زمان میان طلوع شمس و غروب شمس بود، پس الآن نیز زمان میان طلوع و غروب شمس است».

اشکالاتی بر هر دو وجه مطرح شده است:

اشکال بر وجه أوّل

صاحب منتقی الأصول فرموده است:

این بیان که حرکت از نظر عرف یک موجود واحد مستمرّ است، در غیر از زمان از دیگر امور تدریجیه صحیح است و لکن در مورد زمان صحیح نیست؛

ص: ۴۷۹

چرا که در إجراء استصحاب در زمان یا حیث حدوث و بقاء در متیقّن و مشکوک لحاظ می شود و یا این حیث لحاظ نمی شود، بلکه یقین به وجود ذات زمان در گذشته و شکّ در وجود زمان در حال حاضر لحاظ می شود؛

در استصحاب یا باید حیث حدوث و بقاء را در متیقن و مشکوک لحاظ شود و یا یقین به حدوث و شکّ در بقاء را لحاظ کنیم: یا بگوییم یقین به حدوث شیئ و شکّ در بقاء آن یا بگویم ....

طبق فرض أوّل در إجراء استصحاب باید گفت: (یقین به وجود گذشته نهار و شکّ در وجود فعلی نهار می باشد)؛ و این در حالی است که قوام استصحاب و صدق نقض الیقین بالشکّ، عدم لحاظ حیث حدوث و بقاء می باشد تا متیقّن و مشکوک شیء واحد شود.

طبق فرض دوم باید گفت: (نهار در زمان گذشته موجود بود و حال در زمان فعلی شکّ در وجود نهار می باشد)؛ و لکن اشکال این است که نهار خود زمان است و معنی ندارد که زمان در زمان موجود شود، بنابراین صحیح نیست که گفته شود: (نهار در زمان گذشته موجود بود)! و معقول نیست که گفته شود: (یقین به زمان در زمان سابق و شکّ در زمان در زمان لاحق دارم)!

بنابراین حاصل اشکال این است که:

در استصحاب زمان یا باید گفته شود: (ما در وجود گذشته نهار یقین داشتیم و در وجود فعلی نهار شکّ داریم): در این مورد متعلّق یقین و شکّ دو چیز می باشد، بنابراین استصحاب جاری نخواهد بود. و یا باید گفته شود: (یقین به وجود ذات نهار در زمان گذشته داشتیم و شکّ در وجود ذات نهار در زمان فعلی داریم) و این در حالی است که یقین به وجود زمان نهاری در زمان گذشته معقول نیست؛ چرا که زمان در زمان موجود نمی شود، بنابراین استصحاب بقاء زمان جاری نیست.

ص: ۴۸۰

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان /الإشکال علی إستصحاب الزمان و الجواب عنه ۹۵/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان /الإشکال علی إستصحاب الزمان و الجواب عنه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه خامس بود و از استصحاب در أمور تدریجیه از جمله استصحاب زمان بحث می شود.

بحث در استصحاب زمان واقع شد:

اشکال أوّل

اشکالی که بر این استصحاب مطرح شد، عبارت از این بود که:

زمان یک وجود واحد نیست، بلکه مرکّب از آنات است، بنابراین نمی توان گفت: (یقین بود که این لحظه نهار بود و حال استصحاب بقاء نهار بودن آن را می کنیم)!، لحظه سابق که یقین به نهار بودن آن بود، گذشت و لحظه فعلی یقین به نهار بودن آن نیست که استصحاب شود.

جواب

در پاسخ از این اشکال گفته شد:

یا مقصود استصحاب بقاء زمان به نحو مفاد کان تامّه (کان النّهار موجوداً فالآن کما کان) و یا مقصود استصحاب به نحو مفاد کان ناقصه (کان الزمان نهاراً فالآن کما کان) است: مشهور استصحاب به نحو مفاد کان تامّه را جاری دانسته اند و لکن استصحاب به نحو مفاد کان ناقصه را جاری ندانسته اند.

أمّا استصحاب بقاء زمان به نحو مفاد کان تامّه:

در کفایه دو وجه برای جریان استصحاب زمان به نحو مفاد کان تامّه ذکر کرده اند:

وجه أوّل:

از نظر عرف زمان یک موجود وُحدانی تدریجی است و اگر چه به دقّت عقلیه اینچنین نیست، مانند باران که از نظر عرف یک أمر واحد مستمرّ است، به همین جهت گفته می شود: (یک ساعت است که باران می بارد و هنوز قطع نشده است)، در حالی

که قطرات سابق که بر زمین نشست، تمام شد و حال قطرات جدید است که می بارد، و یا گفته می شود: (یک ساعت است که زید تکلّم می کند)، در حالی که جملات سابق تمام شد و حال جملات جدید بیان می شود، و حال نهار نیز همچنین است؛ به دقّت عقلیه لحظه سابق رفت و لحظه جدید مشکوك الحدوث است و لکن از نظر عرف نهار یک موجود واحد مستمرّ است، به همین جهت عرف می گوید: (چه قدر امروز طولانی بود).

ص: ۴۸۱

البته به نظر مشهور فلاسفه از نظر عقلی نیز زمان وجود واحد بسیط است، نه مرکّب از آنات است؛

فلاسفه موجودات را به دو قسم تقسیم می کنند:

برخی از موجودات قارّ می باشند که از آن تعبیر به (بودن) می شود، و لکن برخی دیگر غیر قارّ می باشند که سنخ وجود آنان تدریجی است، که از آن تعبیر به (شدن) می شود، که وجود آنان بسیط است، نه مرکّب، و زمان از این قسم دوم می باشد؛

زمان به معنای رایج همان حرکت است، حال یا حرکت جوهر از قوّه به فعل که صدرا مطرح می کند و یا حرکت أفلاك و زمین که منشأ شب و روز است، و حال آیا حرکت بسیط است و یا مرکّب؟؛ مشهور فلاسفه حرکت را از نظر عقلی أمر بسیط می دانند: چرا که یا حرکت مرکّب از أجزاء است و یا بسیط، بنابر فرض دوم بساطت آن ثابت است و بنابر فرض أوّل نقل کلام به این أجزاء می شود، یا این أجزاء سکونات می باشند و یا حرکات، بنابر فرض أوّل لازم می آید که حرکت مجموع سکنات باشد که این معقول نیست، و بنابر فرض دوم این جزء که حرکت است، آیا خود مرکّب از أجزاء است و یا بسیط است، بنابر فرض أوّل تسلسل لازم می آید و بنابر فرض دوم مطلوب ثابت می شود.

حاصل مطلب اینکه:

آنچه مسلّم می باشد، این است که: از نظر عرف زمان یک وجود وُحدانی مستمرّ دارد و در استصحاب نظر عرف مهمّ می باشد و عرف از «لا تنقض الیقین بالشکّ» مفهومی را می فهمد که شامل وجود وُحدانی استمراری می شود و زمان نیز از نظر عرف وجود وحدانی مستمرّ دارد، و أمّا حال آیا از نظر عقل نیز مطلب این است یا خیر، مهمّ نیست.

ص: ۴۸۲

مناقشه

بر این وجه أوّل اشکالی مطرح شد؛

در منتقی الأصول فرموده اند:

در مورد تکلّم و مشی اشکالی نیست که گفته شود: (تکلّم و مشی موجود وحدانی مستمرّ می باشد، بنابراین استصحاب بقاء آن می شود)، و لکن در مورد نهار که زمان است، می توان دوگونه تعبیر کرد:

تعبیر أوّل: (یقین به وجود سابق نهار و شکّ در وجود لاحق نهار می باشد)؛ این تعبیر اگر چه صحیح است و لکن با توجّه به این تعبیر صدق «نقض الیقین بالشکّ» نمی شود: چرا که صدق آن متوقّف بر وحدت متیقّن و مشکوک است و آن در صورتی است که حیث حدوث و بقاء إلغاء شده و لحاظ نشود، همانگونه که محقّق اصفهانی و صاحب کفایه فرمودند.

تعبیر دوم: (یقین به وجود نهار در زمان گذشته داشتیم و شکّ در وجود نهار در زمان حال داریم) به اینصورت که این «زمان گذشته» و «زمان حال» ظرف باشد، نه قید مستصحب (یقین به وجود سابق نهار داشتیم)؛ این تعبیر صحیح نیست: چرا که بدین معنی می باشد که (یقین به وجود زمان در زمان داشتیم)! مانند اینکه گفته شود: (یقین داشتیم که دیروز در دیروز موجود بود)! و این در حالی است که دیروز در دیروز محقّق نمی شود، بلکه دیروز دیروز است.

جواب

و لکن این اشکال ناتمام است:

أوّلاً: برای إجراء استصحاب لزومی نیست که گفته شود: (کان النهار موجوداً فی الزمان السابق)، بلکه می گوییم: (کنت علی یقین قبل ساعه بکون النهار موجوداً) به اینصورت که زمان سابق وصف یقین و ظرف آن و زمان فعلی ظرف شکّ قرار داده شود و گفته شود: (من در زمان سابق یقین به وجود نهار داشتم)، و واضح است که اشکال ندارد که یقین زمان داشته باشد، پس تعبیر می کنیم: (کنتُ علی یقین قبل ساعه بوجود النهار فالآن کما کان).

ثانیاً: اشکالی ندارد که بگوییم: (سال ۱۳۹۴ در زمان گذشته بود و دیگر سال ۱۳۹۴ نداریم)، و یا بگوییم: (نهار روز چهارشنبه ماه شهریور در سابق موجود بود)، و یا در هنگام شب بگوییم: (امروز در سابق موجود بود و نهار امروز گذشت و دیگر الآن موجود نیست)؛ این مطلب را باید به گونه ای بیان کنیم و غیر از این طریقی برای بیان آن نیست، آیا بگوییم: (امروز موجود است)! بنابراین همانطور که صحیح است که بگوییم: (نهار سپری شد) و یا بگوییم: (کان النّهار موجوداً قبل ذلك و الآن لا نشكّ فی وجوده)، حال در فرض شكّ اشكالی ندارد که گفته شود: (الآن نشكّ فی وجوده)، و همین تعابیر موجب می شود که أرکان استصحاب در زمان تمام شود.

بنابراین وجه أوّل صاحب کفایه تمام است.

وجه دوم

نهار یك حرکت قطعیه و یك حرکت توسّطیه دارد و برای إجراء استصحاب نهار نیاز نیست که حرکت لحاظ شود؛ زیرا که نهار از حرکت توسّطیه و کون الأرض ما بین طلوع الشمس إلی غروبها إنتزاع می شود، نه حرکت قطعیه، و شاهد بر آن این است که اگر پیامبر أکرم معجزه کند و زمین را متوقّف نماید، به صورتی که هر مقدار صبر کنیم که ۸:۳۰، ۸:۳۱ شود، نمی شود.

به نظر ما این وجه نیز تمام است:

این مطلب مانند این است که گفته شود: (این ماشین میان قم و تهران است) که این جمله حتی اگر ماشین در حال توقّف باشد، صادق است که از آن تعبیر به حرکت توسّطیه ماشین می شود، که این با این مطلب که گفته شود: (این ماشین میان قم و تهران در حال حرکت است) تفاوت دارد که از آن تعبیر به حرکت قطعیه ماشین می شود.

ص: ۴۸۴

اشکال

مرحوم آقای صدر ابتدا حرکت توسّطیه را معنی کرده و سپس بر صاحب کفایه اشکال می کند:

ایشان ابتدا در تعریف حرکت قطعیه و حرکت توسّطیه می فرماید:

گاه نسبت مرکّب به أجزاء خود مانند نسبت کلّ به أجزاء آن می باشد، مانند صلاه نسبت به تکبیره الإحرام که به همین جهت تکبیره الإحرام صلاه نیست، بلکه جزء صلاه است، همانگونه که پایه میز نیز میز نیست، بلکه جزء میز است، و گاه نسبت مرکّب به أجزاء خود مانند نسبت کلّی به جزئی است، مانند تکلّم که مرکّب از مجموع چند تکلّم است، به این معنی که هر یک از این أفراد خود تکلّم می باشد، یعنی شخصی که یک ساعت سخن می گوید، هر دقیقه آن خود تکلّم است؛

حال اگر نسبت نهار به آنات مانند نسبت کلّ به جزء باشد، از آن تعبیر به حرکت قطعیه می شود، که طبق این معنی دیگر جزء النهار نهار نخواهد بود، بلکه نهار بر مجموع آنات و لحظات صادق است، و لکن اگر نسبت نهار به آنات خود نسبت کلّی به جزئی باشد، از آن تعبیر به حرکت توسّطیه می شود، که طبق این معنی هر جزء النهار خود نهار است، بنابراین با أوّلین لحظه روز، نهار موجود می شود، بنابراین در هنگام شکّ در بقاء نهار استصحاب نهار جاری می شود.

سپس بر طبق این معنی بر مرحوم صاحب کفایه در بیان وجه دوم اشکال نموده و می فرماید:

در تحقّق شیء مرکّب به أوّلین جزء آن نیازی نیست که نسبت آن به أجزاء نسبت کلّی به جزئی و حرکت توسّطیه باشد، بلکه حتی اگر نسبت شیء مرکّب به أجزاء نسبت کلّ به جزء و حرکت قطعیه نیز باشد، با وجود أوّلین جزء، شیء مرکّب محقّق می شود؛ چرا که تنها شرط در صدق تحقّق شیء مرکّب با وجود أوّلین جزء، این است که شیء یک موجود واحد مستمرّ باشد، حال خواه حرکت توسّطیه باشد و یا حرکت قطعیه؛ در نماز با گفتن تکبیره الإحرام، صلاه محقّق می شود و در فرض شکّ در بقاء، صلاه استصحاب می شود و اگر چه حرکت در آن حرکت قطعیه است، بنابراین حتی اگر نهار حقیقتی باشد که بر مجموع آنات و لحظات صادق است، نه بر تک تک لحظات، با شروع این آنات و وجود أوّلین لحظه تحقّق النهار صدق می کند، بنابراین استصحاب بقاء نهار جاری خواهد شد.

جواب

و لكن به نظر ما اين اشكال تمام نيست:

زيرا اگر چه اين مطلب مذكور صحيح است و لكن مراد صاحب كافيه در وجه دوم اين نيست، بلكه مراد ايشان اين است كه: اگر زمان از حركت إنتزاع نشود، بلكه از «كون الأرض ما بين طلوع الشمس و غروبها» إنتزاع شود، در اينصورت زمان به عنوان يك أمر قارّ لحاظ مى شود كه بعد از طلوع شمس محقّق مى شود و تا غروب شمس نيز موجود و باقى است، مانند قيام زيد.

نكته:

اين أبحاث در جريان استصحاب زمان و عدم جريان آن در مورد فرضى است كه «وجود الزمان» موضوع حكم باشد، و أمّا اگر «عدم الزمان» موضوع باشد، اشكالى در جريان استصحاب عدم زمان به نحو ليس تامّه نيست؛ چرا كه نه اشكال أصلى بر استصحاب زمان (اشكال عدم وجدت متيقّن سابق و مشكوك لاحق) و نه اشكال صاحب منتقى الأصول بر اين استصحاب عدمى وارد نمى باشد؛

مثال: در قرآن كريم مى فرمايد: «كلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من اللّيل .... ثمّ أتمّوا الصيام إلى اللّيل)؛ بنابراين عدم طلوع فجر در موضوع جواز أكل و شرب و عدم دخول ليل در موضوع وجوب صوم أخذ شده است، بنابراين استصحاب عدم طلوع فجر و عدم ليل جارى مى شود.

أمّا استصحاب زمان به نحو مفاد كان ناقصه:

اشكال

مشهور اين استصحاب را جارى ندانسته اند و در وجه اشكال آن فرموده اند:

مشارٌ إليه در تعبير «هذا الزمان كان موجوداً» يا لحظه فعلى است و يا لحظه سابق است: اگر مشارٌ إليه لحظه فعلى باشد، نهار بودن آن حالت سابقه ندارد تا استصحاب شود، و اگر مشارٌ إليه لحظه سابق باشد، در اينصورت اگر چه نهار بودن آن ثابت است و لكن اين ارتباطى به لحظه فعلى و نهار بودن آن ندارد.

ص: ۴۸۶

و به نظر ما این اشکال تمام است.

جواب

و لکن مرحوم محقّق عراقی و مرحوم آقای صدر از جریان استصحاب زمان به نحو کان ناقصه دفاع کرده و فرموده اند:

أمر مشارٌ إلیه در تعبیر (هذا الزّمان کان نهاراً) مردّد میان لحظه فعلی و لحظه سابق نیست، بلکه می توان مشارٌ إلیه را یک زمان موسّع از لحظه سابق و لحظه فعلی لحاظ کرد، به اینصورت که مجموع تمام آنات (مثل لحظه سابق و لحظه فعلی و دیشب و امروز و امشب) را به عنوان یک زمان واحد لحاظ شود، و این زمان موسّع در شب گذشته متّصف به عنوان «لیل» بود و همین زمان موسّع در هنگام طلوع فجر متّصف به عنوان «نهار» شد، و حال که شکّ در دخول لیل و إتمام نهار می باشد، استصحاب بقاء إتّصاف این زمان موسّع به عنوان «نهار» می شود و گفته می شود: «هذا الزمان کان نهاراً فالآن کما کان»، و این مشابه أمر مکان است: گاه فقط گوشه راست اتاق لحاظ می شود و گاه فقط گوشه چپ اتاق لحاظ می شود و گاه مجموع این اتاق لحاظ می شود که یک وصفی دارد، و در مقام نیز مجموع آنات و أزمنه لحاظ شده و در نتیجه استصحاب جاری می شود.

مناقشه

و لکن به نظر ما این وجه ناتمام است:

چرا که این مطلب عرفی نیست: نهار جزء زمان است، نه عرض و وصف آن، و نسبت نهار و زمان نسبت وصف و موصوف نیست؛ چرا که هیچگاه زمان به جزء خود متّصف نمی شود، و این مانند این است که گفته شود: (این هفته در سابق شنبه بود و الآن نیز شنبه است)!، در حالی است که شنبه جزء این هفته است. یعنی باید از نظر عرفی یک معروض و یک محلّ وسیع و مجموع آناتی باشد که گفته شود: این محلّ و زمان وسیع در سابق محلّ این وصف بود و «نهار» را وصف مجموع این زمان لحاظ کرد، در حالی که این عرفی نیست.

اشکال دوم:

بر فرض استصحاب بقاء نهار به نحو مفاد کان ناقصه و یا مفاد کان تامّه جاری باشد و لکن طبق این استصحاب فقط آثار «نهار» مترتّب می شود، مانند اینکه شارع فرموده باشد: «إذا کان نهار یوم العید یجب علیه رمی الجمره العقبه» که در اینصورت با استصحاب بقاء نهار وجوب رمی ثابت می شود. و لکن اگر بقاء نهار قید واجب باشد، استصحاب بقاء نهار برای إثبات تحقّق واجب و إتّصاف الفعل بکونه فی النّهار مثبت خواهد بود: مانند اینکه شارع فرموده باشد: «یجب رمی الجمره العقبه فی یوم العید ما بین طلوع الشمس و غروبها»؛ استصحاب بقاء نهار إتّصاف الرّمی بکونه فی النّهار را ثابت نمی کند.

بله اگر أوّلین سنگ در حال نهار بوده باشد، إتّصاف الرّمی بکونه فی النّهار خود حالت سابقه خواهد داشت، در نتیجه کون الرّمی فی النّهار خود استصحاب می شود.

طبق این اشکال استصحاب بقاء وجوب نیز دچار اشکال می شود؛ چرا که شکّ در قدرت امتثال آن می باشد، زیرا که محتمل است که این رمیی که انجام می شود، الرّمی فی نهار یوم العید نباشد که در اینصورت امتثال آن وجوب مقدور نخواهد بود، بنابراین شکّ در قدرت خواهد بود.

جواب

در پاسخ از این اشکال وجوهی ذکر شده است:

وجه أوّل

مرحوم محقّق عراقی فرموده است:

می توان استصحاب تعلیقی جاری نمود، به اینصورت که بگوییم: (اگر در ساعت گذشته رمی جمره عقبه می کردم، این رمی الرّمی فی النّهار بود فالآن کما کان).

اشکال

و لکن این مطلب بسیار عجیب است:

چرا که این استصحاب استصحاب تعلیقی در موضوعات است و این در حالی است که هیچ شیعی و سنّی قائل به استصحاب تعلیقی در موضوعات نشده است، و این مانند این است که گفته شود: (زید در سابق در این مکان بود به صورتی که اگر تیر به این سمت پرتاب می شد، او کشته می شد، و حال که تیر پرتاب می شود، شکّ می باشد که زید در این سمت باقی بود که حال کشته شده است و یا از آن مکان خارج شده بود که حال کشته نشده است، پس استصحاب تعلیقی شده «لو رمیتُ السهم بهذه الجهه لقُتل زیدٌ فعلاً» و تحقّق جزاء بالفعل و قتل فعلی زید نتیجه گرفته می شود! و این از أوضح أنحاء أصل مثبت است که حتی مانند آقای زنجانی که أصل مثبت را قبول داشته و می فرمایند: (عرف «نقض الیقین بالشکّ» را صادق می بیند،

بنابراین استصحاب عدم إتیان جاری می شود و آثار فوت ثابت می شود) و لکن این مورد را جاری نمی دانند.

ص: ۴۸۸

قاعده الإستصحاب/تنبيهات الإستصحاب/التنبيه الخامس/إستصحاب الزمان/الإشكال عليه /الإشكال الثانی علی إستصحاب الزمان ۹۵/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان/الإشکال علیه /الإشکال الثانی علی إستصحاب الزمان

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب زمان بود که اشکال عدم وحدت متیقّن و مشکوک مطرح شد و از این اشکال مرحوم صاحب کفایه دو وجه ذکر کردند که هر دو وجه تمام بود.

بحث در استصحاب زمان واقع شد:

عرض کردیم:

استصحاب زمان یا به نحو مفاد کان تامّه است: (کان الزمان موجوداً فالآن کما کان)، که بدون اشکال این استصحاب جاری است، و یا به نحو مفاد کان ناقصه است: (الزمان کان نهاراً فالآن کما کان) که مرحوم محقّق عراقی و آقای صدر از جریان این استصحاب دفاع کرده و فرمودند: زمان را یک أمر موسّعی لحاظ می کنیم و نه خصوص این لحظه و می گوییم: (الزمان کان نهاراً فالآن کما کان).

و لکن ما عرض کردیم: این مطلب عرفی نیست.

حال اگر از این دو بزرگوار دفاع شده و إدّعاء شود: عرفی است که گفته شود (الزمان کان نهاراً) و یا (زمان در سابق روز بود) و یا (زمان در سابق ماه رمضان بود)، به اینصورت که عرف «نهار» را وصف «زمان» می بیند، پس این إتّصاف استصحاب می شود، و لکن اشکال مهمّ عبارت از این است که:

خطابات شرعیه مانند «صلّ فی النّهار» بر فرض ظهور در مفاد به نحو کان ناقصه داشته باشند، به اینصورت که شرط واجب زمان به نحو مفاد کان ناقصه باشد، و لکن ظاهر آن این است که: «صلّ فی زمان و یکون ذلک الزمان نهاراً»، نه اینکه «صلّ و یکون الزمان نهاراً»! و طبق معنای أوّل تعبیر «ذلک الزمان» هیچ ظهوری در اشاره به آن زمان موسّع ندارد، بلکه یا ظاهر آن و یا لا أقلّ محتمل است که ظاهر آن اشاره به همان لحظه و یا روزی باشد که نماز در آن خوانده می شود.

ص: ۴۸۹

بله، اگر ظاهر در معنای دوم باشد، می توان در فرض شکّ گفت: نماز بالوجدان موجود است و بالإستصحاب «الزمان کان نهاراً فالآن کما کان» زمان نیز نهار می باشد، پس دو جزء واجب إثبات می شود.

اشکال دوم

و أمّا اشکال اساسی به استصحاب زمان عبارت از این است که:

استصحاب زمان خواه به نحو مفاد کان تامّه و خواه به نحو مفاد کان ناقصه أصل مثبت می باشد، یعنی این استصحاب إتّصاف الفعل بوقوعه فی الزمان الخاصّ را ثابت نمی کند مگر به نحو أصل مثبت: یعنی استصحاب «النهار کان موجوداً» و استصحاب «الزمان کان نهاراً» إثبات إتیان الصلاه فی النّهار نمی کند: چرا که تقیّد الصلاه بکونها فی النّهار و إتّصاف الصلاه بکونها صلاه فی النّهار لازم عقلی بقاء النّهار است.

کلام صاحب منتقی الأصول و آقای صدر

مرحوم صاحب منتقی الأصول و آقای صدر فرموده اند:

اگر عنوان فعل مقیّد به زمان موضوع حکم باشد، این اشکال قابل جواب است و لکن اگر این عنوان متعلّق حکم باشد، این اشکال قابل جواب نیست.

توضیح مطلب:

این دو بزرگوار فرموده اند:

گاه شارع فعل مقیّد به زمان را موضوع حکم قرار می دهد، مانند اینکه می فرماید: «إذا رمیتَ الجمره العقبه فی نهار یوم العید فاذبح شاه و احلق رأسك و تحلّل من الإحرام» که عنوان «رمی الجمره العقبه فی نهار یوم العید» موضوع حکم قرار داده شده است، أعمّ از اینکه آن حکم، تکلیفی باشد و یا وضعی، و گاه شارع فعل مقیّد به زمان را در متعلّق حکم تکلیفی قرار می دهد، مانند اینکه می فرماید: «إرم الجمره العقبه فی نهار یوم العید»؛

در فرض أوّل: با توجّه به اين مطلب كه ظاهر عناوينى كه مشتمل بر دو جزء مى باشند، مانند «رمى الجمره العقبه فى نهار يوم العيد» تركيب است، به اينصورت كه واقع الجزئين موضوع حكم مى باشد؛ (رمى الجمره العقبه و بقاء النّهار) و يا به عبارت ديگر (رمى الجمره و كون الزمان نهاراً)، به اينصورت كه گويا شارع فرموده است: (إذا تحقّق الشيئان؛ أى رمى الجمره العقبه و بقاء النهار فيترتّب عليه هذه الآثار)، در اين فرض استصحاب زمان مثبت نخواهد بود: زيرا جزء أوّل «رمى الجمره العقبه» بالوجدان ثابت است و جزء دوم «بقاء النّهار» و يا «كون الزمان نهاراً» بالإستصحاب ثابت است، بنابراين حكم مترتّب مى شود.

و لكن در فرض دوم: شارع فرموده است: (رمى جمره عقبه در نهار روز عيد قربان واجب است) و حال شكّ مى باشد كه با اين رمى جمره عقبه در اين وقت مشكوك كه نمى دانيم هنوز روز است و يا ديگر شب شده است، إمتثال صورت مى گيرد يا خير؛ در اين فرض استصحاب بقاء النّهار به جهت إثبات إتّصاف هذا الرّمى للجمره العقبه بكونه فى النّهار أصل مثبت است؛ زيرا اگر چه ظاهر عنوانى كه در «إرم الجمره العقبه فى نهار يوم العيد» متعلّق حكم قرار گرفته است، تركيب مى باشد، چرا كه نفرموده است «يجب إقتران رمى الجمره العقبه بنهار يوم العيد» كه «إقتران» عنوان بسيطى است، و لكن در مقام قرينه لبيّه عقليه بر حمل اين عنوان مركّب بر تقييد و عدم إمكان أخذ به ظاهر تركيبى آن مى باشد و آن قرينه عبارت است از اين كه: جزء دوم (يعنى كون الزمان نهاراً) أمر غير إختيارى است، بنابراين معقول نيست كه شارع به مركّب از (رمى الجمره العقبه فى زمان و كون ذلك الزمان نهاراً) أمر كند، زيرا كه مستلزم تعلّق أمر تكليفى ضمنى به جزء دوم خواهد بود كه أمر غير إختيارى است؛ روز بودن اين زمان در اختيار مكلّف نيست، بلكه به اختيار خداوند مى باشد و هيچ كس قادر نيست كه روز را شب كند و شب را روز كند، و اين در حالى است كه متعلّق تكليف بايد فعل إختيارى باشد و آنچه در اختيار مكلّف است «إتّصاف الرّمى بكونه فى النّهار» است، و و اين مشابه «صلّ فى النّهار» مى باشد كه به جهت همين اشكال عقلى بايد حمل بر تقييد شود و إلاّ نهار بودن زمان صلاه در اختيار مكلّف نيست، بلكه فقط إتّصاف الصلاه بكونها فى النّهار در إختيار مكلّف است. و اين دو مورد با مثل «صلّ مع الوضوء» كه ظاهر در وجوب (صلاه و الوضوء) به نحو تركيب است و جزء دوم آن (وضوء) أمر إختيارى است، تفاوت دارد. بنابراين در مواردى كه فعل مقيّد به زمان متعلّق تكليف قرار گرفته است، نمى توان ملتزم به تركيب شد، به اينصورت كه فرض كرد كه أمر بر روى واقع الإقتران و واقع الجزئين رفته است، بلكه بايد ملتزم به تقييد شد، به اينصورت كه بناء گذاشت كه أمر بر روى «إتّصاف الرّمى بكونه فى النّهار» و يا «إقتران الرّمى بكونه فى النّهار» رفته است و در اينصورت استصحاب بقاء زمان أصل مثبت خواهد بود.

ص: ۴۹۱

کلام مرحوم آقای خوئی

با این بیان از فرمایش آقای خوئی پاسخ داده می شود؛

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

یا عنوان مأخوذ در خطاب بسیط و مقیّد است و یا عنوان مأخوذ در خطاب مرکّب است؛

در فرض أوّل استصحاب مثبت خواهد بود؛ مانند عنوان إقتران و تقارن و قبليّت و بعديّت،که نمی توان با ضمّ الوجدان إلى الأصل این عناوین بسیط را إثبات کرد.

و در فرض دوم یا عنوان مأخوذ مرکّب از جوهر و عرض و یا مرکّب از دو عرض است؛

اگر عنوان مرکّب از جوهر و عرض باشد، استصحاب یک جزء به جهت إثبات موضوع مثبت خواهد بود:

مانند «إذا كان زيد عادلا فأكرمه» و «إذا كان الماء كرّاً لا ينجّسه شيء» که موضوع در این دو خطاب مرکّب از جوهر (زید و الماء) و عرض (عدل و کرّیت) است که در این فرض ملتزم به تقیید موضوع می شویم، بنابراین تا إتّصاف زید بالعداله و یا إتّصاف الماء بالكريّه محرز نباشد، نمی توان با استصحاب العداله و استصحاب الكريّه إتّصاف زيد بالعداله و إتّصاف الماء بكونه كرّاً را إثبات کرد، به اینصورت که گفته شود: (در سابق در خانه آب کرّی بود و وجود کرّیت یک آب در خانه (نه این آب خاصّ) محرز است و حال شکّ در کریّت این آب خاصّ موجود در خانه می باشد، پس استصحاب بقاء کرّیت آب در خانه شده و إثبات «هذا الماء كرّاً» می شود)، و همچنین گفته شود: (در سابق عدالت در ضمن انسانی در این خانه موجود بود و حال فقط زید در خانه است و شکّ در عدالت زید می باشد، پس استصحاب بقاء عداله شخص في الدّار شده و إثبات «زيد عادل» می شود)؛ چرا که این استصحاب أصل مثبت است، و فقط در فرضی استصحاب جاری می شود که این آب خود حالت سابقه کرّیت و زید خود حالت سابقه عدالت داشته باشد.

و أمّا اگر عنوان مركّب از دو عرض باشد، استصحاب مثبت نخواهد بود و ضمّ الوجدان إلى الأصل مى شود: چرا كه اين عناوين ظاهر در تركيب هستند، به اين معنى كه واقع الجزئين و واقع الإقتران بينهما موضوع اثر است (اين باشد و آن باشد)؛ مانند «العالم العادل يجب إكرامه» كه ظاهر آن اين است كه (انسانى باشد كه عالم باشد و عادل باشد) و زيد بالوجدان عادل است و بالإستصحاب عالم نيز مى باشد؛ زيرا «علم» و «عدالت» دو عرض براى انسان مى باشند، نه اينكه يكى جوهر و ديگرى عرض آن باشد، بنابراين خلاف ظاهر است كه علم بما هو متّصف بالعداله موضوع باشد، بلكه معقول نيست، و آنچه متّصف به اين دو عرض مى باشد، انسان است و انسان متّصف به علم و عدالت به نحو واقع التّقارن بينهما است، بنابراين موضوع اين است كه (انسان باشد و دو عرض هم باشند) و حال بالوجدان وصف أوّل كه علم باشد، موجود است و بالإستصحاب عرض ديگر كه عدالت باشد، موجود است: يعنى استصحاب بقاء عدالت اين شخص شده و جزء دوم ثابت مى شود.

و حال در مقام كه شارع فرموده است: «إرم الجمره العقبه نهار يوم العيد» و «صلّ فى النّهار» از همين قبيل قسم أخير است: چرا كه از جهتى عنوان مركّب است، نه بسيط؛ چرا كه شارع نفرموده است: «و ليقترن رميك بالنّهار» و يا «و ليقترن صلاتك بكونها فى النّهار» و از جهت ديگر موضوع مركّب از جوهر و عرض نيز نيست، بلكه مركّب از دو عرض مستقّل است: زيرا كه نماز و زمان دو عرض مى باشند كه معروض آن دو مكلّف است، يعنى مكلّف است كه نماز مى خواند و مكلّف در اين زمان موجود است، و اينگونه نيست كه زمان عرض براى نماز و يا رمى جمره عقبه باشد، بنابراين ضمّ الوجدان إلى الأصل شده و گفته مى شود: رمى و نماز بالوجدان محقّق مى باشد و استصحاب بقاء نهار جزء ديگر موضوع را إثبات مى كند.

حال پاسخ صاحب منتقی الأصول و آقای صدر از این فرمایش مرحوم آقای خوئی عبارت از این است که:

اگر چه این مطالب صحیح است و لکن در موردی که عنوان مرکّب متعلّق حکم تکلیفی قرار گرفته باشد و آن قید أمر غیر اختیاری باشد مانند زمان، إلتزام به ترکیب موضوع محال است و قرینه عقلیه لبّیه می باشد که واجب مرکّب نیست، بلکه مقیّد است.

کلام استاد:

إنصاف تمامیّت این اشکال است:

چرا که اشکال مذکور اشکال عقلی است، نه اشکال عرفی تا در پاسخ از آن گفته شود: (ظاهر عنوان ترکیب است، به این معنی که واقع الجزئین موضوع اثر شرعی می باشد)؛ این استظهار مقاومت در برابر برهان عقلی حاکم به استحاله ترکیب در این مورد نمی کند.

بله، در مثل «صلّ مع الوضوء» و «صلّ مع التّستر» و «صلّ مستقبلاً للقبله» معقود است که أمر ضمنی به این قیود (یعنی وضوء و تستّر و استقبال قبله) تعلّق بگیرد: چرا که این قیود فعل اختیاری می باشند.

دو نکته در مورد فرمایش مرحوم آقای خوئی

نکته أوّل:

مرحوم آقای خوئی مثالی که برای ترکیب موضوع از دو عرض و قرار گرفتن واقع التقارن به عنوان موضوع بیان کرده است، عبارت از این مثال می باشد که:

مأموم در حالی که امام به رکوع رفته است، اقتدا کرده و وارد رکوع می شود و لکن شکّ می کند که در هنگام وصول به رکوع امام هنوز در حال رکوع باقی بود و یا خیر؛

ایشان فرموده است:

موضوع صحّت نماز مأموم مرکّب از دو جزء می باشد: (رکوع المأموم و بقاء الإمام فی الرّکوع) که جزء أوّل عرض مأموم و دیگری عرض امام است، بنابراین دو عرض موضوع برای حکم قرار گرفته اند، پس محال است که یکی بما هو متّصف به دیگری موضوع قرار گرفته باشد، بلکه موضوع واقع العرضین خواهد بود، بنابراین ضمّ الوجدان إلی الأصل می شود، به اینصورت که رکوع المأموم بالوجدان ثابت است و بقاء الإمام فی الرّکوع نیز تا زمان تحقّق رکوع مأموم استصحاب می شود و بالأصل ثابت می گردد.

و لکن اشکالی که بر این مطلب می باشد، این است که:

این مطلب خلاف نظر فقهی خود ایشان است: زیرا ایشان معتقدند (و نظر صحیح نیز همین است) که طبق ظاهر روایت موضوع حکم به صحّت جماعت عنوان «قبلیّت» است:

روایت سلیمان بن خالد:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ إِذَا أَدْرَکَ الْإِمَامَ وَ هُوَ رَاکِعٌ فَکَبَّرَ وَ هُوَ مُقِیمٌ صُلْبَهُ ثُمَّ رَکَعَ قَبْلَ أَنْ یَرْفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ فَقَدْ أَدْرَکَ.

و واضح است که اثبات بقاء الإمام إلی زمان رکوع المأموم عنوان قبلیّت را إثبات نمی کند إلاّ به نحو أصل مثبت.

نکته دوم:

آقای خوئی فرمودند:

اگر موضوع مرکّب از جوهر و عرض باشد، إتّصاف الجوهر بالعرض موضوع اثر است و استصحاب بقاء العرض إتّصاف هذا الجوهر بالعرض را اثبات نمی کند: چرا که استصحاب بقاء به نحو مفاد کان تامّه، مثل (کانت الکرّیه موجوده فی هذا البیت فالآن کما کان) به غرض إثبات مفاد کان ناقصه، مثل کون هذا الماء کرّاً أصل مثبت است، و فقط در فرضی کریّت این آب با استصحاب ثابت می شود که این آب خود حالت سابقه کریّت داشته باشد.

و لکن به نظر می رسد که در این مورد خلط صورت گرفته است:

استصحاب بقاء به نحو مفاد کان تامّه، هیچگاه إثبات مفاد کان ناقصه نمی کند، خواه موضوع بسیط باشد و یا موضوع مرکّب از دو عرض و یا مرکّب از جوهر و عرض باشد، و در این مطلب بحثی نیست، و آنچه بحث در آن واقع شده است، عبارت از این است که:

برای مثال: شارع فرموده است: «إذا بلغ الماء قدر کرّ فلا ینجّسه شیء» و حال یک آب نمک و یا آب گِل در سابق کرّ بوده است و این آب نمک و آب گِل، در حال حاضر آب مطلق شده است و لکن شکّ در بقاء کریّت آن می باشد، حال آیا استصحاب کریّت این مایع به نحو مفاد کان ناقصه و إنضمام آن بأنّه ماء مطلق بالوجدان برای ترتیب آثار شرعیه کافی است و یا کافی نیست؟؛ یعنی آیا «إتّصاف الماء بما هو ماء بکونه کرّاً» موضوع حکم شرعی است و یا «إتّصاف شیء بکونه کرّاً و بکونه ماءً» موضوع اثر شرعی است؟ بنابر فرض أوّل استصحاب مثبت خواهد بود و بنابر فرض دوم ضمّ الوجدان إلی الأصل شده و موضوع حکم ثابت می شود.

و نهـایت اشـکالی که در این مورد مطرح شود، این است که إدّعـاء شود که ظـاهر معنـای أوّل است، و اگر چه به نظر مـا ظاهر معنای دوم است، یعنی ظاهر این است که (شـیئی باشـد که به آن آب بگوینـد و کمتر از فلان مقـدار لیتر نباشد)، بنابراین بعید نمی دانیم که ظاهر این مورد نیز ترکیب باشد.

قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الخامس/ إستصحاب الزمان /الإشکال الثانی/ الجواب عنه ۹۵/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/تنبیهات الإستصحاب/التنبیه الخامس/ إستصحاب الزمان /الإشکال الثانی/ الجواب عنه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این مطلب واقع شد که:

اگر فعل مقیّد به زمان در خطاب حکم أخذ شده باشد، مانند «إرم الجمره العقبه فی نهار یوم العید»، آیا با استصحاب بقاء زمان می توان وقوع الفعل فی الزمان را ثابت کرد، یعنی آیا با استصحاب بقاء نهار، وقوع الرّمی فی النّهار أصل مثبت است و یا أصل مثبت نیست؟

مرحوم آقای خوئی فرمودند:

به نظر ما در موردی که موضوع مرکّب از دو کلمه و یا بیشتر باشد و رابطه میان این دو کلمه رابطه جوهر و عرض نباشد، بلکه رابطه دو جـوهر و یـا دو عرض باشـد، موضـوع مرکّب از واقع الجزئین می باشـد و عنـوان بسـیط «إقـتران الجزئین» موضوع اثر نیست، بنـابراین اگر استصـحاب یکی از این دو جزء را ثـابت کنـد با ضـمیمه آن به إحراز وجـدانی جزء دیگر، موضوع مرکّب ثـابت می شود و اشـکال أصـل مثبت لازم نخواهـد آمـد، و به همین جهت در خطاب «صلّ مع الوضوء» استصـحاب بقاء وضوء أصل مثبت نیست: چرا که عنوان بسیط «إتّصاف الصلاه بالوضوء» موضوع اثر نیست، بلکه واجب مرکّب از نماز و وضوء است و واقع الإقـتران میـان صـلاه و وضوء لـازم است، یعنی نمـاز باشـد و وضوء باشـد، که نمـاز بالوجـدان ثـابت است و وضوء نیز بالإستصحاب ثابت می شود.

ص: ۴۹۶

و در خطاب «إرم الجمره فی نهار یوم العید» و «صلّ فی النّهار» نیز موضوع مرکّب است از فعل مکلّف که صـلاه و رمی است و بقاء النّهار، که جزء أوّل بالوجدان و جزء دوم بالإستصحاب ثابت می شود.

اشکال

صاحب منتقی الأصول و آقای صدر در اشکال بر فرمایش آقای خوئی فرمودند:

این بیان مختصّ به فرضی است که یا قید اختیاری باشد، مانند «صلّ مع الطهاره» و یا قید اگر غیر اختیاری است، قید موضوع حکم باشد، نه قید متعلّق حکم (به اینصورت که مرکّب متعلّق حکم قرار نگرفته باشد، بلکه موضوع حکم قرار گرفته باشد)، مانند «إغسل جسدک أو ثوبک بالماء» که یعنی «الغَسل بالماء مطهّر»، پس الغَسل بالماء موضوع برای حکم به طهارت می باشد، نه متعلّق حکم تکلیفی، و أمّا در فرضی که قید در فعل مقیّد، قید غیر اختیاری است و این فعل مقیّد متعلّق تکلیف قرار گرفته است، مانند (فعل مقیّد به زمان)، إلتزام به ترکیب (بدین صورت که «صلّ فی النّهار» به نحو ترکیب واجب است) معقول نیست: زیرا این مطلب بدین معناست که یک أمر ضمنی به ذات فعل و أمر ضمنی دیگر به نهار تعلّق گرفته باشد (یعنی باید نماز بخوانی و باید زمان روز باشد) و این در حالی است که زمان در اختیار مکلّف نیست تا تکلیف به آن تعلّق بگیرد، بنابراین در این موارد قرینه عقلیه وجود دارد بر اینکه واجب و متعلّق تکلیف عنوان بسیط است: یعنی «تقیّد الصلاه بالنهار» و إتّصاف الصلاه بالنّهار» واجب است، بنابراین در اینصورت استصحاب بقاء نهار به جهت إثبات تحقّق این واجب (یعنی إتّصاف الفعل بالنّهار) أصل مثبت خواهد بود.

پس اشکال مثبتیت استصحاب زمان در موردی که زمان قید واجب است، قابل جواب نیست.

جواب أوّل

در أضواء و در تعلیقه بحوث و مباحث در جواب از این اشکال فرموده اند:

قیـد در «صلّ فی النّهار» غیر اختیاری نیست، بلکه قیـد اختیاری است: چرا که این خطاب بـدین معنی است که «صلّ فی زمان و یکون ذلـک الزمـان (أی زمـان الصـلاه) نهـاراً»، که جزء دوم بـدین معنی است که (زمانی که برای نماز انتخاب می کنی، روز باشـد) و این أمری است که در اختیار مکلّف می باشـد، نه اینکه جزء دوم بـدین معنی باشـد که (زمان تکوینی روز باشـد) که أمر غیر اختیاری است، بنابراین تعلّق أمر ضمنی به این قید زمان محذوری ندارد.

مناقشه

و لکن این پاسخ ناتمام است:

چرا که عنوان «زمـان الصـلاه» در تعبیر «و لیکن زمـان الصـلاه نهـاراً» یـا عنوان مشـیر است و یا موضوعیّت دارد؛ اگر این عنوان مشـیر به واقع زمـان است، در اینصورت اگر چه حالت سابقه دارد (روز بودن زمان) و لکن این قیـد غیر اختیاری خواهـد بود و در اختیار مکلّف نمی باشد که «صلّ فی زمان و یکون هذا الزمان (نه زمان الصلاه بما هو زمان الصلاه) نهاراً». و اگر این عنوان موضوعیّت داشته باشد، بدین معنی که «زمان الصلاه بما هو زمان الصلاه» موضوع است، در اینصورت اگر چه واجب این است که «زمان انجام نماز را روز قرار بدهد» و این أمر اختیاری است و لکن تقیّد در موضوع لحاظ شده است (إتّصاف زمان الصلاه بکونه نهاراً)، پس استصحاب این موضوع را إثبات نخواهد کرد:

چرا که «زمان الصـلاه نهاراً» خود حالت سابقه متیقّنه ندارد که (یک وقتی زمانِ نماز روز بود) تا استصحاب شود، و استصحاب بقاء نهار به جهت إثبات اینکه زمانِ نماز نهار است (زمان الصلاه نهاراً)، أصل مثبت است.

جواب دوم

برخی در اشکال بر صاحب منتقی و آقای صدر فرموده اند:

قید واجب بودن ملازم با تعلّق أمر به آن نیست و اینگونه نیست که شرط الواجب حتماً تحت طلب قرار بگیرد، بلکه ممکن است قید واجبی باشد، در عین حال که قید واجب است، به جهت غیر اختیاری بودن متعلّق أمر قرار نگیرد، بنابراین مجرّد غیر اختیاری بودن قید و استحال تعلّق طلب و أمر به آن، قرینه نخواهد بود که قید قید واجب نیست، بلکه چه بسا قید واجب اختیاری باشد و لکن تحت طلب قرار نگیرد، مانند فرمایش مرحوم شیخ در واجب مشروط که آن را به واجب معلّق باز گرداند و لکن وجود اتّفاقی را شرط الواجب دانست؛

مثال: مولی گفته است: «اذا زُرتَ زیداً فسلّم علیه»؛

مرحوم شیخ فرموده است: شرط شرط مادّه است و قیود به قیود مادّه بازمی گردد، نه به هیئت، بنابراین وجوب سلام فعلی است و «زیاره زید» شرط وجوب سلام نیست، بلکه شرط واجب است، بدین صورت که واجب معلّق است (السلام علی زید علی تقدیر زیارته)، پس زیارت شرط الواجب خواهد بود و لکن «زیاره زید» بوجوده الإتّفاقی شرط می باشد به به نحوی که طلب آن فعل مقتضِی لزوم تحصیل آن شرط نیست.

مناقشه

و لکن این مطلب برای ما مفهوم نیست:

اگر شیئی غیر اختیاری بود، لامحاله باید شرط الوجوب باشد و نمی تواند شرط الواجب باشد و مرحوم شیخ در واجب مشروط با این اشکال مواجه است که: چگونه می شود شیئی شرط واجب باشد (نه شرط وجوب) و لکن عقلاً تحصیل آن لازم نباشد؟!

ص: ۴۹۹

بله، ما در آن بحث عرض کردیم: مقصود مرحوم شیخ عبارت از این است که:

گاه مفاد خطاب مولی أمر مقیّد است، مانند اینکه مولی می گوید: «یجب علیک السلام علی زید مقیداً بزیارته»؛ در این فرض محال است که أمر به مقیّد مقتضِی تحصیل قید نباشد، و لکن گاه مفاد خطاب جمله شرطیه است و مولی أمر به مفاد جمله شرطیه کرده و أمر بر روی مفاد جمله شرطیه وارد می شود، مانند اینکه مولی می گوید: «یجب السلام علی زید علی تقدیر زیارته»، و عبارت «إن زرت زیداً فسلّم علیه» به همین معنی است که (طلب می کنم سلام کردن زید را علی تقدیر زیارته) و این غیر از (طلب سلام کردن زید مقیّداً بزیارته) می باشد.

و لکن این توجیه در مقام تطبیق نمی شود: چرا که مفاد «صلّ فی النهار» جمله شرطیه نیست، پس لامحاله قید «نهار» که قید غیر اختیاری است، محال است که خود تحت طلب قرار بگیرد، بدین صورت که أمر بر روی ذات صلاه و ذات نهار رفته باشد، بنابراین باید یا این قید شرط الوجوب باشد، یعنی «إذا کان النهار موجوداً فصلّ»؛ در اینصورت استصحاب بقاء نهار مثبت نخواهد بود و اگر چه هر قید وجوبی لبّاً نیز قید واجب است و لکن هر قید وجوبی لحاظاً قید واجب نیست، بدین صورت که مولی این قید را در متعلّق وجوب لحاظ کرده باشد، و یا باید شرط الواجب باشد، یعنی «إتّصاف الصلاه بالنّهار» واجب است، مانند اینکه شارع فرموده باشد: (لابدّ أن تکون الصلاه الظهر بین زوال الشمس و غروبها)؛ در اینصورت استصحاب بقاء نهار مثبت خواهد بود، و با توجّه به اینکه احتمال أوّل خلاف ظاهر است، پس احتمال دوم ثابت می شود.

ص: ۵۰۰

بنابراین به نظر ما این اشکال بر مثل مرحوم آقای خوئی تمام نیست.

جواب سوم (جواب استاد)

و لکن عرض ما این است که:

این مطلبی که صاحب منتقی و آقای صدر مطرح کرده اند، لوازمی دارد که قابل إلتزام نیست:

لازمه أوّل:

طبق این مطلب در هر موردی که واجب بدلی باشد و متعلّق وجوب مشتمل بر قید غیر اختیاری باشد، استصحاب قید مثبت خواهد بود:

مثال: مولی گفته است: «أعتق رقبه مؤمنه» که واجب بدلی است و حال غرض إثبات ایمان این رقبه ای است که قصد عتق آن می باشد و این در حالی است که قید «مؤمنه» در اختیار مکلّف نیست: چرا که مؤمنه و یا کافره بودن رقبه در اختیار مکلّف نمی باشد، بنابراین صحیح نیست که واجب أمر مرکّب باشد (عتق رقبه بر تو واجب است و مؤمنه بودن آن رقبه بر تو واجب است) تا أمر ضمنی به جزء دوم تعلّق بگیرد، بنابراین واجب أمر مقیّد خواهد بود، یعنی (إتّصاف العتق بأنّه عتق رقبه مؤمنه) واجب است، که در اینصورت استصحاب ایمان رقبه به جهت إثبات این واجب مثبت خواهد بود.

مثال: مولی گفته است «أکرم عالماً» و حال غرض إثبات عالم بودن زید با استصحاب علم اوست و این در حالی است که عالم بودن او در اختیار مکلّف نیست، بنابراین معقول نیست که متعلّق وجوب مرکّب باشد: «أکرم انساناً و یجب علیک أن یکون ذلک الإنسان عالماً)!، بنابراین واجب مقیّد خواهد بود: «أکرم انساناً و لابدّ أن یکون هذا الإکرام متّصفاً بکونه إکرام عالم»، پس استصحاب علم زید مثبت خواهد بود، و این مطالب قابل التزام نیست.

ص: ۵۰۱

لازمه دوم:

مولی هنگامی که می گوید: «إغسل جسدک بالماء»، اگر إرشاد به حکم وضعی باشد، معنی این خواهد بود که: «إذا کان جسدک متنجّساً غَسل جسدِک بالماء مطهّرٌ»، پس موضوع طهارت مرکّب خواهد بود: (غسل جسدک بشیء و کون ذلک الشیء ماءً». و لکن اگر این خطاب بیان حکم تکلیفی باشد و غسل الجسد بالماء متعلّق تکلیف باشد، در این صورت صحیح نیست که متعلّق وجوب مرکّب باشد: (یجب غسل جسدک بشیء و یجب أن یکون ذلک الشیء ماء)؛ چرا که آب بودن شیء در اختیار مکلّف نیست، بلکه آنچه آب است، خداوند آن را آب قرار داده است، بنابراین واجب مقیّد خواهد بود: «یجب الغسل بالماء» به نحو واجب مقیّد، پس استصحاب «کون هذا ماء» این عنوان الغَسل بالماء را که عنوان بسیط است، ثابت نمی کند، پس بنابر شرطیّت خود غَسل الوجه و الیدین بالماء در وضوء و غَسل الجسد بالماء در غسل جمعه و أمثال آن که متعلّق تکلیف می باشند، (همانگونه که آقای صدر معتقد است، بر خلاف صاحب منتقی الأصول که طهارت را شرط می داند) استصحاب «کون هذا الماء» مثبت باشد.

لازمه سوم:

لازمه این مطلب که مرحوم آقای خوئی و آقای صدر فرمودند: (در «الصلاه مع الوضوء» أمر ضمنی بر ذات نماز و ذات وضوء رفته است و تقیّد الصلاه بالوضوء عنوان إنتزاعی بسیط است که متعلّق أمر نیست) این است که:

أوّلاً: این مستلزم تفصیل میان شرط اختیاری و غیر اختیاری (مثل زمان) می باشد، که به نظر ما این تفصیل عرفی نیست و اگر چه صاحب منتقی و آقای صدر ممکن است در جواب بفرمایند: با وجود برهان بر إمتناع، دیگر نظر عرف معتبر نخواهد بود.

ص: ۵۰۲

ثانیاً: طبق این مطلب هر شرط اختیاری واجب تبدیل به جزء الواجب شود و در نتیجه تفاوتی میان رکوع در نماز و وضوء در نماز نباشد و هر دو جزء واجب باشند، و این در حالی است که این مطلب علاوه بر اینکه خلاف وجدان عرفی است، خلاف مبانی مرحوم آقای خوئی و آقای صدر نیز می باشد:

آقای خوئی و آقای صدر در بحث استدلالی ساتر مغصوب حکم به صحّت نماز کرده اند، بلکه مرحوم آقای صدر به این مطلب فتوی داده اند و اگر چه آقای خوئی بر خلاف بحث استدلالی فتوی به بطلان نماز داده اند؛ ایشان فرموده اند: الصلاه مع الساتر المغصوب و لو عمداً صحیح می باشد: چرا که تستّر شرط واجب است، نه جزء واجب، بنابراین متعلّق نهی ذات شرط (تستّر به مغصوب) و متعلّق أمر تقیّد الواجب بالشرط (أی بالتستّر) خواهد بود، یعنی (تقیّد الصلاه بالتستّر) و (کون الصلاه فی حال التستّر) واجب است، پس متعلّق أمر غیر از متعلّق نهی می باشد، بنابراین ترکیب در این مورد إنضمامی است، و این در حالی

است که بنابر فرمایش این دو بزرگوار متعلّق أمر نیز ذات شرط (یعنی التستّر) می باشد، نه (تقیّد الصلاه بالتستّر) که أمر بسیط است، بنابراین متعلّق أمر و متعلّق نهی متّحد و ترکیب إتّحادی خواهد بود.

بنابراین به جهت این اشکالات نقضی باید فکر اساسی برای پاسخ از این اشکال مطرح کرد و به نظر ما تنها پاسخ از این اشکال عبارت از این است که:

گاه خطاب متضمّن عنوان بسیط است، مانند عنوان «أوّل الشهر»؛ در اینصورت در روزی که شکّ می باشد أوّل ماه شوّال است و یا دوم ماه شوّال، نمی توان با استصحاب عدم ماه شوّال در دیروز و إنضمام آن به إحراز وجدانی اینکه امروز ماه شوّال است، إثبات کرد که امروز أوّل ماه شوّال است؛ عنوان «أوّل الشوّال» بسیط است که خود حالت سابقه ندارد، بنابراین استصحاب مذکور مثبت خواهد بود، و اگر چه مشهور أصل مثبت در اینگونه موارد را نیز معتبر می دانند، همانگونه که مرحوم شیخ أنصاری نقل کرده است.

و لکن گاه عنوان بسیط در خطاب أخذ نشده است، مانند اینکه شارع فرموده است: «صلّ فی النّهار» و یا «إرم الجمره العقبه فی نهار یوم العید»؛ در این فرض اگر چه تقیّد متعلّق أمر است، به این معنی که «تقیّد الصلاه بکونها فی النّهار» متعلّق أمر می باشد و لکن استصحاب بقاء نهار به جهت إثبات إتّصاف و تقیّد أصل مثبت نیست، بدین معنی که: عرف خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» را شامل این موارد می داند، به نحوی که اگر شخص به جهت إحتمال مضیّ نهار و دخول لیل، رمی جمره را ترک کند، عرف می گوید: (مگر امام صادق علیه السلام نفرمود: «لا تنقض الیقین بالشکّ»؟! پس آثار نهار را مترتّب کن و رمی جمره را انجام بده)، و اشکال أصل مثبت عقلی نیست، بلکه اشکال استظهاری است که که از «لا تنقض الیقین بالشکّ» نمی توان حجیّت أصل مثبت را إثبات کرد، و ما از این لوازم غیر عرفیه که مطرح کردیم، پی می بریم که این مقدار از أصل مثبت مشمول «لا تنقض الیقین بالشکّ» است.

اگر گفته شود: پس چرا استصحاب نهار را در مثل فرضی که مولی گفته است: «إذا اقترن الصلاه بالنهار فافعل کذا» و یا در مثال «إذا رکع المأموم قبل أن یرفع الإمام رأسه» معتبر ندانسته و آن را برای إثبات عنوان «تقارن الصلاه بالنّهار» و «قبلیّه رکوع المأموم لرفع الإمام رأسه» کافی نمی دانید؟!

در پاسخ می گوییم: میان خطاب «صلّ فی النّهار» با «إذا اقترن الصلاه بالنّهار فافعل کذا» تفاوت است و آن عبارت از این است که:

گاهی تقارن با یک ادات اسمی بیان می شود، مانند مثال دوم، و گاهی با حروف بیان می شود، مانند مثال أوّل، و همانگونه که معنای حرفی معنای غیر استقلالی بوده و معنای إندکاکی و آلی است لحاظ مستقلّ ندارد، از نظر عرفی «تقارنی» که با حروف بیان می شود، لحاظ استقلالی نداشته و حالت إندکاکی و آلیّت دارد، بنابراین از نظر عرفی در مثل «صلّ فی النهّار» استصحاب بقاء نهار إثبات «الصلاه فی النّهار» می کند، چرا که «فی» معنای حرفی ظرفیّت است.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الخامس/الإستصحاب فی الزمان/ الإشکال علیه /الإشکال الثانی/ الجواب الصحیح عنه ۹۵/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الخامس/الإستصحاب فی الزمان/ الإشکال علیه /الإشکال الثانی/ الجواب الصحیح عنه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این مطلب واقع شد که:

آیا استصحاب زمان به جهت إثبات وقوع فعل در زمان أصل مثبت است یا خیر؟

مانند استصحاب بقاء نهار به جهت إثبات وقوع الرّمی فی النّهار و یا وقوع الصلاه فی النّهار.

کلام السید الخوئی

مرحوم آقای خوئی فرمودند:

ظاهر ترکیب این است که حکم شرعی بر روی واقع الجزئین رفته است، یعنی حال که شارع می فرماید: «صلّ مع الوضوء» ظاهر از آن این است که أمر بر روی ذات صلاه و ذات وضوء رفته است، نه إتّصاف الصلاه بکونها مع الوضوء یا إقتران الصلاه بالوضوء، بنابراین استصحاب بقاء وضوء تا هنگام نماز أصل مثبت نخواهد بود؛ چرا که موضوع مرکّب از صلاه و وضوء است، که یک جزء آن (یعنی صلاه) بالوجدان ثابت است و جزء دیگر آن (یعنی وضوء) با استصحاب ثابت می شود. و حال در «صلّ فی النّهار» نیز موضوع مرکّب از ذات صلاه و ذات نهار می باشد، که یک جزء آن بالوجدان ثابت است و جزء دیگر آن با استصحاب بقاء نهار ثابت می شود و در نتیجه إمتثال أمر شارع إثبات می شود.

اشکال

و لکن این فرمایش ناتمام است و بر این فرمایش اشکالاتی وارد می باشد:

اشکال أوّل: قول به اینکه قید الواجب که از آن تعبیر به شرط الواجب می شود، خود متعلّق أمر می باشد، نه تقیّد المشروط بهذا الشرط و نه إتّصاف الواجب بهذا الشرط، خلاف وجدان عرفی است؛ چرا که مستلزم إنقلاب شرط الواجب به جزء الواجب است و این در حالی است که تفاوت جزء و شرط در همین مطلب است که ذات شرط متعلّق أمر شرعی نیست و لکن ذات جزء متعلّق أمر شرعی است: حال که رکوع جزء واجب و وضوء شرط واجب است، خلاف وجدان عرفی است که گفته شود هر دو متعلّق أمر ضمنی می باشند! بلکه ظاهر این است که ذات وضوء متعلّق أمر نفسی نیست، بلکه إتّصاف الصلاه بکونها مع الوضوء و کون الصلاه فی حال الوضوء متعلّق أمر است، بنابراین زمان نیز که شرط الواجب است، مانند دیگر شروط

مثل وضوء و تستّر، خود متعلّق أمر ضمنی نخواهد بود.

ص: ۵۰۵

شاهد بر این مطلب کلام خود آقای خوئی است؛

ایشان در بحث لباس مصلّی تصریح کرده و فرموده اند:

به نظر ما نماز در ساتر مغصوب عالماً عامداً نیز صحیح است؛ چرا که در بحث إجتماع أمر و نهی گفتیم که اگر متعلّق و مصبّ أمر و نهی شیء واحد باشد و اگر چه عناوین متعدّد باشد، ترکیب إتّحادی و در نتیجه إجتماع أمر و نهی ممتنع خواهد بود؛ مانند سجود بر مکان مغصوب، که فعل واحد است و لکن از جهتی مصداق حرام و از جهتی مصداق جزء الواجب است، در این فرض إجتماع حرمت و وجوب در این سجود محال است و اگر چه به لحاظ دو عنوان مختلف متعلّق أمر و نهی می باشد، عنوان السجود فی الصلاه و عنوان الغصب، بنابراین أمر به سجود با نهی از غصب تعارض می کند و نهی مقدّم می شود: چرا که از نظر عرف نهی و تحریم به عنوان ثانوی بر ترخیص به عنوان أوّلی مقدّم است، همانگونه که نهی از غصب بر حلیّت لحم شاه مقدّم است، پس در مقام حرمت غصب بر ترخیص در تطبیق «السجود» بر این سجود در مکان مغصوب مقدّم می شود.

و لکن اگر متعلّق و مصبّ أمر و نهی مختلف باشد و به اصطلاح ترکیب إنضمامی باشد، مشکلی در اجتماع أمر و نهی نیست، و به همین جهت در شرط حرام مانند تستّر به ساتر مغصوب، مشکلی نخواهد بود: زیرا اگر چه این تستّر مصداق غصب و حرام است و لکن مصبّ أمر و نهی متعدّد است، بدین معنی که ذات تستّر حرام و لکن ذات تستّر واجب نیست، بلکه تقیّد الصلاه بالتستّر واجب و مصبّ أمر است: چرا که أمر به ذات شرط تعلّق نمی گیرد و إلاّ هر شرطی منقلب به جزء خواهد شد، بلکه أمر به إتّصاف المشروط بهذا الشرط یعنی أمر به «کون الصلاه فی حال التستّر» تعلّق می گیرد، بنابراین این أمر ضمنی و نهی از غصب با یگدیگر تعارض نخواهند داشت، بنابراین نماز در لباس مغصوب حتی در حال علم و إلتفات صحیح است.

ص: ۵۰۶

بله، در فرض نهی از ذات شرط در شروط عبادی و اگر چه إجتماع أمر و نهی لازم نمی آید و لکن شرط باطل است: چرا که صحّت شرط عبادی مانند وضوء متوقّف بر تعلّق أمر نفسی به آن است و إلاّ عبادت نخواهد بود، بنابراین در مثل وضوء با آب مغصوب با وجود نهی از این وضوء به دلیل حرمت غصب، دیگر این وضوء أمری نخواهد داشت و إلاّ إجتماع أمر و نهی در فعل واحد لازم خواهد بود که محال است، بنابراین وضوء با آب مغصوب باطل است و در نتیجه نماز با چنین وضوئی باطل خواهد بود، و این بر خلاف شروط توصّلی مانند تستّر می باشد.

و این مطلب در حالی است که ایشان در مقام می فرمایند: (ذات نهار متعلّق حکم است، نه تقیّد الصلاه بالنّهار) و در بحث موضوعابت مرکّبه می فرمایند: (وضوء خود متعلّق أمر است، نه تقیّد الصلاه بالوضوء و به همین جهت استصحاب بقاء وضوء مثبت نیست)! و حقّ نیز با کلام ایشان در بحث تستّر است.

و از همین مطلب اشکال بر مرحوم آقای صدر نیز واضح می شود:

ایشان از جهتی در شرط اختیاری مانند وضوء تصریح به تعلّق أمر ضمنی به ذات شرط می کند، نه تقیّد المشروط بالشرط (تقیّد الصلاه بالوضوء)، و از جهت دیگر در بحث التستّر بالساتر المغصوب تصریح به تعلّق أمر به تقیّد الصلاه بالتستّر می کند، نه ذات تستّر و در نتیجه ترکیب إنضمامی خواهد بود، نه إتّحادی، بنابراین مشکلی در صحّت نماز نخواهد بود!؛ این مطلب تناقض گویی است.

و أمّا این مطلب که گفته شد: (در فرضی که موضوع متشکّل از دو عرض است، خلاف ظاهر است که إتّصاف أحد العرضین بالآخر موضوع باشد) مصادره به مطلوب است و ما این مطلب را در جزء قبول داریم، نه در شرط، و معتقدیم ظاهر شرط این است که تقیّد به آن متعلّق حکم است، نه ذات شرط.

اشکال دوم:

بر فرض در شروط اختیاری متعلّق أمر ذات شرط باشد و لکن در شروط غیر اختیاری مانند نهار، چه بقاء النّهار به نحو کان تامّه و چه إتّصاف الزمان بالنّهار، محال است که ذات شرط متعلّق تکلیف قرار بگیرد؛ چرا که تکلیف به غیر مقدور می باشد، یعنی معقول نیست که أمر شده و گفته شود: (واجب است نماز بخوانید و واجب است روز باقی باشد)! و یا گفته شود: (واجب است زمان روز باشد)!، بنابراین در مثل «صلّ فی النّهار» قول به ترکیب به این معنی که وجوب به واقع الجزئین تعلّق گرفته است، محال است، پس لا محاله متعلّق أمر ضمنی إتّصاف الصلاه بکونها فی النّهار خواهد بود، که در اینصورت استصحاب بقاء نهار أصل مثبت خواهد بود.

اشکال سوم:

بر فرض «الصلاه فی النّهار» ظاهر در ترکیب باشد و ظاهر «الصلاه المتّصف بکونه فی النّهار» نباشد، مانند فرضی که به عنوان موضوع حکم قرار بگیرد، مثل اینکه مولی بگوید: «إذا رمیت الجمره العقبه فی نهار یوم العید فتحلّل» که رمی الجمره فی النّهار موضوع برای جواز خروج از إحرام قرار گرفته است، و لکن ظاهر ترکیب در «الصلاه فی النّهار» و «رمی الجمره فی النّهار» این نیست که «یجب وجود الصلاه و وجود النّهار به نحو کان تامّه» و یا «یجب وجود الرّمی و وجود النّهار به نحو کان تامّه»، بلکه ظاهر ترکیب بدین صورت است که «یجب وجود الصلاه فی زمان و یکون ذلک الزمان نهاراً» به نحو کان ناقصه، همانگونه که در مثل «إغسل بالماء» ظاهر این است که «الغسل بشیء و کون ذلک الشیء ماءً مطهّر» به نحو کان ناقصه، نه «الغسل بشیء مع وجود الماء» یا «تحقّق الغسل مع وجود الماء»، بدین صورت که کافی باشد که غَسل و لو با ماء مضاف محقّق بشود و آبی هم در منزل وجود داشته باشد!، و همانگونه که در «أکرم ولد العالم» ظاهر در این است که: (أکرم ولد إنسان و یکون ذلک الإنسان عادلاً). بنابراین حال که متعلّق وجوب عبارت شد از «وجود الصلاه فی زمان و یکون ذلک الزمان نهاراً» و جزء دوم به نحو کان ناقصه بود، در اینصورت استصحاب بقاء نهار به نحو کان تامّه جاری نخواهد بود: چرا که اگر مقصود از آن إثبات وجود النّهار به نحو کان تامّه باشد، این موضوع اثر شرعی نیست و اگر مقصود إثبات مفاد کان ناقصه باشد، أصل مثبت خواهد

بود، و أمّا استصحاب زمان به نحو کان ناقصه نیز به نظر مرحوم آقای خوئی جاری نیست.

بله، ممکن است که (وجود النّهار به نحو کان تامّه) موضوع برای حکم دیگری قرار گرفته باشد، مانند اینکه مولی گفته باشد: «إذا کان نهار یوم العید موجوداً یجب رمی الجمره العقبه»، که در اینصورت استصحاب بقاء نهار یوم العید جاری شده و بقاء وجوب رمی را إثبات می کند، و لکن این استصحاب حتی بنابر قول به ترکیب برای إثبات اینکه (هذا الرّمی رمی فی النّهار) و (إتّصاف هذا الرّمی بکونه رمیاً فی النّهار) أصل مثبت است، و برای إثبات این مطلب باید رجوع به استصحاب بقاء زمان به نحو کان ناقصه شود و این در حالی است که چنین استصحابی جاری نیست.

جواب صحیح

به نظر ما تنها راه حلّ این اشکال عبارت از این است که:

استصحاب بقاء ذات شرط برای إثبات التقیّد (مثل استصحاب بقاء وضوء برای إثبات کون الصلاه فی حال الوضوء و إتّصاف الصلاه بالوضوء) جاری و معتبر است و اشکال أصل مثبت ناتمام است:

زیرا همانگونه که بارها عرض کردیم، اشکال أصل مثبت اشکال عقلی نیست، بلکه اشکال عرفی است از این جهت که «لا تنقض الیقین بالشکّ» قصور عرفی از شمول موارد أصل مثبت دارد، و لکن به نظر ما خطاب استصحاب نسبت به شمول استصحاب بقاء شرط قصوری ندارد:

چرا که أوّلاً: امام علیه السلام در صحیحه زراره استصحاب بقاء وضوء را برای ثمراتی مانند إثبات نماز در حال وضوء جاری کرده اند.

گفته نشود: این مطلب مصادره به مطلوب است: چرا که مرحوم آقای خوئی در مثل وضوء، ذات وضوء را متعلّق أمر می دانند، نه تقیّد الصلاه بالوضوء؛

چرا که در پاسخ می گوییم: ما این مطلب را صحیح ندانستیم و عرض کردیم ظاهر دلیل شرط این است که تقیّد المشروط بالشرط واجب است، نه خود شرط، و إلاّ شرط منقلب به جزء می شود که خلاف وجدان عرفی است.

و ثانیاً: در موردی که شرط و قید در خطاب ذکر شده است، مانند وضوء در «صلّ مع الوضوء»، اگر کسی در فرض شکّ در بقاء وضوء، آثار الصلاه مع الوضوء مترتّب نکند، عرف به او می گوید: «نقض الیقین بالشکّ» کرده است، پس از نظر عرفی از دلیل استصحاب ترتیب آثار تقیّد در مورد استصحاب بقاء ذات شرط استفاده می شود، و بر فرض این استصحاب أصل مثبت باشد و لکن با فرض عدم قصور دلیل استصحاب مشکلی در حجیّت آن نیست و فقط دلیل استصحاب از أصول مثبته واضح قصور دارد.

اگر اشکال شده و گفته شود:

استصحاب بقاء شرط و قید با استصحاب عدم مشروط و مقیّد تعارض می کند:

توضیح:

اگر موضوع مرکّب از (الصلاه و النّهار) بود، استصحاب عدم مرکّب به جهت نفی مرکّب جاری نبود تا با استصحاب بقاء نهار و إنضمام آن به علم وجدانی به وجود جزء أوّل (یعنی الصلاه) تعارض کند، و لکن حال که موضوع مقیّد است و «تقیّد الصلاه بالنّهار» و «تقیّد الصلاه بالوضوء» واجب است، استصحاب بقاء نهار (که طبق فرض إثبات تقیّد الصلاه بالنّهار می کند) با استصحاب عدم الصلاه فی النّهار تعارض می کند؛ چرا که استصحاب بقاء قید أصل موضوعی نیست تا مقدّم بر استصحاب عدم المقیّد شود، همانگونه که استصحاب عدم الحاجب بر فرض إثبات غَسل البشره بالماء بکند و لکن با استصحاب عدم تحقّق الغَسل البشره بالماء تعارض می کند.

در پاسخ می گوییم:

جواب نقضی:

در صحیحه زراره امام علیه السلام استصحاب بقاء وضوء را جاری دانسته و آن را با استصحاب عدم الصلاه مع الوضوء را معارض ندانستند.

جواب حلّی:

نکته تقدیم أصل موضوعی بر أصل حکمی در مقام نیز موجود است.

توضیح مطلب؛

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

نکته تقدیم أصل موضوعی بر أصل حکمی بدین جهت است که أصل موضوعی رافع شکّ می باشد، مانند استصحاب طهارت الماء که شکّ در بقاء نجاست لباسی که با این آب شسته شده است را تعبّداً از بین می برد: چرا که استصحاب طهارت آب علم تعبّدی به طهارت آب و آثار طهارت آب می باشد که از جمله این آثار إرتفاع نجاست ثوب شسته شده با آن است.

و لکن ما این بیان را صحیح نمی دانیم:

چرا که غیر از اشکالات مبنایی، نقض بر آن وارد می باشد و آن عبارت از این است که:

اگر آب حالت سابقه طهارت نداشته باشد که استصحاب طهارت در آن جاری شود، مانند قطرات آبی که حاصل از بخار آب نجس است که شکّ در نجاست آن می باشد، در این فرض قاعده طهارت در آب جاری می شود که این قاعده بر استصحاب نجاست ثوب حاکم می باشد، در حالی که قاعده طهارت تعبّد به علم به طهارت نیست تا رافع تعبّدی شکّ در بقاء نجاست ثوب باشد، بنابراین وجه تقدیم قاعده طهارت بر استصحب نجاست این ثوب چیست؟!به نظر ما نکته تقدیم أصل موضوعی بر أصل حکمی عبارت از این است که:

اگر دو حالت در عالم ثبوت باشد که حالت أوّل ثبوتاً ناسخ و رافع حالت دوم است، عرف أصل جاری در حالت ناسخه را بر أصل جاری در حالت منسوخه مقدّم می داند؛ مانند طهارت واقعی آب که ناسخ نجاست ثوب مغسول به آن می باشد، به همین جهت عرف أصل جاری در طهارت آب را رافع و ناسخ أصل جاری در نجاست ثوب می بیند، یعنی اگر به عرف گفته شود: چرا أصل طهارت را مقدّم می کنی؟ در پاسخ می گوید: اگر لباس نجس با آب طاهر شسته شود، پاک می شود و قاعده طهارت نیز گفته است که این آب پاک است.

حال این بیان مقتضی تقدیم هر أصل جاری در حالت ناسخه بر أصل جاری در حالت منسوخه می باشد و اگر چه نسبت این دو أصل نسبت موضوع و حکم نباشد، و به همین جهت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی مقدّم است:

یعنی بعد از تبدیل انگور به کشمش خشک استصحاب (کان هذا یحرم إذا غلی فالآن کما کان) بر استصحاب تنجیزی حلیّت این کشمش قبل از غلیان مقدّم می باشد، نه همانگونه که محقّق عراقی گمان کرده با یکدیگر تعارض کنند: چرا که حرمت واقعی معلّق بر غلیان ناسخ حلیّت تنجیزیه بعد از غلیان است، زیرا که حلیّت عنب مغیّی به عدم غلیان است، بنابراین از نظر عرفی أصل جاری در حرمت معلّقه (به شرط اینکه أصل مثبت نباشد) مقدّم بر أصل جاری در حلیّت خواهد بود.

و حال بنابر این نکته در مقام نیز استصحاب بقاء نهار مقدّم بر استصحاب عدم تحقّق الصلاه فی النّهار خواهد بود: چرا که وجود واقعی الصلاه فی النّهار ناسخ و ناقض عدم الصلاه فی النّهار می باشد.

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان /الإشکال الثانی/ الجواب عن الإشکال ۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان /الإشکال الثانی/ الجواب عن الإشکال

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این مطلب واقع شد که:

آیا استصحاب زمان به جهت إثبات وقوع فعل در زمان أصل مثبت است یا خیر؟

مانند استصحاب بقاء نهار به جهت إثبات وقوع الرّمی فی النّهار و یا وقوع الصلاه فی النّهار.

ما عرض کردیم:

اگر چه «الصلاه فی النّهار» به نحو تقیّد متعلّق أمر است و لکن این تقیّد مستفاد از حرف «فی» است که دارای معنای حرفی می باشد و چنین تقیّدی با استصحاب بقاء قید ثابت می شود و این استصحاب أصل مثبت نمی باشد، بدین معنی که عرف اگر در فرض شکّ در بقاء نهار آثار الصلاه فی النّهار بر این نماز در زمان مشکوک مترتّب نشود، نقض الیقین بالشکّ می داند که به حکم خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» جایز نیست.

ص: ۵۱۲

کلام محقّق اصفهانی

مرحوم محقّق اصفهانی فرموده است:

صلاه فی النّهار واجب است و حال شارع با استصحاب نهار، در نهار توسعه داده و این زمان مشکوک را تعبّداً داخل در نهار دانسته است، بنابراین با وقوع این نماز در این زمان مشکوک قطع وجدانی به تحقّق نماز در نهار أعمّ از وجدانی و تعبّدی حاصل می شود و دیگر شکّی در «کون الصلاه فی النّهار» و «إتّصاف الصلاه بکونه فی النّهار» نخواهد بود. و این مشابه این مطلب است که برای مثال شارع در خطابی بفرماید: (إذا علمت بکون مایع خمراً فیحرم علیک شربه) و یا (من شرب الخمر یجلد ثمانین جلده) و در خطاب دیگری بفرماید: (الفقّاع خمر)؛ در این فرض موضوع حرمت شرب و یا وجوب حدّ مرکّب از دو جزء است که جزء دوم خمریّه المایع است و لکن این جزء دوم با تعبّد توسعه پیدا کرده و شامل فقّاع نیز می باشد.

اشکال

و لکن این مطلب ناتمام است:

حکومت یا واقعیه است و یا ظاهریه، و ما در حکومت واقعیه مثل خطاب «الفقّاع خمر» قبول داریم که ظاهر اطلاق خطاب این است که فقّاع قائم مقام خمر در جمیع أحکام و آثار است و اگر چه خمر جزء الموضوع و یا قید الموضوع باشد، و لکن در حکومت ظاهریه که مفاد استصحاب است، این مطلب صحیح نیست: چرا که موضوع اثر شرعی «تقیّد الصلاه بالنّهار الواقعی» است، نه «تقیّد الصلاه بالنّهار الأعمّ الواقعی و التعبّدی» و این در حالی است که حکومت ظاهریه برای مجرّد تنجیز و تعذیر است و توسعه ای در موضوع حکم واقعی و تغییری در آن نمی دهد و استصحاب بقاء نهار اگر چه نهار تعبّدی را ثابت نمی کند و لکن این نهار تعبّدی قید موضوع حکم نیست و مثبتات این حکومت ظاهریه که با أصل ثابت شده است، حجّت نیست، بنابراین استصحاب بقاء نهار «إتّصاف الصلاه بالنّهار الواقعی» را إثبات نمی کند، و إلّا لازمه این فرمایش این است که اگر برای مثال شارع علم به طهارت را موضوع اثر قرار داده و بفرماید: «إذا علمت بطهاره شیء فیجوز لک الإخبار»، با جریان قاعده طهارت آثار علم به طهارت واقعیه مترتّب شود؛ چرا که قاعده طهارت در طهارت توسعه داده و إقتضاء می کند که «مشکوک الطهاره طاهر»، بنابراین بعد از جریان این قاعده، علم وجدانی به طهارت أعمّ از واقعیه و ظاهری حاصل می شود، پس آثار علم به طهارت مانند جواز إخبار و دیگر آثار مترتّب می شود!

و أمّا اینکه گفته شود: موضوع اثر شرعی أعمّ از نهار واقعی و تعبّدی است، مستلزم صحّت نماز در فرض تبیّن خلاف است، در حالی که این مطلب قابل إلتزام نیست!

اشکال دوم

عمده اشکال در استصحاب زمان اشکال دوم است که عبارت از این بود که:

ظاهر «صلّ فی النّهار» مفاد به نحو کان ناقصه است، یعنی «صلّ فی زمان و یکون ذلک الزمان نهاراً»، نه «صلّ و یکون النّهار موجوداً»، همانگونه که ظاهر «إغسل بالماء» نیز «إغسل بشیء و یکون ذلک الشیء ماء» می باشد، نه «إغسل بشیء و یکون الماء موجوداً» تا اینکه شستن لباس با گلاب و وجود آب در گوشه اتاق در طهارت لباس کافی باشد!

حال که مفاد «صلّ فی النّهار» کان ناقصه می باشد، در اینصورت حتی اگر همانگونه که محقّق عراقی معتقد بودند، استصحاب زمان به نحو مفاد کان ناقصه نیز جاری شود، جزء دوم ثابت نمی شود: چرا که «ذلک الزمان» مشیر به زمان و لحظه وقوع نماز است، نه طبیعی زمان و زمان موسّع تا لحاظ شده و گفته شود: «کان الزمان نهاراً فالآن کما کان»، و کون زمان الصلاه نهاراً حالت سابقه متیقّنه ندارد تا استصحاب شود. و استصحاب بقاء نهار به نحو مفاد کان تامّه نیز به جهت إثبات مفاد کان ناقصه أصل مثبت می باشد.

جواب

در پاسخ از این اشکال مطلبی به ذهن ما می آید و آن عبارت از این است که:

ظاهر عرفی «صلّ فی النّهار» مفاد کان تامّه است، بدین معنی که أمر به الصلاه مع وجود النّهار شده است: «صلّ و النّهار موجود»، بنابراین استصحاب بقاء نهار این جزء دوم را ثابت می کند و ضمیمه به إحراز وجدانی جزء أوّل (یعنی صلاه) شده و موضوع ثابت می شود.

ص: ۵۱۴

توضیح مطلب:

گاه ظرف مکانی است و گاه ظرف زمانی است؛

در ظرف مکانی مانند خطاب «صلّ فی المسجد» ظاهر عرفی خطاب مفاد کان ناقصه می باشد، یعنی «صلّ مکان و یکون ذلک المکان مسجداً»، و به همین جهت معتقدیم که: اگر شخصی در مسجد حاضر بود و سپس مقداری حرکت کرده و شکّ کرد که حال آیا هنوز در مسجد باقی است و یا از مسجد خارج شده است، استصحاب «بقائه فی المسجد» اگر چه جاری می شود و لکن موضوع حکم را ثابت نمی کند؛ چرا که نماز در این مکان معلوم است و لکن «کون هذا المکان مسجداً» ثابت نیست و این استصحاب فقط إثبات می کند که «أنت لا تزال فی المسجد» و لکن این إثبات نمی کند که این مکان مسجد است مگر به نحو أصل مثبت، بلکه در این فرض استصحاب نفی می کند که این مکان مسجد باشد؛ (این مکان در سابق مسجد نبود، پس الآن نیز مسجد نیست). بله، اگر شارع می فرمود: «صلّ و أنت فی المسجد»، استصحاب بقاء هذا المکلّف فی المسجد جزء دوم را ثابت می کند.

همچنین برای مثال اگر مولی بگوید: «صلّ فی الخیمه»، ظاهر در این می باشد که: «صلّ فی مکان و یکون ذلک المکان خیمه»، بنابراین اگر شخص داخل خیمه بوده باشد و سپس به طرف جلو حرکت کرده و شکّ کند که هنوز داخل در خیمه می باشد و یا از خیمه خارج شده است، استصحاب «بقائه فی الخیمه» ثابت نمی کند که این مکان خیمه است، و خیمه بودن این مکان نیز حالت سابقه متیقّنه ندارد تا استصحاب شود.

و لکن در ظرف زمانی إدّعای ما این است که نظر عرف به زمان با نظر عرف به مکان تفاوت دارد: مکان ظرف حقیقی عرفی برای فعل مکلّف است و لکن زمان اینگونه نیست، یعنی هنگامی که گفته می شود: «صلّ فی المسجد»، عرف این معنی را إنتزاع می کند که «صلّ فی مکان و یکون ذلک المکان مسجداً» و لکن اگر گفته شود: «صلّ فی النّهار»، عرف اینگونه برداشت می کند که «صلّ و النّهار موجود فی مکانک»، یعنی عرف لفظ «فی» را ظاهر در إفاده معنای واقع تقارن و إجتماع صلاه و نهار می بیند (صلاه باشد و نهار هم باشد)، بنابراین حال استصحاب نهار به نحو مفاد کان تامّه جاری می شود و جزء دوم را إثبات می کند «نهار در سابق موجود بود، پس الآن هم موجود است».

گفته نشود: «فی» مشترک لفظی میان ظرف مکانی و ظرف زمانی نیست، بلکه دارای معنای جامع واحد است که در هر دو جمله به همان معنای واحد استعمال می شود، بنابراین نباید میان این دو جمله در معنی تفاوت باشد.

چرا که در پاسخ می گوییم: مراد ما این نیست که میان معنای «فی» در این دو جلمه تفاوت است، بلکه مراد ما این است که میان معنای این دو جلمه تفاوت است و متفاهم در «صلّ فی النّهار»، «صلّ و النهار موجودٌ» است، و إلاّ لفظ «فی» مختصّ به مکان و زمان نیست، بلکه در غیر این دو مورد نیز استعمال می شود، مانند «أنت فی عسر و لا فی یسر»؛ عسر و یسر از حالات و مقترنات شخص است، پس «فی» در این جمله در معنای إقتران استعمال شده است: یعنی (این باشد و آن باشد)، و یا مانند «نوم علی یقین خیر من صلاه فی شکّ»؛ شکّ هیچگاه ظرف صلاه نیست، بنابراین مراد (وقوع الصلاه فی ظرف الشکّ) نیست، بلکه بدین معنی است که «نماز بخواند و شکّ نیز در نفس مکلّف باشد».

بنـابراین به نظر مـا عرف لفظ «فی» را ظاهر در إفاده معنای واقع تقارن و إجتماع صـلاه و نهار می بینـد (صـلاه باشـد و نهار هم باشد)، پس مشـکلی در جریان استصـحاب نهار به نحو مفاد کان تامّه نیست. بله، اگر در مفاد «صلّ فی النّهار» شکّ شود که به نحو مفـاد کـان نـاقصه است و یا کان تامّه، در اینصورت مشـکل خواهـد بود: زیرا با استصـحاب بقاء نهار إحراز إثبات موضوع حکم نمی شود.

بله، در سابق وجه دیگری در جواب از اشکال دوم در ذهن ما بود و آن عبارت از این است که:

چه «صـلّ فی المسـجد» و چه «صـلّ فی النهـار» هر دو بـدین معنی می باشـند که: «صـلّ و أنت فی المسـجد» و «صلّ و أنت فی النّهـار»، بنابراین استصـحاب کون هـذا المکلّف فی المسـجد و استصـحاب کون هـذا المکلّف فی النهار جاری شـده و موضوع ثابت می شود.

و لکن این مطلب خلاف ظاهر است:

چرا که نه «صلّ فی المسجد» یعنی «صلّ و أنت فی المسجد» و نه صلّ فی النّهار یعنی «صلّ و أنت فی النّهار».

بله، ظـاهر مثـل «لاـ تصـلّ فی وبر مـا لا یؤکل لحمه» این است که: «لا تصلّ و أنت لابس أو مستصـحب لوبر ما لا یؤکل لحمه»؛ زیرا که نمـاز در موی حیوان حرام گوشت که مثلاًـ به دست چسبیـده است، خوانـده نمی شود، بلکه نمـاز خوانـده می شود در حالی که این مو همراه شخص است، بنابراین این جمله از نظر عرف غیر از معنای مذکور معنای دیگری ندارد.

کلام آقای سیستانی

نکته:

آقای سیستانی در تفاوت میان ظرف مکان و ظرف زمان فرموده اند:

ص: ۵۱۷

مفاد حروف تفاوت و اختلاف دارد: مفاد برخی از حروف فقط إجتماع و إقتران دو شـیء می باشد، مانند «باء» در «لا صلاه إلّا بطهور» که مجرّد واقع الإجتماع میان دو چیز را بیان می کنـد (این باشـد و آن باشـد)، نه عنوان بسـیط إقتران، پس معنای جمله مذکور این است که (باید نماز باشد و وضوء هم باشد).

و لکن برخی از حروف إفاده عنوان بسـیط إقتران و إتّصاف را می کند، مانند لفظ «علی»؛ اگر گفته شود: (إجلس علی الفرش) و استصحاب بقـاء فرش در ایـن مکـانی که بر آن جلـوس شـده است، ثـابت نمی کنـد که (جلسـنا علی الفرش)؛ چرا که جمله «إجلس علی الفرش» بدین معنی است که (باید جلوست متّصف باشد که جلوس علی الفرش است)، یعنی (الجلوس علی شـیء و کون ذلک الشـیء فرشاً)، نه اینکه (جلوس باشد و فرش هم موجود باشد)!، بنابراین استصحاب بقاء فرش که به نحومفاد کان تامّه است، إثبات نمی کند که «هذا الشیء فرشاً» که مفاد کان ناقصه است.

سپس ایشان فرموده اند:

لفـظ «فی» در اسـتعمال ظرف مکـان از قبیـل قسم دوم است و لکن در اسـتعمال ظرف زمـان از قبیل قسم أوّل است، یعنی اگر گفته شود: (زیـد فی الـدّار) که در ظرف مکـانی استعمال شـده است، مفـاد «فی» عنوان بسیط إقتران است (یعنی إتّصاف زید بکونه فی الـدّار)، نه صـرف واقع الإجتماع و واقع الإقتران (زید باشد و دار هم باشد)!، به همین جهت حتی اگر لازم عقلی حیاه زید، وجود او در خانه باشد، به این نحو که (اگر زید زنده باشد، پس در خانه است)، استصحاب بقاء حیاه زید، «إتّصاف الزید بکونه فی الدّار» را ثابت نمی کند.

ص: ۵۱۸

و لکن ظاهر لفظ «فی» در ظرف زمان مثل «صلّ فی النّهار» واقع الإجتماع و الإقتران است، یعنی (نماز را إیجاد کن و باید روز هم موجود باشد) یعنی وجود الصلاه و وجود النهار در زمان واحد واجب است، که در اینصورت با استصحاب بقاء نهار، ضمّ الوجدان إلی الأصل شده و موضوع ثابت می شود.

و این مطالبی است که ما نیز با ایشان موافقیم و چندین مرتبه در روزهای گذشته به آن اشاره کردیم.

و لکن ایشان در تحلیل این مطلب فرموده است:

منشأ این که زمان ظرف برای فعل نیست و با مکان تفاوت دارد، عبارت از این است که: زمان ناشی از حرکت شمس نیست، بلکه ناشی است از حرکت ذاتیه أشیاء است، به همین جهت اگر خورشید هم نباشد، زمان موجود است، پس زمان ظرف نیست.

اگر گفته شود: اگر زمان ظرف نیست، پس چرا لفظ «فی» که دارای معنای ظرفی است، در زمان استعمال می شودو گفته می شود: «فی» در معنای ظرفیّت به کار می رود و ظرف یا مکانی است و یا زمانی؟!

در پاسخ می گوییم: انسان های أوّلیه ذهن بسیط داشته و زمان را متأثّر از مکان ملاحظه می کردند، یعنی هنگامی که تمام قسمت های این مکان و بلد تاریک می شد، اسمی برای زمان گذاشته و می گفتند: «لیل»، و هنگامی که این مکان و بلد در هنگام طلوع خورشید روشن می شد، اسمی برای زمان گذاشته و می گفتند: «نهار»، و هنگامی که بهار شده و درختان سبز می شدند، اسمی برای زمان گذاشته و می گفتند: «ربیع»، بنابراین نامگذاری و لحاظ زمان در عصر انسان های أوّلیه متأثّر از مکان و لحاظ آن بوده است و اگر چه در زمان های لاحق انسان ها تکامل پیدا کرده و متمدّن شدند و «هفته» و «شنبه و یکشنبه و ...» لحاظ و نامگذاری کردند. بنابراین به جهت تأثّر زمان از مکان مناسب است به زمان، زَمکان گفته شود، که بدان اشاره شود که زمان تلفیقی از زمان و مکان است، یعنی برداشت مردم از زمان متأثّر از مکان است، و به همین جهت لفظ «فی» که در مکان استعمال می شود، در زمان نیز به استعمال می شود.

اشکال

و لکن ما این مطالب را متوجّه نمی شویم:

أوّلاً: بحث ما در زمان هایی مانند «لیل» و «نهار» است که در خطابات أخذ شده است: «إرم فی النّهار» و «صم إلی اللّیل» و واضح است که منشأ لیل و نهار حرکت خورشید است.

ثانیاً: مراد از حرکت ذاتیه چیست؟! اگر مراد همان حرکت جوهریه ای است که صدرا آن را إدّعاء کرده است، این إدّعاء بر فرض هم تمام باشد، مربوط به غیر مجرّدات است؛ چرا که مجرّدات دارای حرکت جوهری نیستند و تمام فلاسفه معتقدند که قبل از وجود أشیاء مجرّدات موجود بوده اند.

علاوه بر اینکه دلیلی بر حرکت جوهریه در تمام أشیاء مادّی نیز وجود ندارد، بلکه این حرکت در أشیائی است که تغییر و تحوّل کیفی در آن رُخ می دهد، مانند سیبی که کال می شود؛ چرا که إدّعاء می شود هیچ تحوّل کیفی بدون تحوّل ذاتی و جوهری ممکن نیست، و لکن در أشیائی که هیچ تغییر کیفی در آن نمی باشد، هیچ دلیلی بر وجود حرکت جوهری در آن نیست، و حرکت سنگ از مکانی به مکان دیگر یک حرکت خارجی است که ارتباطی به حرکت جوهری ندارد.

و این حرکت جوهری ارتباطی به کلام فیزیکدانان جدید نیز ندارد که معتقدند مولکول ها دارای هسته مرکزی بوده و به دور آن هسته در حال چرخش می باشند، بلکه محتمل است حتّی کال شدن سیب به جهت حرکت جوهری نباشد، بلکه به جهت أمر و تغییری مربوط به مقدار مولکول های سیب باشد، مثل افزایش تعداد آن.

علاوه بر اینکه قبل از صدرا که حرکت جوهری مطرح نشده بود، آیا زمان نبود و زمان کشف نشده بود؟!

ص: ۵۲۰

قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان/الإشکال علیه و الجواب الصحیح عنه ۹۵/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان/الإشکال علیه و الجواب الصحیح عنه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب زمان بود و گفته شد که استصحاب بقاء زمان إثبات وقوع الفعل فی الزمان را ثابت می کند.

بحث در این مطلب واقع شد که:

اگر واجب مقیّد به زمان شود، آیا با استصحاب زمان می توان وقوع فعل در آن زمان را ثابت کرد: مانند اینکه نماز مقیّد به نهار شود، حال آیا با استصحاب بقاء نهار می توان اثبات کرد که این نماز در زمان مشکوک نماز در نهار است و یا این استصحاب أصل مثبت است؟

دو اشکال مهمّ بر این استصحاب مطرح شد:

اشکال أوّل

زمان قید واجب است و أمر به تقیّد الواجب به آن قید تعلّق گرفته است، نه به خود قید، به خصوص اگر قید غیر اختیاری باشد که قابل تعلّق أمر نیست، حال استصحاب بقاء نهار برای إثبات «تقیّد الصلاه بالنّهار» و «إتّصاف الصلاه بکونها فی النهار» أصل مثبت است.

جواب

و لکن ما از این اشکال پاسخ داده و گفتیم:

از آن جهت که این تقیّد مستفاد از حروف مانند حرف «فی» است و معنای حرفی معنای آلی و إندکاکی است، عرف آن را لحاظ مستقلّ نمی کند، به همین جهت اگر استصحاب بقاء نهار جاری شود و لکن مکلّف آثار «تقیّد الصلاه بالنّهار» را مترتّب نکند، عرف آن را نقض الیقین بالشکّ می داند.

اشکال دوم

بنابر تقیّد نیز قید الواجب به نحو مفاد کان تامّه نیست، بلکه به نحو کان ناقصه است، بنابراین استصحاب بقاء نهار به نحو مفاد کان تامّه استصحاب قید نیست و وجود قید را ثابت نمی کند تا چه رسد که مقیّد را ثابت کند؛ چرا که «الصلاه فی النّهار» مانند «الصلاه فی المسجد» است، یعنی بدین معنی است که «الصلاه فی زمان و یکون ذلک الزمان نهاراً» و حال استصحاب بقاء

نهـار إثبات نمی کنـد که این زمان مشـکوکی که در آن نماز انجام شـد، نهار است، زیرا هیچگاه استصـحاب به نحو مفاد کان تامّه اثبات مفاد کان ناقصه نمی کند، به همین جهت استصـحاب بقاء ماء کرّ در این حوض إثبات نمی کند که این آب موجود در حوض آب کرّ است «هذا الماء کرّاً»، در حالی که محتمل است که این آب غیر از آب سابق در حوض باشد.

ص: ۵۲۱

جواب

و لکن ما در پاسخ از این اشکال گفتیم:

استظهار ما این است که قید در «صلّ فی النّهار» زمان به نحو کان تامّه است؛ یعنی «کون الصلاه فی زمان وجود النّهار».

و متبّه بر این مطلب این است که:

اگر مولی به عبـد خود بگویـد: «لا تنقض الیقین بالشکّ» و سـپس در خطاب دیگری به او بگویـد: «صلّ فی النّهار»، و حال این عبـد در بقاء نهار شکّ کنـد و آثار «الصـلاه فی النّهار» را بر نماز در این وقت مشـکوک النّهاریه مترتّب نکنـد، عرف به او می گوید: (چرا نقض یقین به شکّ می کنی؟! مگر مولی نگفت: «صلّ فی النّهار» و «إذا صـلّیت فی النّهار فافعل کذا» و استصحاب هم می گوید: نهار باقی است، و شما هم که در این زمان نماز خواندی، دیگر مشکلی نیست).

و حـال بـا تـوجّه بـه صـدق نقض الیقیـن بالشـکّ در ایـن مـورد و عـدم صـدق نقض الیقیـن بالشـکّ در در مـوارد دیگری که استصـحاب کـان تـامّه برای إثبات کان ناقصه جاری می شود، معلوم می شود که قیـد واجب به نحو مفاد کان تامّه است، یعنی «وجود النّهار به نحو کان تامّه».

و این مانند «من صـلّی فی یسـر» می باشد که ظاهر در این است که «صـلّی مع الیسر»، و حمل آن بر «من صلّی فی حال و یکون ذلک الحال یسراً» خلاف ظاهر است.

بله، اشکال ما به آقای صدر باقی است که:

أوّلًا: استصحاب به نحو مفاد کان ناقصه جاری نیست.

ثانیاً: اگر قید به نحو کان ناقصه باشد، این قید «کون ذلک الزمان نهاراً» نیست، بلکه «کون زمان الصلاه نهاراً» است.

ص: ۵۲۲

و تنها پاسخ از این اشکالات همین پاسخی است که ما عرض کردیم.

نکته:

کلام محقّق اصفهانی

مرحوم محقّق اصفهانی فرمودند:

عنوان «نهـار» در عنوان «الصـلاه فی النّهـار» أعمّ از نهـار واقعی و نهـار تعبّـدی ظـاهری است، بنـابراین حـال که شـارع به حکم استصـحاب فرمود: (هنوز نهار موجود و باقی است)، این زمان مشکوک زمانِ نهار ظاهری خواهـد بود، پس وقوع نماز در این زمـانِ نهـار ظـاهری معلوم بالوجـدان خواهـد بود، و این بر خلاـف این است که شارع بگویـد: «الصـلاه النّهاریه واجبه»؛ در این فرض أمر به منشأ إنتزاع (یعنی: صلّ فی النّهار) تعلّق نگرفته است، بلکه به خود عنوان إنتزاعی تعلّق گرفته است، به همین جهت در این مورد ما این اشکال را می پذیریم که استصحاب بقاء النّهار إثبات «الصلاه النّهاریّه» نمی کند.

و لکن این مطلب عجیب است:

اگر از اشـکال مـا غمض عین شـده و پـذیرفته شود که «الصـلاه فی النّهـار» یعنی «الصـلاه فی الأـعمّ من النّهـار الواقعی و النّهـار ظاهری»، تفصـیل میان «تجب الصلاه فی النّهار» و «الصلاه النّهاریّه واجبه» صحیح نیست: همانگونه که مراد از «تجب الصلاه فی النّهـار» أعمّ از نهـار واقعی و ظاهری است و به همین جهت با استصـحاب بقاء نهار، وقوع الصـلاه فی الأعمّ من النّهار الواقعی و النّهار الظاهری بالوجدان ثابت می شود، مراد از خطاب «الصلاه النّهاریّه واجبه» نیز أعمّ از نهار واقعی و ظاهری است، بنابراین با استصـحاب بقـاء نهـار، «إتّصاف الصـلاه بکونها صـلاه نهاریّه ظاهریّه» بالوجـدان ثابت می شود؛ زیرا حال که منشأ إنتزاع عنوان «الصـلاه النّهاریّه»، یعنی «الصـلاه فی النّهار» أعمّ از نهار واقعی و ظاهری است، این عنوان إنتزاعی «الصـلاه النّهاریّه» خود أعمّ از نهار واقعی و ظاهری خواهـد بود، زیرا که محال است که منشأ إنتزاع بالوجدان موجود شود و لکن أمر و عنوان إنتزاعی موجود نشود.

اشکال آقای صدر

مرحوم آقای صدر بر این فرمایش محقّق إصفهانی دو اشکال مطرح کرده اند:

اشکال أوّل: نهار واقعی خود ظرف است که وقوع نماز در آن ممکن است، و لکن نهار تعبّدی ظرف نیست، بلکه تعبّد شارع است، یعنی عبارت است از (إعتبار الشارع نهاریه هذا الزمان) و واضح است که إعتبار شارع، ظرف برای فعل مکلّف نیست، به اینصورت که نماز در إعتبار شارع واقع شود.

و لکن این اشکال عجیب است:

مقصود محقّق اصفهانی این است که «الصلاه فی النّهار» یعنی «الصلاه فی زمان وجود النّهار إمّا وجوداً واقعیاً أو وجوداً تعبّدیاً ظاهریاً»، نه «الصلاه فی إعتبار الشارع»!، یعنی حال که استصحاب نهار جاری می شود، این زمان مشکوک زمانِ وجود ظاهری نهار بالوجدان خواهد بود و واضح است که این زمان ظرف می باشد، بنابراین نماز در این زمان، «الصلاه فی وجود الظاهری للنّهار» خواهد بود.

اشکال دوم: طبق این فرمایش نهار واقعی موضوع اثر نخواهد بود، بنابراین استصحاب بقاء نهار جاری نخواهد بود: زیرا که جریان استصحاب مشروط است به اینکه مستصحب یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی و یا متعلّق حکم شرعی باشد، بدین صورت که وجود مستصحب اثری داشته باشد تا نقض الیقین بالشکّ عملاً صدق کند، و طبق کلام محقّق إصفهانی دیگر نهار واقعی شرط نماز و موضوع هیچ اثری نیست، بلکه آنچه موضوع اثر و شرط صحّت نماز می باشد، خود استصحاب النّهار و جامع میان نهار واقعی و نهار ظاهری می باشد و این برای جریان استصحاب کافی نیست.

و لکن این اشکال نیز ناتمام است:

اگر چه این کبری که جریان استصحاب مشروط به ترتّب اثر بر مستصحب می باشد، تمام است؛

مثال: علم به سفیدی دیوار اگر چه موضوع برای جواز إخبار می باشد و لکن سفید بودن دیوار هیچ اثر عملی ندارد، به همین جهت استصحاب بقاء نهار جاری نمی شود: زیرا اگر مفاد دلیل استصحاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» تعبّد به بقاء یقین «أنت علی یقین بالبقاء» بود، در اینصورت مجرّد وجود اثر برای یقین به شیء برای جریان استصحاب کافی بود و اگر چه مستصحب خود موضوع اثر نبود و لکن به نظر ما مفاد دلیل استصحاب نهی از نقض عملی یقین به شکّ است و این در موردی صادق می باشد که واقع خود اثری داشته باشد که به لحاظ آن اثر گفته می شود: «لا تنقض الیقین بالشکّ» و إلّا نقض الیقین بالشکّ عملاً صادق نخواهد بود.

و لکن اشکال بر فرمایش ایشان این است که:

أوّلاً: «نهار واقعی» به لحاظ اثر وجوب هنوز موضوع اثر است؛ چرا که شارع فرموده است: «إذا وجد النّهار تجب الصلاه فی النّهار»، بنابراین به لحاظ این اثر استصحاب نهار جاری می شود و در نتیجه نهار ظاهری نیز ثابت می شود، در نتیجه «تقیّد الصلاه بالنّهار» و «وقوع الصلاه فی زمان النّهار الظاهری» نیز بالوجدان ثابت شده و آثار آن مترتّب می شود.

ثانیاً: با شرطیّه جامع میان نهار واقعی و نهار ظاهری، نهار واقعی از موضوع اثر بودن خارج نمی شود، بلکه بر طبق این مطلب شرط الواجب دو عدل دارد؛ وجود النّهار واقعاً و وجود النّهار ظاهراً، پس «وجود النّهار واقعاً» عدل شرط الواجب است، بنابراین موضوع اثر شرعی بوده و در نتیجه استصحاب بقاء نهار به جهت اثبات این عدل از شرط الواجب جاری خواهد بود.

نکته:

حال اگر کسی معتقد شود که عنوان واجب «تقیّد الصلاه بالنّهار» است و استصحاب بقاء نهار برای اثبات تقیّد أصل مثبت است، آیا طریق دیگری برای حلّ مشکل وجود دارد یا خیر؟

مرحوم شیخ أنصاری فرموده است:

می توان بدل از استصحاب بقاء نهار، استصحاب بقاء وجوب جاری نمود؛ در سابق وجوب الصلاه فی النّهار ثابت بود و حال به حکم استصحاب این وجوب هنوز باقی است.

و لکن این فرمایش واضح نیست:

اگر غرض از این استصحاب بقاء وجوب إثبات عنوان «الصلاه فی النهار» باشد، این مصداق الفرار من المطر إلی المیزاب خواهد بود؛ چگونه استصحاب بقاء نهار که نتوانست عنوان «الصلاه فی النّهار» را ثابت کند، استصحاب بقاء وجوب می تواند آن را ثابت کند؟! این از أوضح أنحاء أصل مثبت است.

مرحوم آقای صدر فرموده اند:

استصحاب بقاء وجوب و یا استصحاب بقاء نهار جاری شده و وجوب نماز در این زمان مشکوک ثابت می شود، و لکن ثابت نمی شود که نماز در این زمان مشکوک، نماز متّصف بالنّهار است، بنابراین با وجود احتمال مضیّ نهار شکّ در قدرت بر إمتثال این واجب می شود و لکن شکّ در قدرت مجرای قاعده اشتغال است، پس باید احتیاط شود.

بلکه در تمام موارد نیاز به استصحاب نیست، بلکه فقط در مواردی که در سابق وجوب الصلاه فی النّهار منجّز نبوده است، نیاز به استصحاب بقاء وجوب می باشد، مانند شخصی صبیّ و یا غافل بوده و حال بالغ و یا متذکّر می شود، و لکن در مواردی که در سابق وجوب الصلاه فی النّهار منجّز بوده است، دیگر نیاز به استصحاب بقاء وجوب نیست، بلکه همان تنجّز تکلیف سابق لزوم إتیان به نماز در این زمان مشکوک را إقتضاء می کند، مانند شخصی که با وجود إلتفات به وجوب الصلاه فی النّهار، آن را با اختیار تا این زمان مشکوک تأخیر انداخته است، در حالی که بر او چنین تأخیری جایز نبوده است: زیرا که بر شخص لازم است که نماز را در زمانی انجام دهد که الصلاه فی النّهار إحراز شود، بنابراین حال که نماز را تأخیر انداخته است، همان وجوب منجّز سابق، لزوم إتیان به نماز در این زمان مشکوک را إقتضاء می کند.

نکته:

شکّ در قدرت در مقام، از مواردی است که اگر استصحاب بقاء وجوب مطابق با واقع باشد و در واقع وجوب باقی باشد، شخص به طور یقین قادر بر إتیان واجب خواهد بود، یعنی این مورد از مواردی است که شکّ در قدرت بر إمتثال حکم واقعی علی تقدیر ثبوت حکم واقعی نمی باشد، و به طور قطع چنین شکّ در قدرتی مجرای قاعده اشتغال است.

و لکن عرض ما این است که:

اگر چه استصحاب بقاء نهار و استصحاب بقاء وجوب برای تنجّز لزوم إتیان به نماز در این زمان مشکوک کافی است و لکن طبق نظر آقای صدر (بر خلاف نظر ما) این استصحاب عنوان «الصلاه فی النّهار» را ثابت نمی کند، بنابراین برای ترتیب آثار موضوعی «الصلاه فی النّهار» کافی نیست، یعنی اگر مولی فرمود باشد: «من ترک الصلاه فی النّهار وجب علیه القضاء» و یا «من ترک رمی الجمره العقبه نهار یوم العید وجب علیه قضائه غداً»، این استصحاب بقاء نهار و استصحاب بقاء وجوب نهایت لزوم نماز و رمی جمره در این زمان مشکوک را ثابت می کند و لکن وجوب قضاء نماز و قضاء رمی جمره عقبه در فردا را نفی نمی کند مگر به نحو أصل مثبت، بنابراین استصحاب عدم الإتیان برمی الجمره العقبه فی نهار یوم العید به عنوان أصل موضوعی جاری شده و موضوع وجوب قضاء ثابت می شود.

بله اگر موضوع وجوب قضاء فوت باشد، برائت از وجوب قضاء جاری می شود و لکن اگر در موردی موضوع وجوب قضاء عدم الإتیان باشد، این استصحاب به عنوان أصل موضوعی جاری شده و وجوب قضاء را ثابت می کند:

ص: ۵۲۷

مثال: بر حاجّ متمتّع ذبح هدی در نهار واجب است، علاوه بر اینکه مشهور مبادرت به ذبح هدی، در نهار یوم العید را واجب می دانند، حال اگر شخصی ذبح را در نهار یوم العید ترک کند، ذبح در نهار روز یازدهم بر او واجب خواهد بود، بنابراین موضوع وجوب ذبح در روز یازدهم، ترک الذبح فی نهار یوم العید است، و حال در زمان مشکوک النّهاریه اگر چه استصحاب حکم به بقاء نهار و در نتیجه بقاء وجوب الذبح فی نهار یوم العید را ثابت می کند و لکن طبق نظر آقای صدر این استصحاب إثبات نمی کند که «هذا الذبح ذبح فی نهار یوم العید»، بنابراین در روز یازدهم استصحاب می شود که هنوز الذبح فی النّهار انجام نشده است، پس وجوب الذبح در نهار روز یازدهم واجب می شود.

بنابراین مناسب بود که مرحوم آقای صدر این مطلب را به صورت کامل توضیح می دادند.

نکته:

مرحوم آقای صدر فرموده اند:

ممکن است که گفته شود: استصحاب، بقاء وجوب الصلاه فی النّهار را إثبات می کند و لکن إثبات نمی کند که نماز در این زمان مشکوک واجب است، چرا که مستصحب وجوب الصلاه بین الزوال و الغروب است (نه وجوب الصلاه فی هذا الزمان)، پس چنین استصحابی إثبات نمی کند که نماز در این زمان مشکوک، الصلاه فی النّهار است تا به جهت شکّ در قدرت إحتیاط واجب شود، بنابراین از وجوب نماز در این زمان مشکوک برائت جاری می شود: چرا که مصبّ استصحاب بقاء وجوب الصلاه فی النّهار و برائت از وجوب نماز در این زمان مشکوک مختلف می باشد، بنابراین این استصحاب حاکم بر این برائت نخواهد بود، پس برائت جاری می شود و با جریان أصل برائت دیگر عقل حکم به اشتغال نمی کند، زیرا حکم عقل به اشتغال معلّق بر عدم ترخیص شارع است.

ص: ۵۲۸

قاعـده الإستصـحاب/التنبیهـات/التنبیه الخامس/إستصـحاب الزمان/استصـحاب الحکم فی مورد الشکّ فی بقاء الزمان ۹۵/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الإستصحاب/التنبیهات/التنبیه الخامس/إستصحاب الزمان/استصحاب الحکم فی مورد الشکّ فی بقاء الزمان

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این واقع شد که:

اگر استصحاب بقاء زمان وقوع الفعل فی الزمان را ثابت نکند، چه باید کرد؟

آقای صدر دو مثال در مقام مطرح می کنند:

مثال أوّل: مکلّف نماز را تأخیر می اندازد تا اینکه شکّ در بقاء نهار می شود؛

استصحاب بقاء نهار جاری شده و بقاء وجوب «الصلاه فی النّهار» در این زمان مشکوک ثابت می شود، و در این زمان مشکوک اگر چه شکّ در قدرت بر إمتثال این واجب می باشد و لکن شکّ در قدرت مجری قاعده اشتغال است، بنابراین این وجوب استصحابی منجّز خواهد بود.

مثال دوم: در روز ماه رمضان شخص روزه می گیرد و بعد از ساعاتی شکّ در بقاء نهار می کند، اگر نهار باقی باشد، امساک در این زمان مشکوک واجب است و اگر روز تمام شده باشد، دیگر إمساک واجب نیست؛

استصحاب بقاء نهار جاری می شود و بقاء وجوب الإمساک فی النّهار ثابت می شود و این استصحاب منجّز است و اگر چه ثابت نمی کند که إمساک در این زمان مشکوک «إمساک فی النّهار» است؛ زیرا اگر چه شکّ در قدرت بر إمتثال این واجب می باشد و لکن به حکم قاعده اشتغال إمساک در این زمان مشکوک لازم خواهد بود.

و تفاوت این دو مثال در این مطلب می باشد که:

در مثال أوّل صرف الوجود صلاه فی النّهار واجب است و لکن در مثال دوم إمساک در جمیع آنات نهار به نحو مطلق الوجود واجب است.

ص: ۵۲۹

مرحوم آقای صدر در مورد مثال دوم فرموده اند:

شکّ در بقاء نهار در مثال صوم واجب به دو صورت می باشد:

صورت أوّل: مقدار روز معلوم است، مانند اینکه روز شانزده ساعت است و لکن شکّ می باشد که این شانزده ساعت تمام شد یا خیر؛ در این فرض أصلاً نیازی به استصحاب برای إثبات وجوب إمساک در این زمان مشکوک نیست، بلکه قاعده اشتغال خود این لزوم را ثابت می کند: شخص علم دارد که در امروز مکلّف به إمساک در آن شانزده ساعت نهاری می باشد و حال شکّ دارد که با ترک إمساک در این زمان مشکوک، این واجب و تکلیف معلوم إمتثال می شود یا خیر، که شکّ در إمتثال واجب خواهد بود که مجری قاعده اشتغال است.

صورت دوم: مقدار روز معلوم نیست، مانند اینکه نمی داند که در این شهر مقدار روز شانزده ساعت است و یا هفده ساعت؛ در این فرض استصحاب بقاء نهار و یا استصحاب وجوب جاری می شود تا إمساک در این ساعت أخیر منجّز شود.

ایشان سپس فرموده اند:

ممکن است در هر دو مثال مناقشه شده و گفته شود:

أصل برائت از وجوب نماز در این زمان مشکوک و یا إمساک در این زمان مشکوک جاری شده و جواز ترک نماز و جواز إفطار در این زمان مشکوک ثابت می شود؛ چرا که استصحاب بقاء وجوب الصوم فی النّهار، فقط بقاء این وجوب کلّی را ثابت می کند و لکن وجوب الصوم فی هذا الزمان الأخیر را ثابت نمی کند: چرا که این استصحاب ثابت نمی کند که إمساک در این ساعت أخیر «إمساک فی النّهار» است، بنابراین شکّ می شود که آیا إمساک در این ساعت أخیر واجب است یا خیر؟ اگر این إمساک، إمساک فی النّهار باشد، واجب خواهد بود و إلاّ واجب نخواهد بود، و حال که شکّ در وجوب إمساک در این ساعت أخیر می باشد، مجال برای أصل برائت از وجوب آن باقی می ماند، و در اینصورت دیگر استصحاب بقاء وجوب الصوم فی النّهار منجّز نخواهد بود؛ زیرا در این فرض اگر چه شکّ در قدرت این واجب می باشد و چنین شکّی مجری قاعده اشتغال است و لکن حکم عقل به لزوم إحتیاط حکم إقتضائی است و مشروط به عدم ترخیص شارع در ترک إحتیاط است؛ زیرا که حکم عقل به إحتیاط از باب حقّ الطاعه و حقّ للمولی و محافظت بر آن است، نه اینکه حکم تنجیزی بوده باشد و عقل ترخیص شارع در ترک إحتیاط را جایز نداند و تحکّم بر مولی کند، بنابراین با وجود این برائت و ترخیص شارع در ترک إمساک در این ساعت أخیر، دیگر عقل حکم به اشتغال نمی کند و این برائت ورود بر حکم عقل خواهد داشت.

ص: ۵۳۰

و همین اشکال در مثال «الصلاه فی النّهار» نیز جاری است:

یا مکلّف از ابتدا مقدار نهار را می داند؛ در این فرض نیاز به استصحاب نیست، بلکه قاعده اشتغال خود حکم به لزوم نماز در این زمان مشکوک می کند. و یا مکلّف از ابتدا مقدار نهار را نمی داند، مانند اینکه خواب بوده و حال بیدار شده و شکّ در بقاء نهار می کند؛ در این فرض استصحاب بقاء نهار جاری شده و وجوب «الصلاه فی النّهار» ثابت می شود و لکن این استصحاب ثابت نمی کند که صلاه در این زمان مشکوک «صلاه فی النّهار» است، بنابراین مجال برای قاعده برائت از وجوب الصلاه فی هذا الزمان المشکوک باقی است و این برائت وارد بر قاعده اشتغال عقلی است.

مرحوم آقای صدر از این اشکال پاسخ داده و فرموده اند:

أصل برائت از وجوب «الصلاه فی هذا الزمان المشکوک» مجال ندارد: زیرا قطع به عدم این وجوب می باشد و أصلًا وجوب این صلاه محتمل نیست، یعنی حتی اگر در واقع نهار باقی باشد و این زمان مشکوک نهار باشد و لکن آنچه واجب است، الصلاه فی هذا الزمان نیست، بلکه واجب همان الصلاه فی النّهار (أی الصلاه ما بین الزوال و الغروب) است و واجب او هیچ تغییری پیدا نمی کند به اینصورت که شارع بفرماید: «صلّ فی هذا الزمان الأخیر»!. بله، حال که شخص نماز خود را تأخیر انداخته است و دیگر فرصتی برای او برای إمتثال واجب غیر از این زمان أخیر باقی نمانده است، از نظر عقلی بر او نماز در این زمان أخیر متعیّن خواهد بود. بنابراین استصحاب وجوب بدون هیچ اشکالی جاری خواهد بود و بر مکلّف إتیان به نماز در این زمان مشکوک لازم خواهد بود.

ص: ۵۳۱

بله، در مثال وجوب الصوم فی النّهار، از آن جهت که وجوب شرعی إمساک صومی به نحو مطلق الوجود بوده و بر روی جمیع آنات رفته است، بنابراین اگر این زمان مشکوک نهار باشد، یک وجوب ضمنی به إمساک در این زمان تعلّق گرفته است، پس در این مورد مجال برای أصل برائت از وجوب إمساک در این زمان مشکوک باقی است، و لکن صحیح در این مورد نیز عدم جریان أصل برائت می باشد: زیرا دلیل برائت ظاهر در إختصاص به موارد شکّ در حدوث تکلیف است و از مواردی که حدوث تکلیف معلوم است و لکن به جهت شکّ در تحقّق إمتثال و یا شکّ در قدرت بر إمتثال و یا شکّ در إنطباق عنوان واجب بر این فعل (مانند مقام که شکّ در إنطباق عنوان «إمساک فی النّهار» بر إمساک در این زمان مشکوک می باشد) شکّ در تکلیف فعلی می شود، منصرف می باشد و از شمول نسبت به این موارد قصور دارد؛ چرا که به نظر عرف تکلیف در این موارد معلوم است و شکّی در تکلیف نیست، بلکه شکّ در إمتثال تکلیف معلوم و یا إنطباق تکلیف معلوم می باشد.

نکته:

به نظر ما این إدّعای إنصراف دلیل برائت بعید نیست و این بر خلاف نظر مرحوم استاد می باشد که قائل به اطلاق أصل برائت بودند:

مثال: اگر شخصی حال توارد الحالتین بین الحدث و الوضوء داشته باشد، طبق قاعده اشتغال وضوء لازم است و لکن اگر این شخص رجاءً بدون وضوء نماز بخواند، بعد از نماز شکّ در بقاء وجوب نماز می شود، بنابراین حدیث رفع جاری می شود و این أصل برائت مقدّم بر قاعده اشتغال است: چرا که حکم عقل به اشتغال إقتضائی است، نه تنجیزی. و أمّا استصحاب بقاء وجوب نماز استصحاب حکم جزئی است که جاری نمی شود.

ص: ۵۳۲

و لکن عرض ما در مورد این دو مثال این است که:

اشکال آقای صدر در مورد مثال «الصلاه فی النّهار» تمام است؛

زیرا أوّلاً: یقین به عدم وجوب الصلاه المقیّد بهذا الزّمان می باشد و وجوب آن مشکوک نیست تا برائت از آن جاری شود، و أمّا وجوب الصلاه در ظرف این زمان مشکوک (نه الصلاه المقیّد بهذا الزمان) مورد استصحاب وجوب الصلاه فی النّهار است، بنابراین نوبت به أصل برائت از آن نمی رسد.

و ثانیاً: موضوع وجوب «نهار» است، بنابراین با استصحاب بقاء نهار وجوب ثابت می شود، حال واجب و متعلّق وجوب «الصلاه فی النّهار» باشد و یا «الصلاه فی هذا الزمان» باشد، و با ثبوت تکلیف دیگر مشکل شکّ در تکلیف نخواهد بود، بلکه مشکل در إحراز إمتثال است، به اینصورت که معلوم نیست که صلاه در این زمان مشکوک «الصلاه فی النّهار» و یا «الصّلاه فی هذا الزمان من النّهار» باشد و شکّ در إنطباق عنوان واجب بر این صلاه می باشد، بنابراین دیگر این مورد مجری قاعده برائت نخواهد بود: زیرا که شکّ در تکلیف نیست، بلکه شکّ در تحقّق إمتثال است، و تحقّق الإمتثال موضوع وجوب نیست تا با شکّ در آن، شکّ در وجوب شده و أصل برائت از آن جاری شود.

و أمّا مثال «الصوم فی النّهار»:

در این فرض مقیّد (یعنی الصوم فی النّهار) خود حالت سابقه دارد، بنابراین استصحاب در مقیّد جاری می شود: زیرا به طور قطع الصوم فی النّهار با إمساک در هنگام طلوع فجر محقّق شد و حال شکّ در بقاء آن می باشد، استصحاب بقاء آن می شود.

بله، استصحاب «هذا الصوم کان فی النّهار فالآن کما کان فیجب هذا الصوم» که مرحوم صاحب کفایه فرموده است، صحیح نیست؛ چرا که وجوب از آثار مترتّب بر إمتثال نیست تا با إثبات آن وجوب ثابت شود، بلکه وجوب از آثار بقاء نهار است، علاوه بر اینکه اگر مکلّف در این زمان مشکوک إفطار کند و إمساک نکند، دیگر در این زمان صوم و إمساکی نیست تا گفته شود: «هذا الصوم کان فی النّهار فالآن کما کان»!، بنابراین حال که موضوع وجوب «نهار» است، با استصحاب بقاء نهار در این زمان مشکوک، وجوب ثابت می شود و فقط مشکل در إمتثال است به اینصورت که شکّ در إنطباق عنوان «الصوم فی النّهار» بر إمساک در این زمان مشکوک می باشد که با استصحاب «بقاء الصوم فی النّهار» این عنوان نیز ثابت می شود، بنابراین دیگر وجهی برای رجوع به أصل برائت نیست، پس اگر این شخص در این زمان مشکوک إمساک نکند، قضاء صوم بر او لازم خواهد بود.

و اگر اشکال شده و گفته شود:

نهایت این است که استصحاب بقاء وجوب به ضمیمه استصحاب بقاء الصوم فی النّهار مشکل إحراز إمتثال و شکّ در قدرت را رفع می کند و لکن این مطلب برای إثبات وجوب قضاء کافی نیست: چرا که موضوع وجوب قضاء عنوان فوت الفریضه است و استصحاب بقاء وجوب برای إثبات آن أصل مثبت است، پس اگر شخصی تجرّی کرده و در این زمان مشکوک إفطار کند، نسبت به وجوب قضاء أصل برائت جاری می شود.

در پاسخ می گوییم:

این اشکال اگر چه فنّی است و لکن باید از آن پاسخ داد و إلّا مستلزم نتیجه باطل خواهد بود و آن عبارت از این است که:

اگر مکلّف در أثناء وقت شکّ کند که آیا نماز را انجام داده است یا خیر، در اینصورت استصحاب و قاعده اشتغال حکم به لزوم نماز در باقی وقت می کنند، و لکن حال اگر مکلّف تجرّی کرده و تا إنتهای وقت نماز نخواند، شکّ در وجوب قضاء می شود؛ آیا در این فرض برائت از وجوب قضاء جاری می شود؟! این مطلبی است که هیچ فقیهی به آن ملتزم نشده است، بلکه همگان حکم به لزوم قضاء کرده اند، که در لزوم آن سه وجه گفته شده است:

وجه أوّل: استصحاب عدم إتیان إثبات عنوان «فوت» می کند.

وجه دوم: موضوع وجوب قضاء عدم الإتیان است، بنابراین استصحاب عدم الإتیان موضوع وجوب قضاء را ثابت می کند.

وجه سوم: موضوع وجوب قضاء فوت الفریضه است، نه عدم الإتیان بالفریضه و لکن موضوع أعمّ است از فوت الفریضه الواقعیه و فوت الفریضه الظاهریه، و در این مورد بالوجدان فوت فریضه ظاهریه شده است، بنابراین به حکم «من فاتته فریضه فلیقضها» قضاء لازم خواهد بود.

و لکن به نظر ما هیچ یک از این سه وجه تمام نیست، بلکه وجه صحیح عبارت از این است که:

میان وجوب ظاهری أداء فریضه با وجوب ظاهری قضاء آن در فرض ترک أداء ملازمه عرفیه و جلاء واسطه است، به این معنی که عرف متشرّعی تفکیک میان وجوب ظاهری أداء و وجوب ظاهری قضاء را قبول نمی کند، به اینصورت که گفته شود: (حال که در این زمان شکّ در إتیان نماز داری، واجب است نماز بخوانی و لکن اگر تا إنتهای وقت نماز نخواندی، قضاء لازم نیست)! این مطلب خلاف مرتکز متشرّعی است، بنابراین لازم عرفی دلیل لزوم ظاهری أداء که عبارت باشد از دلیل استصحاب که خود أماره ای از أمارات است، لزوم ظاهری قضاء خواهد بود و لوازم خود دلیل استصحاب که خبر ثقه است، حجّت می باشد، بنابراین قضاء هم واجب خواهد بود.

استصحاب /استصحاب امور تدریجیه /پاسخ اشکالات استصحاب امور تدریجیه ۹۵/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /استصحاب امور تدریجیه /پاسخ اشکالات استصحاب امور تدریجیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد امور تدریجیه مثل حرکت، مشی، جریان آب، سیلان دم و امثال این موارد بود. بحث در این بود که در این موارد استصحاب جاری است یا نه؟

اشکالات جریان استصحاب در امور تدریجیه

بیان شد در جریان استصحاب در این موارد دو اشکال مطرح شده است:

اشکال اول: عدم اتحاد متیقن و مشکوک

۱-در این موارد بانظر دقیق عرفی متیقن غیر از مشکوک است مثلاـ وقتی شک وجود دارد که تکلم هنوز باقی است به نظر دقیق عرفی شک در وجود تکلم جدید مازاد بر تکلم سابق می باشد این درحالی است که در استصحاب اتحاد متیقن و مشکوک لازم است.

پاسخ از اشکال:

در جواب این اشکال وجوهی ذکر شده است:

کلام صاحب کفایه: کفایت وحدت عرفی

وجه اول: کلام صاحب کفایه بود که ایشان فرمود: مناط استصحاب وحدت عرفیه است و لذا توقف مختصر مانع صدق عرفی حرکت نخواهد شد یا اینکه سکوت مختصر مانع از صدق تکلم نخواهد بود.

مناقشه مرحوم خویی: مانعیت سکون در صدق حرکت

مرحوم خویی دراشکال به مرحوم آخوند فرمودند: در مورد حرکت معتقدیم که تخلل سکون و توقف به نظر دقی عرفی مانع از صدق حرکت خواهد شد. اما در مثال تکلم متفاوت می باشد به جهت اینکه در تکلم وحدت اعتباریه وجود دارد و لذا عرف برای مجموع سخنان یک سخنران وحدت عرفیه اعتبار می کند ولو اینکه در اثناء متکلم سکوت مختصری هم داشته باشد. از این جهت تکلم همانند سفر می باشد که در صدق عنوان مسافر توقف در بین راه مضر نیست در تکلم هم به جهت وحدت اعتباریه سکوت مخل نخواهد بود. بنابراین اگر شخصی شروع به خواندن سوره ای کند بعد شک شود که آیه ی

دیگری شروع کرده است در این صورت استصحاب بقاء قرائت به نحو استصحاب فرد جاری خواهد شد یا اینکه اگر بدانیم که سوره ای را تمام کرده است و لکن احتمال دهیم که سوره ی دیگری را آغاز کرده باشد در این صورت استصحاب از قبیل کلی قسم ثالث خواهد بود چون وحدت سوره وحدت اعتباریه بوده است و با اتمام سوره با سوره جدید اتحاد نخواهد داشت. اما در غیرتکلم مثل حرکت، جریان آب، سیلان دم اگر یک آن مختصر هم توقف صورت گیرد، دیگر استصحاب جاری نخواهد شد.

ص: ۵۳۶

بررسی کلام مرحوم خویی

اینکه گفته شد در مثال شک در شروع سوره جدیده استصحاب کلی قسم ثالث خواهد شد ظاهر کلام مرحوم خویی این است چون ایشان برای کلی قسم ثالث به این نحو مثال زده اند که اگر شخص در خواندن سوره ای کند و شک شود که سوره ای که او شروع کرده است سوره قصیره بوده است یا سوره طویله که اگر قصیر بوده است قطعا تمام شده است و اگر طویل بوده است هنوز در حال قرائت می باشد؛ ایشان این مثال را کلی قسم ثانی دانسته اند که لازمه کلام ایشان همانند صاحب کفایه این خواهد شد که اگر بدانیم که سوره توحید را شروع کرده است و بعد اتمام این سوره احتمال دهیم که سوره ی دیگری را آغاز کرده باشد در این صورت استصحاب کلی قسم ثالث خواهد شد.

اشکال ما به کلام مرحوم خویی این است که کلام ایشان در مورد حرکت که فرمودند: تخلل سکون و توقف مانع از صدق عرفی حرکت نخواهد شد صحیح نیست که در جلسه قبل توضیح داده شد اما در مورد تکلم هم عرض کردیم که اگرچه تکلم دارای وحدت اعتباریه است و لکن استصحاب بقاء قرائت قرآن در صورتی که احتمال بدهیم سوره جدیدی را شروع کرده باشد، استصحاب فرد خواهد بود چون اگر شخص بعد قرائت سوره اول شروع به قرائت سوره ی دیگری کند عرف می گوید قرائته للقرآن باقیه و این استصحاب بقاء قرائت قرآن استصحاب کلی نخواهد بود بلکه استصحاب فرد است.

کلام محقق نائینی:

جواب دوم از اشکال عدم اتحاد متیقن و مشکوک در امور تدریجیه از سوی محقق نائینی مطرح شده است. ایشان فرموده اند: تکلم و مشی به جهت وحدت داعی دارای وحدت عرفی می باشند و لذا اگر شخصی به داعی زیارت از نجف به کربلا حرکت کند و احتمال داده شود که از کربلا هم به داعی تجارت به بغداد سفر کرده باشد، در این صورت استصحاب بقاء مشی و سفر جاری نخواهد شد به جهت اینکه داعی شخص از حرکت به کربلا زیارت بوده است اما از کربلا به بغداد به داعی دیگری حرکت کرده است و لذا سفر متعدد خواهد شد و همین طور اگر شخصی در ابتدای پیاده روی به نیت ورزش و در ادامه به نیت همراهی شخص دیگر پیاده روی کند عرفا مشی واحد نخواهد بود و لذا در صورت شک به این نحو استصحاب جاری نخواهد شد. بنابراین وحدت امور تدریجیه مثل تکلم و مشی به وحدت داعی است، با تعدد داعی این امور متعدد می شوند و قابل استصحاب نخواهد بود.

مناقشه مرحوم خویی در کلام محقق نائینی

مرحوم خویی در اشکال به محقق نائینی به ایشان نقض کرده است که لازم کلام شما این است که اگر کسی در حال سجود نماز سجده او مقداری طولانی شود و شخص به داعی استراحت مقداری طولانی سجده کند در این صورت باید نماز او باطل باشد چون داعی شخص در آنِ اول سجده امتثال امر خداوند بوده است و در آنِ دوم به داعی استراحت ادامه داده است و لذا دو سجده خواهد شد و به جهت زیاده در مکتوبه نماز او باطل خواهد شد. در حالی که این کلام قابل التزام نیست.

مناقشه در کلام مرحوم خویی

به نظر ما اشکال مرحوم خویی عجیب است به جهت اینکه سجده از امور قاره است نه از امور تدریجیه چون سجده هیئتی است برای شخص که این هیئت از امور قاره است و در امور قاره کسی ملتزم نشده است که به تعدد داعی عمل متعدد خواهد شد و لذا لازم بود اگر مرحوم خویی در مقام نقض بر محقق نائینی بود از امور تدریجیه به ایشان نقض وارد می کرد.

مناقشه در کلام محقق نائینی:

بر کلام محقق نائینی می توان چند اشکال مطرح کرد:

اولا: بیان شما جامع نیست به جهت اینکه امور تدریجیه منحصر در افعال اختیاری مکلفین نیست؛ مثلا سیلان دم، جریان ماء، حرکت افلاک، حرکت سیارات و مواردی از این قبیل از افعال مکلفین نیست تا اینکه داعی مطرح و به وحدت داعی واحد باشند اما در عین حال داخل در محل بحث می باشند.

ثانیا: اگر شخصی مثلا به داعی ورزش مقداری پیاده روی کند و در ادامه به جهت همراهی شخص دیگر به پیاده روی خود ادامه دهد در این صورت عرفا گفته می شود مشی ساعه که در این یک پیاده روی نیم ساعت ابتدایی به نیت ورزش و در ادامه به نیت همراهی دیگری پیاده روی کرده است یا اینکه در مثال دیگر اگر یک سخنران سخنرانی خود را به جهت حضور شخص محترمی ادامه دهد در این صورت گفته می شود تکلم ساعه و در این موارد دو تکلم صدق نخواهد کرد در حالی که طبق کلام محقق نائینی چون داعی متفاوت شده است باید دو تکلم باشد.

طبق مطالب بیان شده روشن شد شایسته بود مرحوم خویی در نقض به محقق نائینی از این موارد استفاده می کردند.

کلام آقای سیستانی:

آقای سیستانی برای تصحیح کلام محقق نائینی فرموده اند: اگر در امور تدریجیه استصحاب بخواهد جاری شود لازم است که بین متیقن و مشکوک وحدت وجود داشته باشد. اما وحدت دو گونه است: گاهی وحدت ناشی از اتصال حقیقی اجزاء به یکدیگر است و گاهی وحدت اعتباری است یعنی در عین اینکه اجزاء مفصل هستند اما عرف اعتبار وحدت می کند.

در مواردی که وحدت حقیقیه وجود دارد، تعدد داعی یا امثال آن لحاظ نمی شود؛ چون مهم وحدت حقیقیه این امر تدریجی است مثل زمان که زمان ناشی از حرکت ذاتیه اشیاء یا حرکت زمین است و در این موارد اصلا تخللی رخ نمی دهد که حرکت حقیقیه خواهد بود به همین جهت جریان استصحاب در این موارد بدون دغدغه خواهد بود و اشکالی وجود ندارد.

اما وحدت اعتباریه بین اجزائی که منفصل از همدیگر هستند به واسطه یکی از این سه چیز حاصل خواهد شد:

۱-وحدت عنوان: مثلا اگر کسی مشغول قرائت قرآن باشد و در ادامه شروع به شعر خوانی کند در این صورت عرف قرائت واحده حساب نمی کند بلکه می گوید که قرائت قران را اتمام و شروع به خواندن شعر کرد چون عنوان قرائت متفاوت با شعرخوانی است اما اگر در ادامه همان قرآن را تلاوت کند وحدت وجود خواهد داشت.

۲- وحدت داعی: مثلا اگر داعی متکلم از سخنرانی وعظ باشد که در ابتداء به همین داعی کلماتی را بیان کند اما در ادامه به جهت حضور علماء مباحث علمی مطرح کند، در این صورت عرف حکم به وحدت نخواهد کرد؛ چون داعی از کلمات ابتدائی وعظ بود در حالی که در ادامه به نیت جلسه علمی کلمات خود را ادامه داد و لذا در صورت شک در بقاء تکلم شک در فرد جدید خواهد بود چون یقینا وعظ او تمام شده است و لذا استصحاب بقاء تکلم جاری نخواهد شد.

ص: ۵۳۹

مثال دیگر اینکه اگر از نجف به کربلا به داعی زیارت حضرت ابی عبدالله الحسین علیه السلام حرکت کند و از کربلا به بغداد به داعی تجارت، عرفا دو سفر خواهد بود اما اگر از ابتداء داعی او به این صورت باشد که به کربلا به جهت زیارت و در ادامه به جهت تجارت به بغداد سفر کند عرفا سفر او واحد خواهد بود چون از ابتداء دو داعی داشته است و همین موجب وحدت سفر خواهد شد.

۳- وحدت مقتضی: ایشان برای روشن شدن وحدت مقتضی فرموده اند: خونی که از رحم زن خارج می شود تا به حال از عرق الحیض بوده است ولی یقینا خون آن تمام شده است اما احتمال داده می شود که از عرق دیگر خون استحاضه خارج شود در این صورت استصحاب بقاء خروج دم جاری نخواهد شد چون مقتضی خون اول عرق حیض بوده است و این مقتضی به اتمام رسیده است ولی احتمال داده می شود از عرق دیگری خون جدید خارج شود که این خروج دم ثانی خواهد بود و لذا استصحاب به جهت تعدد موضوع جاری نیست.

مثال دیگر اینکه در سفر گاهی حرکت مستمره است به گونه ای که در اثناء سفر هیچ توقفی صورت نمی گیرد به گونه ای که عدم متخلل نمی شود در این صورت داعی لحاظ نخواهد شد چون همین اتصال موجب وحدت خواهد شد و در صورت شک استصحاب حاکم است که لایزال یمشی ولو اینکه داعی متعدد داشته باشد مثلا ابتداءا از سفر نجف به کربلا قصد زیارت داشته است اما زمان رسیدن به کربلا بدون توقف، داعی بر انجام تجارت پیدا کرده و به بغداد سفر کرده باشد در این صورت هم استصحاب جاری است به جهت اینکه حرکت وحدت حقیقیه دارد و در بین آن سکون متخلل نشده است. اما اگر به گونه ای باشد که در بین آن توقف صورت گیرد وحدت سفر نیاز به وحدت داعی و موارد ذکر شده خواهد داشت مثلا اگر از نجف به کربلا به نیت زیارت سفر کند و در کربلا توقف کرده باشد اما احتمال دهیم که به داعی تجارت به بغداد سفر کرده باشد در این صورت استصحاب بقاء سفر جاری نخواهد شد چون این گونه از سفر وحدت حقیقیه ندارد و گفته شد که برای وحدت اعتباریه نیاز به یکی از سه مورد ذکر شده است در حالی که هیچ کدام وجود نداشت و لذا جریان استصحاب در این فرض کلی قسم ثالث خواهد بود. لذا کلام محقق نائینی در این فرض صحیح است و اشکال محقق خویی به ایشان وارد نیست.

بنابراین ایشان می فرمایند: در امور تدریجیه که بین اجزاء آن اتصال حقیقی وجود ندارد، لازم است یکی از این سه وحدت وجود داشته باشد و اگر هیچ یک از این سه مورد وجود نداشته باشد، وحدت اعتباریه محقق نخواهد شد و لذا استصحاب جاری نیست.

مناقشه در کلام آقای سیستانی

به نظر ما کلام آقای سیستانی مساعد با فهم عرفی نیست؛ چون عرف بین موردی که طی مسافت مستمره بوده است و احتمال داده شود داعی دیگری پیدا کرده است با فرضی که شخص در بین مسیر توقف داشته است تفاوتی نمی بیند و این تفصیل خلاف وجدان است در حالی که ایشان فرمود در فرض اول استصحاب جاری و در فرض دوم جاری نخواهد شد.

نکته ی دیگری که در کلام ایشان به نظر ما خلاف فهم عرفی است، مطلب ایشان در مورد حرکت است؛ چون حرکتی که یتخللها سکون مثل عقربه ساعت عرفا استصحاب در آن جاری است ولو اینکه یتخللها سکون اما در این قسم وحدت ناشی از هیچ کدام از سه مورد ذکر شده در کلام ایشان نیست به همین جهت می توان به ایشان اشکال کرد که وحدت منحصر در سه مورد ذکر شده در کلام ایشان نیست حتی در برخی موارد خلاف موارد ذکر شده توسط ایشان است مثلا در مثال اینکه از یک منبع آب، آب جاری بوده است و این منبع دارای هزار لیتر آب بوده است که با جریان آب این هزار لیتر به اتمام رسیده است اما احتمال داده می شود هزار دیگر به این منبع اضافه شده باشد در این فرض وحدت مقتضی قطعا وجود ندارد چون مقتضی جریان آب در سابق هزار لیتر قبل بوده است در حالی که اگر در حال حاضر جاری باشد به جهت هزار لیتر دوم بوده است اما در صورت شک در جریان آب استصحاب جریان جاری خواهد شد و مشکلی وجود ندارد، اگرچه مقتضی متعدد باشد یا در مثال دیگر مثل پیاده روی که شخص در ابتداء به داعی ورزش حرکت می کند و در ادامه به داعی همراهی شخص دیگر به حرکت خود ادامه می دهد ولو اینکه در بین مسیر مقداری توقف کرده باشد، استصحاب بقاء مشی جاری خواهد شد چون عرف بین این موارد تفصیل نمی دهد در عین اینکه وحدت داعی وجود ندارد و مشی او هم مستمره نبوده است.

ص: ۵۴۱

نکته دیگر اینکه ایشان وحدت عنوان را یکی از مناشی وحدت ذکر کرده اند در حالی که وحدت عنوان مقول به تشکیک است چون لازم است توجه شود که عنوان چگونه لحاظ شود، چون بین همه امور می توان وحدت عنوان پیدا کرد؛ مثلا در مورد قرائت که در کلام ایشان مطرح شده است می توان قرائت آیه، قرائت سوره یا قرائت جزء را ملاک قرار داد یا حتی بالاتر از این تکلم به کلام عربی یا تکلم به کلام آدمی لحاظ شود که در همه این موارد وحدت عنوان وجود دارد چون عنوان مقول به تشکیک است و شما کدام حد را قصد کرده اید؟

به همین جهت این موارد در نزد عرف قابل پذیرش نمی باشد.

مناشی وحدت که ذکر شد هیچ کدام جامع و مانع نبود، لذا لازم است که تامل صورت گیرد آیا می توانیم به یک ضابطه جامع و مانع دست یافت؟

استصحاب /استصحاب تعلیقی /مناشئ وحدت در امور تدریجیه ۹۵/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب /استصحاب تعلیقی /مناشئ وحدت در امور تدریجیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به استصحاب در امور تدریجیه بود؛ مثل استصحاب سیلان دم، که اثر شرعی آن در مورد زنی که خون دیده و شک دارد که تا سه روز ادامه خواهد داشت یا نه، این است که اگر استصحاب بقاء جریان دم را تا سه روز جاری کند ، حکم به حیضیت آن می شود. مثال دیگر استصحاب جریان آب برای اثبات اینکه این آب هنوز متصل به ماده است می باشد که اثر این استصحاب اعتصام آب خواهد بود.

اشکالات استصحاب تعلیقی

ص: ۵۴۲

دو اشکال در استصحاب امور تدریجیه مطرح شد:

اشکال اول:

در این موارد متیقن غیر از مشکوک است، به جهت اینکه متیقن عبارت است از وجود مثلا- جریان دم در زمان سابق، و مشکوک عبارت است از جریان دم در زمان لاحق، و عرفا جریان دم چون یک امر تدریجی است زمان مقوم آن است، لذا جریان دم در زمان لاحق غیر از جریان دم در زمان سابق خواهد شد. و یا در مثال استصحاب بقاء تکلم، تکلم سابق که متیقن است غیر از تکلم لاحق است.

اصولیون سعی در حل این مشکل داشته و در همین خصوص به بیان مناشئ مختلفی برای وحدت در امور تدریجیه پرداخته اند.

کلام مرحوم آخوند:(کفایت وحدت عرفی)

مرحوم آخوند فرمود: در مواردی که اجزاء یک شیء به هم متصل باشند ، و یا اگر منفصل از هم هستند، انفصالشان به گونه ای باشد که عرفا مخل به وحدت نباشد، وحدت بین متیقن و مشکوک مختل نمی شود، با توجه به این نکته مثل تکلم، ولو سکوت بین کلمات متخلل می شود، ولی سکوت به حدی نیست که عرفا مخل به وحدت عرفیه تکلم باشد.

کلام مرحوم خویی: (تفصیل بین اتصال و انفصال اجزاء)

مرحوم آقای خوئی فرمودند: اگر بین اجزاء یک امر تدریجی هیچ انفصالی نباشد ، ما می پذیریم که اینجا اتصال مساوق با وحدت است. اما اگر اجزاء یک امر تدریجی منفصل از هم باشند، مثل حرکتی که یتخللها سکونٌ یا جریان آبی که به صورت قطره قطره جاری است اگرچه اگر عرف به صورت مسامحی نظر کند، حکم به اتصال اجزاء این آب خواهد کرد؛ ولی نظر مسامحی عرف ارزشی ندارد، بلکه نظر دقی عرف معیار می باشد که اگر عرف با نظر دقی خود نظر کند، انفضال بین اجزاء حرکت و آب را خواهد دید.

ص: ۵۴۳

البته در مثال تکلم متفاوت می باشد، تکلم عرفا یک مفهوم موسعی دارد، که وحدت آن وحدت اعتباریه است، ولذا اگر شخصی شروع کند، یک سوره قرآن را بخواند، تا تمام نکرده است عرفا یک قرائت محسوب خواهد شد. بله اگر بعد از اینکه این سوره را خواند، سوره دیگری را شروع کند، قرائت جدیده خواهد شد. بنابراین در فرض شک در شروع قرائت سوره دیگر استصحاب بقاء قرائت قرآن، استصحاب کلی قسم ثالث می شود.

کلام شهید صدر: (مناشئ وحدت)

در بحوث فرموده اند: به نظر ما وحدت عرفیه از مناشئ مختلفی ناشی می شود:

تاره موجود یک امر قار است، و در امر قار وحدت عرفیه به وحدت ذات است؛ وجود زید که از امور قاره است در دیروز و امروز یک وجود است لذا در صورت شک در بقاء زید استصحاب جاری خواهد شد.

اما در امور تدریجیه، اموری متعددی می تواند منشأ وحدت باشد:

۱- گاهی اتصال حقیقی بین اجزاء است؛ مثل حرکت زمین، حرمت اتومبیل که در این موارد همین که بین اجزاء حرکت، اتصال حقیقی وجود داشته باشد ، این منشأ می شود که عرفا حرکت واحده شمرده شود. اتصال اجزاء حرکت حتی به نظر عقلی مساوق با وحدت است و لذا استصحاب در آن جاری می شود.

۲- منشا دوم وحدت این است که ولو به نظر عقلی أجزاء یک امر تدریجی منفصل از هم باشند، اما به نظر عرفی اگر متصل به هم بودند وحدت عرفیه محقق می شود. مثلا ـ عقربه ساعت که حرکتش متضمن توقف مختصر در اثناء است، چون هر ثانیه توقف مختصری می کند، به نظر دقی عقلی اجزاء این حرکت اتصال ندارد ، ولکن عرف این گونه لحاظ نمی کند، بلکه این را حرکت واحده می بیند، این هم منشأ وحدت می شود، عرف می گوید: از زمان وجود باطری در این ساعت بدون توقف حرکت داشته است.

مرجعیت عرف یا عقل در تشخصیص مصداق

بعد خود ایشان اشکالی مطرح می کنند که یمکن ان یقال: خطای عرف در تشخیص مصادیق ارزشی ندارد، به جهت اینکه صرفا در مفاهیم به عرف مراجعه می شود، اما در مصداق باید نظر عقلی اعمال شود؛ مثلا مفهوم موجود زنده، از عرف گرفته شده است، اما برهان عقلی مثل برهان امکان اشرف حاکم است که فرشته موجود است، در این فرض مشکلی نخواهد بود و الموجود الحی را بر فرشته ، تطبیق می کنیم، با اینکه عرف تشخیص این مصداق را نمی دهد. لذا ممکن است اشکال شود که مفهوم وحدت از عرف گرفته خواهد شد، اما تشخیص مصداق وحدت در اختیار عرف نیست، با این بیان روشن می شود که حرکت عقربه ساعت که عرف مصداق وحدت می داند، اشتباه عرف در تشخیص مصداق است و در این موارد نظر عرف ارزشی ندارد.

ایشان در جواب این اشکال فرموده اند: گاهی تشخیص مصداق مربوط به سعه و ضیق مفهوم نمی شود، در مثال موجود زنده که نمی دانیم فرشته موجود زنده است یا نیست، برهان عقلی حاکم است فرشته زنده است، اما عرف نمی پذیرد، اینجا مشکل عرف با عقل اختلاف در سعه و ضیق موجود زنده نیست، در این گونه موارد عدم رجوع به عرف روشن و مورد پذیرش می باشد.

اما گاهی اختلاف ناشی از تشخیص مفهوم است، مثلا رنگ خون از نظر عقلی خون است، چون انتقال عرض از یک جوهر به جوهر دیگر محال است، بنابر این رنگ خون محال است که از این خون منتقل به لباس سفید شود ، این نکته کشف می کند که حتما اجزاء خون هم در این لباس سفید هست که رنگش قرمز شده است. اما عرف می گوید من مفهوم دم را برای آن جرمی از دم وضع کرده ام که قابل رؤیت حسی باشد، حتی اگر در میکرسکوب دیده شود که در موردی جرم دارد، عرف می گوید: من لفظ خون را بر این جرمی که قابل رؤیت با چشم عادی نباشد وضع نکرده ام. حالا قطع نظر از انصراف خطاب «الدم نجسٌ» از این مورد، خود مفهوم دم برای این جرمی که با چشم مسلح قابل رؤیت است، وضع نشده است. مثال دیگر اینکه هلال وضع شده است برای آن مقدار از نور اول ماه که با چشم عادی قابل رؤیت باشد، لذا اگر با چشم مسلح قابل رؤیت باشد این کافی نیست. آقای صدر هم در اینجا این نظر را مطرح می کند، که در مانحن فیه اساسا لفظ وحدت هم که در روایت وارد نشده است تا اینکه مفهوم آن مورد بررسی قرار گیرد بلکه آنچه در روایت وارد شده تعبیر« لاتنقض الیقین بالشک» است و مفهوم عرفی نقض یقین به شک در مواردی که عرف بین اجزاء امر تدریجی وحدت عرفیه می بیند، صادق است، و این ربطی به رجوع به عرف در تشخیص مصداق ندارد.

البته به نظر ما اصل مدعای بحوث درست است، اما مثال حرکت عقربه ساعت از این قبیل نیست، چون در مثال حرکت عقربه ساعت عرف به نظر دقی به توقف های لحظه ای در حرکت عقربه ساعت ملتفت می شود. ولذا اگر عرف بگوید اجزاء این حرکت متصل به هم هستند این نظر مسامحی عرفی است نه نظر دقی عرفی و لکن می توان مثالهایی مطرح کرد که نظر دقی عرفی اجزاء یک امر تدریجی را متصل به هم بداند ولی از نظر دقی عقلی اینطور نباشد.

۳- منشأ سوم برای وحدت عرفیه اتصال ادعایی عرفی است؛ یعنی خود عرف هم اعتراف به وجود سکون و توقف در اثناء حرکت می کند و لکن عرف حکم می کند که مثلا مفهوم تکلم برای تکلم هایی که یتخللها سکوتٌ یسیر وضع شده است ، یا من مفهوم مشی واحد را به گونه ای أخذ شده است که بر این مشیی که یتخلله توقفٌ یسیر صادق است.

تفاوت این فرض با فرض قبلی در این است که در فرض قبلی ایشان می گفت: عرف به تخلل سکون در اثناء حرکت ملتفت نمی شود ولی در این منشأ سوم عرف ملتفت به تخلل سکون در اثناء این حرکت ، یا تخلل سکوت در اثناء تکلم هست، ولکن حکم می کند مفهوم تکلم برای برای اعم که شامل این تکلمی که یتخلله سکوت مختصرٌ و یسیرٌ فی الاثناء وضع شده است. کانه در نزد ایشان مفهوم حرکت با مفهوم تکلم متفاوت است، به جهت اینکه مفهوم تکلم در نزد عرف وضع شده است برای سخن گفتن هایی که در اثنائش سکوت مختصر واقع می شود، ولذا عرف می گوید: لایزال یتکلم، تکلّم هذا الیوم ساعةً، خطب زید هذا الیوم ساعه کامله بنابراین در موارد شک، استصحاب جاری خواهد شد چون شک در بقاء صادق است.

ص: ۵۴۶

۴- منشأ چهارم برای وحدت عرفیه این است که یک عملی ولو در فواصل زمانی معین مکرر شود، مثلا هر روز این شخص یک ساعت پیاده روی می کند، که اگر ما شک کردیم که آیا پیاده روی صبحگاهی او ادامه دارد یا نه؟ استصحاب جاری می شود که هنوز هم پیاده روی صبحگاهی او ادامه دارد، اگرچه تنها یک ساعت در روز پیاده روی می کند و در باقی ساعات مشغول سایر امور است، ولکن عرف برای این مشی صبحگاهی یک وحدت عرفیه ای لحاظ می کند و صادق است در صورت شک گفته شود که هنوز پیاده روی او ادامه دارد. در مورد تدریس یک ساعت در روز هم دقیقا همین بیان وجود دارد.

تعارض اصول در امور تدریجیه

بعد ایشان گفته اند اگر اشکال شود استصحاب بقاء درس با استصحاب عدم درس امروز که در استمرار آن شک شده است معارضه می کند؛ چون از یک طرف استصحاب حکم می کند که ایشان هنوز هم روزی یک ساعت درس می گوید و هر روز ادامه دارد ، از طرف دیگر استصحاب حکم می کند که دیشب تدریس نداشت، لذا در هنگام شک هم بگویید هنوز هم امروز درس نمی گوید.

ایشان در پاسخ به این اشکال گفته است معارضه مطرح شده صحیح نمی باشد به جهت اینکه عرف حاکم است عدم درس یا مشی شبانه به گونه ای است که به واسطه درس و پیاده روی صبح آن نقض خواهد شد لذا عرف سنخ این عدم را به گونه ای می داند که «ینتقض کل یوم بایجاد المشی او الدرس صباحا» لذا وقتی با این شرائط دیگر استصحاب عدم درس امروز جاری نیست، بلکه استصحاب بقاء درس هر روز بلامعارض جاری می شود.

ص: ۵۴۷

تا به اینجا جناب شهید صدر چهار منشا برای وحدت عرفی ذکر کردند. ایشان در ادامه به اشکالی اشاره می کنند که ممکن است گفته شود اگر شخصی مشغول سخنرانی باشد و احتمال دهیم تکلم او به جهت احوالپرسی از دوستان ادامه پیدا کرده است یا اینکه مشغول قرائت قرآن بوده است اما احتمال دهیم که مشغول شعر خوانی شده باشد، در این صورت آیا می توان استصحاب بقاء تکلم جاری کرد؟ در حالی که جریان این استصحاب عرفی نمی باشد.

ایشان در پاسخ به این اشکال فرموده است که در خصوص این موارد یک نکته زائده ای وجود دارد که عرف تکلم سابق را با تکلم لاحق دو فرد می بیند ، ولذا این در خصوص برخی از موارد که یک نظر عرفی خاصی وجود دارد، منافات با چهار منشا مطرح شده نخواهد داشت چون اینکه استثناءا عرف در مورد خاص مثل سخنرانی و احوالپرسی از جهت تکلم وحدت نمی بیند دلیل نخواهد بود که به صورت کلی در موارد دیگر هم با مشکل مواجه شویم.

مطالب مطرح شده محصل کلام بحوث می باشد.

کلام محقق عراقی : (صور مختلف امور تدریجیه)

قبل از بیان نظر مختار به بیاناتی از محقق عراقی اشاره خواهیم کرد:

محقق عراقی فرموده است در امور تدریجیه می توان پنج صورت مطرح کرد:

شک می شود که این امر تدریجی به منتهای خودش رسیده است یا نه.

مثلا زید قصد داشته است تا حرم مشی کند، نمی دانیم به حرم رسیده است یا نه، در این صورت به جهت اینکه عرفا مشی تا حرم، مشی واحد است، در صورت شک در وصول به حرم، استصحاب بقاء مشی جاری خواهد شد؛ بنابراین حکم می شود که زید لایزال یمشی.

ص: ۵۴۸

شک شود در بقاء امر تدریجی به جهت احتمال طرو مانع.

در فرض اول شک در این بود که زید با اینکه قصد مشی تا حرم را داشته است به حرم رسیده است یا هنوز در حال راه رفتن است. اما در صورت دوم شک در طرو مانع می باشد که در این صورت هم استصحاب بقاء مشی جاری خواهد شد. در موارد مشابه هم مانند تکلم اگر شک در عروض مانع وجود داشته باشد، استصحاب بقاء آن شیء جاری خواهد شد.

شک در مقدار استعداد امر تدریجی برای استمرار وجود داشته باشد، مثلا نمی دانیم که این آب که در منبع بود چه مقدار استعداد برای جریان دارد، مثلا اگر هزار لیتر است در حال حاضر به اتمام رسیده است ، اما اگر دو هزار لیتر است هنوز جریان آب ادامه دارد. یا در مثال سیلان دم، نمی دانیم رحم این زن استعداد استمرار دم سه روزه داشته، یا استعداد استمرار زن یک روزه داشته است. ایشان می گوید چون ما استصحاب در موارد شک در مقتضی را جاری می دانیم این فرض سوم هم مشکلی ندارد، استصحاب بقاء جریان آب و بقاء جریان دم جاری خواهد شد و مشکلی وجود ندارد.

می دانیم علت محدثه از بین رفته است اما احتمال داده می شود که این امر تدریجی بخاطر یک علت اخری که علت مبقیه باشد هنوز باقی باشد،و فرض کنیم تعدد علت موجب تعدد فرد نباشد. در این فرض چهارم که علت محدثه یقینا تمام شده شک در وجود علت مبقیه داریم، ولی اگر علت مبقیه باشد عرفا این امر تدریجی فرد جدید نشده است، مثل اینکه آن هزار لیتر آب که در تانکر بود تمام شد، ولی احتمال می دهیم که مقارن با تمام شدن آن هزار لیتر، هزار لیتر جدید در این تانکر آب ریختند و این جریان آب استمرار پیدا کرد. در این فرض عرفا اگر آب جدیدی در این تانکر ریخته شده باشد، این جریان آب همان جریان سابق است یعنی عرفا می گویند: لایزال یجری الماء من هذا التانکر و لذا استصحاب می گوید هنوز هم مثلا این ظرف متصل به آب است.

علت محدثه تمام شده و در وجود علت مبقیه شک وجود دارد ولکن علت مبقیه منشأ تعدد فرد می باشد مثل اینکه علت امری داعی شخص بر قرائت قرآن شده باشد ، اما احتمال داده می شود به جهت وجود داعی جدیدی شخص شروع به قرائت دعا کرده باشد، در این صورت تکلم در صورت وجود داعی جدید با علت مبقیه جدیده استمرار پیدا کرده است، و لکن این علت مبقیه جدیده منشأ تعدد فرد می شود، بنابراین عرف حکم می کند این تکلم غیر از تکلم سابق است، بنابراین وحدت عرفیه بین این قرائت قرآن و قرائت دعا حفظ نمی شود؛ لذا در این فرض پنجم استصحاب جاری نیست، به جهت اینکه اگر تلکم موجود شده باشد، فرد جدیدی از تکلم است.

بررسی کلام محقق عراقی:

لازمه کلام محقق عراقی این است که اگر در فرض پنجم احتمال بدهیم از اول داعی این شخص این بود که در ابتدا قرآن تلاوت کند و ادامه دعا بخواند، اینجا استصحاب بقاء تکلم جاری است، چون علت محدثه تکلم و علت مبقیه تکلم یک چیز است، بنابراین اگر شک کنیم شاید اینگونه بوده باشد، شاید هم فقط برای قرائت قرآن دعوت شده است اینجا استصحاب بقاء تکلم جاری خواهد بود در حالی که نیازمند دقت است که آیا در این صورت می شود استصحاب بقاء تکلم را جاری شود؟ مشکل این است که عرف این فرض را دو فرد از تکلم می بیند ولو با یک داعی بخواهد هر دو فرد را ایجاد کند.

این یک مطلب دقت کنید انشاء الله فردا بحث می کنیم.

مطلب دوم این است که ایشان در جریان الماء یعنی در فرض چهارم، بین آنجایی که این آب متصلا بدون هیچ انقطاع جاری است ، یا اینکه منفصلا و به صورت قطره قطره می آید فرق نگذاشت. در حالی که آقای سیستانی فرق گذاشت وگفت اگر آب مستمرا جاری است وحدت حقیقیه وجود دارد لذا استصحاب جریان ماء جاری خواهد شد، اما اگر قطره قطره می آید گفت: در اینجایی که آب منبع تمام شده احتمال آب جدید می دهیم، استصحاب بقاء جریان آب جاری نیست، ولی محقق عراقی همچنین تفصیلی نداد، در حالی که مناسب بود ایشان بین وحدت حقیقیه و وحدت اعتباریه تفصیل می داد ، که انصافا اینها در بعضی از موارد با هم فرق می کنند.

ص: ۵۵۰

تأمل بفرمائید انشاء الله تا فردا.

استصحاب /استصحاب امور تدریجیه /ضابطه وحدت در امور تدریجیه ۹۵/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /استصحاب امور تدریجیه /ضابطه وحدت در امور تدریجیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب امور تدریجیه بود. در جریان استصحاب وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه لازم است به همین جهت لازم است ضابطه وحدت متیقن و مشکوک مورد بررسی قرار گیرد. در مورد ضابطه وحدت بیانات متعددی وجود دارد.

ضابطه وحدت امور تدریجیه

کلام مرحوم آخوند: (وحدت عرفی)

مرحوم آخوند ضابط مشخصی ارائه نداده اند، بلکه فقط فرمودند: در امر تدریجی اگر اجزائش متصل به هم باشد و یا اگر منفصل باشد به مقداری که لایخل بالوحده عرفا، مثل اجزاء تکلم، استصحاب آن جاری است.

کلام مرحوم نائینی: (وحدت داعی یا متقضی)

آنچه از مجموع کلمات مرحوم نائینی به دست می آید، ضابط وحدت امر تدریجی در امور تکوینی وحدت مقتضی ، و در امور اختیاری مثل تکلم، وحدت داعی می باشد. ایشان فرمودند: اگر مقتضی حدوث و بقاء امر تدریجی غیراختیاری واحد یا در فعل اختیاری مثل تکلم داعی حدوث و بقاء واحد باشد، موجب وحدت این امر تدریجی می شود. اما اگر مقتضی حدوث غیر از مقتضی بقاء باشد، یا در مثل تکلم داعی بر حدوث غیر از داعی بر بقاء بود، عرفا دو فرد می شوند.

مناقشه در کلام نائینی: (عدم جامعیت و مانعیت)

ضابطه مطرح شده از سوی مرحوم نائینی صحیح نمی باشد؛ چون جامع و مانع نیست؛ چون گاهی تعدد داعی است ولی عرفا تکلم واحد است، مثل اینکه خطیب می خواست نیم ساعت سخنرانی کند، در زمان قریب به اتمام سخنرانی به جهت حضور عالمی سخنرانی خود را ادامه می دهد ، عرفا در این صورت یک خطابه است، و گفته می شود خطب ساعه در حالی که علت حدوث خطابه غیر از علت بقاء خطابه بود و لکن عرف این فرض را دو خطابه محسوب نمی کند.

ص: ۵۵۱

و بعید نیست در امر تکوینی هم گاهی تعدد مقتضیِ حدوث و بقاء هم موجب تعدد فرد نشود، مثلا تا الان آب مخزن جاری

بوده است و این جریـان به جهت هزار لیتری بوده است که دیشب در آن ریخته شـده است ، امـا از این به بعـد بخاطر اتصال به آب شـهری است که آب این تانکر جاری است، در این فرض هم عرفا دو جریان آب صـدق نمی کند بلکه عرفا صادق اسـت که از دیشب تـا به الان آب جاری بوده است. بنابراین ممکن است در عین اینکه مقتضـی حـدوث غیر از مقتضـی بقاء باشـد و لکن موجب تعدد فرد نمی شود.

یـا در فعل اختیاری مثل تکلم، داعی بر حـدوث غیر از داعی بر بقاء باشـد، اما در عین حال تکلم دو فرد نشود یا اینکه از طرف دیگر ممکن است که تکلم دو فرد باشـد ولی داعی بر حـدوث و بقاء یک چیز باشـد مثلا اگر در یک اجاره سـخنرانی را اجیر کننـد که در مکـان واحـد و بـا اتصـال عرفی، نیم سـاعت برای مردان سـخنرانی کنـد و بلافاصـله نیم سـاعت دیگر برای بانوان سخنرانی کنـد، در ایـن فرض داعی واحـد اسـت، چـون فرضـا داعی اخـذ اجرت است که اجرت بر مجمـوع دو منـبر به او داده خواهـد شـد و او را بر مجمـوع ایـن کـار اجیر کرده انـد پس داعی واحـد است، ولی عرفـا دو سـخنرانی است و اگر در وجـود سخنرانی دیگری برای زنان شک وجود داشته باشد به جهت تعدد استصحاب جاری نخواهد شد.

از همین مطلب ذکر شـده هم می توان به کلام بحوث اشاره کرد؛ چون ایشان گفتند: گاهی تکلم عرفا دو عنوان می شود، مثل قرائت قرآن که تبدیل به دعا شود ، یا در ادامه سخنرانی از دیگران احوال پرسی صورت گیرد.

ص: ۵۵۲

اشکال ما در کلام بحوث این است که تعدد عنوان لازم نیست، ولو عنوان واحد باشد اما اگر فرد متعدد شود، استصحاب جاری نیست، و الا سخنرانی یک عنوان واحد است، اما گفته می شود این فرد از سخنرانی تمام شده و فرد دیگر از سخنرانی شروع شد، در حالی که عنوان واحد است ولی به جهت اینکه عرفا فرد متعدد است استصحاب جاری نخواهد شد.

کلام محقق عراقی :

کلام محقق عراقی در مورد ضابطه وحدت در امور تدریجیه، در واقع اشاره ای به محقق نائینی دارد ، چون محقق نائینی گفتند: تعدد مقتضی یا تعدد داعی سبب تعدد فرد خواهد شد و در مقابل وحدت مقتضی و داعی سبب وحدت فرد است، بنابراین اگر مقتضی حدوث همان مقتضی بقاء باشد، یا داعی بر حدوث همان داعی بر بقاء باشد، عرفا یک فرد است، اگر داعی یا مقتضی بقاء غیر از داعی یا مقتضی حدوث باشد، عرفا فرد دیگر می باشد.

محقق عراقی گفتند: اینکه در کلام نائینی مطرح شد در صورتی که مقتضی و داعی حدوث شیء در بقاء هم باشد موجب وحدت فرد خواهد شد کلام صحیحی می باشد اما اینکه گفتند: تعدد مقتضی حدوث و بقاء، یا تعدد داعی بر حدوث و بقاء موجب تعدد فرد می شود، باطلاقه صحیح نیست؛ چون در آن مثال تانکر که به جهت وجود هزار لیتر آب جاری بود، اما می دانیم که آن هزار لیتر به پایان رسیده است اما احتمال می دهیم هزار لیتر جدید در این تانکر آب ریختند، عرفا مقتضی حدوث جریان غیر از مقتضی بقاء جریان است، چون آب جدیدی در تانکر ریخته شده است، ولکن به نظر عرف جریان آب واحد است و عرفا لایزل الماء جاریا من هذا الانبوب.

بله در مثال تکلم می پذیریم که اگر داعی حدوث غیر از داعی بقاء باشد، عرفا دو فرد می شود.

مناقشه در کلام محقق عراقی:

ما به کلام محقق عراقی هم اشکال داریم. به جهت اینکه به ایشان می گوئیم: شما پذیرفتید که اگر مقتضی حدوث همان مقتضی بقاء باشد، یا در فعل اختیاری داعی بر حدوث همان داعی بر بقاء باشد عرفا یک فرد است. در حالی که این کلام به صورت مطلق صحیح نیست چون نقض کردیم کسی که اجیر است دو سخنرانی انجام دهد و داعی اش از آمدن، دو سخنرانی متصل به هم است، از اول یک داعی دارد بر مجموع این دو سخنرانی، آیا این عرفا چون داعی واحد است دو سخنرانی تبدیل به یک سخنرانی می شود؟ واحد بودن سخنرانی در این فرض خلاف وجدان است؛ تا چه رسد به آن کسی که اجیر است قرآن و بعد از آن دعای کمیل بخواند، و داعی او امتثال امر است، امر هم به مجموع این دو فعل تعلق گرفته است اما عرفا یک فرد صدق نمی کند.

و از طرف دیگر در آن مثال که نیم ساعت سخنرانی اش را بخاطر یک مقام محترم ادامه داد، داعی بر حدوث غیر داعی بر بقاء است، چون در ادامه به جهت احترام به سخنرانی خود ادامه داد، اما در عین حال سخنرانی واحد است و موجب تعدد نمی شود.

کلام شهید صدر: (چهار منشا بر وحدت)

خلاصه کلام بحوث این بود که منشأ وحدت عرفیه در امر تدریجی یکی از چهار مورد است که دیروز عرض کردیم، که چهارمین مورد تکرار مستمر یک فعل بود، مثلا هر روز یک ساعت پیاده روی می کند، و لذا ایشان گفت: در صورت شک استصحاب اینکه هنوز یک ساعت پیاده روی می کند جاری خواهد بود. ایشان در ادامه گفتند: البته گاهی عرفا عنوان متعدد است، مثل عنوان خطابه با عنوان احوالپرسی، که در صورتی که احتمال داده شود شخص سخنران بعد از اتمام سخنرانی شروع به احوالپرسی از اطرافیان کرده باشند در این صورت استصحاب بقاء تکلم جاری نیست؛ چون عرفا احوالپرسی عنوانی غیر از سخنرانی می باشد.

مناقشه در کلام بحوث: (عدم صحت منشا چهارم)

کلام بحوث هم تمام نیست به جهت اینکه تکرار مستمر یک فعل منشأ چهارمی بود که ایشان به عنوان معیار وحدت ذکر کردند.

اگر مراد ایشان این است که ما استصحاب عادت را جاری کنیم وبگوئیم عاده هذا الشخص جرت علی مشی کل یوم ساعه، و الان کما کان، اشکال این استصحاب این است که استصحاب بقاء عادت اثبات وقوع فعل در خارج نمی کند.

و اگر مقصود ایشان استصحاب بقاء فعل در خارج است، اشکال این است که یقین سابق به عدم فعل وجود دارد؛ چون شخص شب گذشته، پیاده روی نمی کرد و در زمان شک استصحاب همان عدم جاری خواهد شد.

از طرف دیگر مشابهاتی برای این فرض وجود دارد که خود شهید صدر ملتزم به جریان استصحاب در آنها نخواهد شد؛ مثلا اگر عادت مکلف باشد که هر روز از ساعت ۱۲ تا ۴ بعد از ظهر وضوء داشته باشد، امروز بعد از ساعت دوازده شک در وضوء داشتن خود می کند آیا ایشان قائل به جریان استصحاب طهارت خواهند شد؟ یا اینکه اگر عادت مکلف این باشد که بعد تخلی وضوء می گیرد و امروز شک می کند که بعد تخلی وضوء گرفته است یا نه در این صورت نمی توان گفت استصحاب حکم می کند که امروز هم بعد تخلی وضوء گرفته است.

و اما اینکه ایشان فرمودند: گاهی عنوان متبدل می شود، مثل تکلم که خطابه عنوانی است و مجادله عنوان آخری است و به جهت همین تبدل عنوان استصحاب جاری نخواهد شد. اشکال ما این است که گاهی عنوان واحد است اما تبدل فرد می شود، مثل همین مثال تبدل خطابه برای بانوان و مردان که عرفا دو سخنرانی است و دو فرد از تکلم است؛ حتی اگر نیم ساعت برای زید و بعد نیم ساعت برای عمرو صحبت می کرد، عرفا دو فرد از تکلم است، حتی اگر متصل باشد عرف این را مقوم این فرد می داند و لذا صرف وحدت عنوان کافی نیست.

کلام آقای سیستانی: (اتصال یا وحدت در عنوان، داعی یا مقتضی)

آقای سیستانی فرمودند: اگر اتصال حقیقی است عرفا بقاء فرد سابق است، ولی اگر أجزاء از هم منفصل باشند، اینجا باید وحدت عنوان یا وحدت داعی باشد یا وحدت مقتضی وجود داشته باشد.

مناقشه در کلام آقای سیستانی: (عدم جامعیت و مانعیت)

ما سؤال می کنیم همان مثال سخنرانی که در ابتداء برای مردان و در ادامه برای بانوان سخنرانی می کند، در عین اینکه داعی واحد است؛ چون از اول اجیر شده است برای مردان و در ادامه برای زنان سخنرانی کند اما صرف وحدت داعی کافی نیست بلکه عرفا دو سخنرانی صدق می کند.

اما مثال دیگر که در کلام آقای سیستانی مطرح شده است مثال سفر می باشد. ایشان در مورد سفر فرموده اند: سفر دو نوع است: سفر بدون توقف، مثل اینکه بدون توقف از نجف به کربلاء حرکت می کند و احتمال می دهیم که از کربلاء هم به غرض تجارت بدون توقف به بغداد سفر کرده است، در این صورت ایشان فرموده اند: استصحاب بقاء سفر جاری است. ولی اگر در بین راه توقف صورت گیرد، همین توقف باعث می شود که سفر شخص متعدد شود.

اشکال ما این است که این ادعای ایشان عرفی نیست؛ چون سفر دارای دو معنا می باشد: ۱- ابتعاد عن البلد ۲- طی طریق و سیر در راه.

اما سیر در راه که با توقف قطع می شود، چه وحدت داعی باشد چه تعدد داعی والا لازمه فرمایش آقای سیستانی این است که اگر از اول داعی مکلف این باشد که ابتداء برای زیارت به کربلا و سپس برای تجارت به بغداد سفر کند، یعنی از اول دو داعی را داشته باشد اینجا عرف سفر او را واحد بداند و اگر از اول قصد او این بود که به کربلا برود و در کربلا تصمیم گرفت به سمت بغداد برود، اینجا عرف تفصیل بدهد، بگوید اگر در کربلا توقف داشته باشد، این سفر دیگری می شود، ولی اگر بدون توقف حرکت کند و تصمیم داشته باشد از کربلا به بغداد برود، این سفر قبلی است و سفر واحد است. این مطلب در حالی است که این گونه تفاصیل عرفی نیست؛ چون سفر به معنای قطع مسافت و طی طریق، در صورت توقف صدق نمی کند و اگر مراد ابتعاد عن الوطن باشد، سفر صدق خواهد کرد ولو اینکه توقف کرده باشد.

ص: ۵۵۶

ثمره این اختلاف در بحث کثیر السفر روشن خواهد شد؛ چون کثیر السفر اگر ده روز در وطن خود یا درشهری با قصد اقامه عشره ایام ماند، در روایت اسماعیل بن مرار وارد شده است که در سفر اول یقصر صلاته و یفطر، ولذا مشهور فتوا داده اند گفته اند کثیر السفر بعد از ماندن ده روز در وطن یا در جایی که قصد اقامه کند در سفر اولِ بعد از آن نمازش شکسته است. حال بحث است که سفر اول چیست؟

آقای بهجت علی ما فی الاستفتاءات می فرمود: مقصود هشت فرسخ ابتدایی است یعنی اگر شخصی در یک شهر کثیر السفر باشد و بخواهد از آن شهر به مسافرت برود، هشت فرسخ ابتدایی سفر او سفر اول محسوب می شود که در این هشت فرسخ اول نماز او شکسته است چون سفر اول او است اما بعد از اینکه هشت فرسخ گذشت دیگر سفر اول نخواهد بود و لذا نماز او بعد هشت فرسخ تمام خواهد شد. اما مرحوم استاد می فرمودند: اگر شخصی دارای دو مقصد باشد مثل تهران و کرج که بخواهد ابتداءا به تهران و بعد به کرج برود در این سفر در تهران به جهت اینکه سفر اول است نماز شکسته است اما بعد از تهران در سفر به کرج نماز تمام خواهد شد چون دیگر سفر اول نیست اما اشکال ما به مرحوم استاد و خصوصا به مرحوم آقای بهجت این است که در این موارد عرف دو سفر اطلاق نمی کند.

و لذا یکی از مشکلات مبنای مشهور این است که بعضی ها که کثیر السفرند، اصلا سفرشان همیشه سفر اول است ، مانند ناخدای کشتی که مدتی در وطن خود می ماند اما بعد این مدت به صورت طولانی به سفر دریایی می رود، در مورد این شخص چون بیشتر از ده روز در وطن خود می ماند سفر بعد این مدت همیشه سفر اول خواهد بود ولو اینکه طولانی باشد.

کلام مرحوم خویی و مناقشه آن:

اما مرحوم خویی فرمودند: مثلا قرائت قرآن، اگر داعی شخص این باشد که سوره توحید بخواند، اما بعد آن داعی او بر این می شود که سوره کوثر بخواند در این فرض همین تعدد داعی موجب تعدد قرائت خواهد شد اما اگر از ابتداء داعی بر قرائت هر دو سوره داشته باشد یک قرائت محسوب خواهد شد در حالی که این ادعا عرفی نیست؛ چون صرف اینکه در فرض اول داعی متعدد و در فرض دوم واحد بوده است معیار صدق وحدت و تعدد نمی باشد.

نتیجه گیری: (عدم وجود ضابطه جامع)

در مورد ضابطه وحدت و تعدد به ضابطه جامع و کاملی دست نیافتیم اما آنچه هم از طرف اصولیون مطرح شد تمام نبود و لذا باید در هر مورد ملاحظه شود که عرف موجود تدریجی را واحد می داند یا متعدد و به جهت اینکه در جریان استصحاب شرط است که احراز شود اگر شیء باقی باشد استمرار همان فرد سابق است در مواردی که استمرار و وحدت احراز شود استصحاب جاری خواهد شد اما اگر استمرار احراز نشود همین عدم احراز موجب خواهد که استصحاب جاری نشود و احراز عدم لازم نیست.

اما ما قبول داریم که گاهی سکونها عرفا مخل به مفهوم حرکت نیست، مثل حرکت عقربه ساعت یا تکلم که وجود توقف یا سکونها مخل به مفهوم حرکت و تکلم نیست؛ چون همان آنِ سکوت می گویند: زیدٌ یتکلم، چون مفهوم تکلم یک مفهومی است که در آن این سکوتها اشراب شده است ولذا توهم اینکه بقاء سکوت را استصحاب می کنیم توهم نادرستی است، چون کدام سکوت را استصحاب می کنید؟ آن سکوتها لحظه ای که مخل به تکلم نیست، بنابراین استصحاب بقاء تکلم جاری می شود.

با توجه به این مثال اگرچه ضابطه معینی در مورد وحدت ارائه ندادیم اما فی الجمله بلکه در غالب موارد این مطلب قابل احراز خواهد بود لذا اشکال تغایر متیقن و مشکوک صحیح نمی باشد.

اشکال دوم استصحاب امور تدریجیه: (معارضه)

دومین اشکالی که در مورد امور تدریجی مطرح شده است اشکال معارضه است که گفته شده است قبول داریم که استصحاب بقاء تکلم جاری است، ولی این استصحاب با استحصاب عدم ایجاد تکلم زائد معارضه می کند مثلا نمی دانیم این آقا نیم ساعت سخنرانی کرد یا هنوز سخنرانی می کند، استصحاب بقاء تکلم در نیم ساعت دوم فی حد ذاته جاری است ، ولی اشکال دوم این است که مبتلا به معارضه می شود با استصحاب عدم ایجاد تکلم در آن ثانی. این اشکال شبیه معارضه استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد می باشد که ما هم این معارضه را وفاقا للسید الخوئی قبول کردیم.

پاسخ اشکال معارضه :

به نظر ما این اشکال معارضه هم صحیح نیست ؛ چون قیاس امر تدریجی به جعل و مجعول قیاس مع الفارق است؛ به این جهت که در جعل و مجعول جعل به عنوان می خورد و جعل عناوین در عرض واحد است؛ یعنی جعل وجوب جلوس قبل از زوال با جعل وجوب جلوس بعد از زوال در عرض واحد و در آن واحد است، به این صورت که در یک آن شارع می گوید: یجب الجلوس من الصبح الی الغروب، با همین یجب الجلوس من الصبح الی الغروب وجوب جلوس قبل الزوال و وجوب جلوس بعد الزوال را جعل کرد به همین جهت یکی بقاء دیگری نیست بلکه در عرض هم هستند. اما در امر تدریجی ایجاد تکلم در آن دوم بقاء ایجاد تکلم در آن اول است، چون دو فرد از تکلم که نیست، یک فرد از تکلم است، یک فرد از حرکت است، و نمی دانیم این حرکت پنج دقیقه ای بود یا ده دقیقه ای، این حرکت در پنج دقیقه اول ایجاد شد ، استصحاب بقاء ایجاد حکم می کند هنوز هم ایجاد می شود، ایجاد این فرد از حرکت در آن دوم استمرار ایجاد آن در آنِ اول است، بخلاف جعل که جعل حدوث با جعل بقاء در عرض واحد هستند، اگر دو فرد از حرکت بود اشکال وارد بود و دیگر استصحاب بقاء حرکت جاری نمی شد، اما یک فرد از حرکت است استصحاب بقاء حرکت بلامعارض جاری می شود. مگر عرفا دو فرد از حرکت باشد که تکرار می کنیم اختلاف علت محدثه و علت مبقیه موجب تعدد فرد نمی شود، این حرکت عقربه ساعت قبلا با باطری بود، باطری تمام شده، احتمال می دهیم با برق ادامه دارد در این صورت استصحاب بقاء حرکت عقربه جاری خواهد شد چون این حرکت حرکه واحده و نشک فی بقائها.

ص: ۵۵۹

تا به اینجا عمده مباحث تنبیه پنجم مطرح شده است و تنها نکته مختصری باقی مانده است که ان شاء الله در جلسه بعد مطرح و وارد تنبیه ششم که مربوط به استصحاب تعلیقی است خواهیم شد.

استصحاب /استصحاب امور تدریجیه – استصحاب تعلیقی /شک در تعدد یا وحدت مطلوب ۹۵/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /استصحاب امور تدریجیه - استصحاب تعلیقی /شک در تعدد یا وحدت مطلوب

خلاصه مباحث گذشته:

صاحب کفایه در انتهاء بحث استصحاب در امور تدریجیه بحثی را مطرح کرده است که قبل از ورود در بحث استصحاب تعلیقی این کلام را مطرح و در ادامه وارد بحث استصحاب تعلیقی خواهیم شد.

شک در تعدد یا وحدت مطلوب

کلام صاحب کفایه: (جریان استصحاب حکمی)

مرحوم صاحب کفایه فرموده اند: اگر شک شود که مثلا «صل فی النهار» به نحو وحدت مطلوب یا به نحو تعدد مطلوب است، در این فرض بعد از گذشت نهار بلااشکال استصحاب بقاء وجوب جاری خواهد شد. ایشان در توضیح این مطلب گفته اند: در صورتی که زمان مشخص شده برای عمل سپری شود و فرض این باشد که کبرویا دلیلی بر وجوب قضا وجود نداشته باشد یا صغرویا وجوب قضاء احراز نشده باشد، در موارد شک در فوت، استصحاب عدم اتیان، موضوع فوت را اثبات نخواهد کرد. اما در این فرض می توان استصحاب جامع وجوب را به نحو استصحاب کلی قسم ثانی جاری کرد. بنابراین اگر شک داشته باشیم که در مثال صل الظهر فی النهار به نحو تعدد مطلوب یا وحدت مطلوب است در صورتی که نماز قبل از غروب آفتاب انجام شود امتثال تکلیف صورت گرفته است اما اگر در این مدت نماز خوانده نشود، اگر امر به صورت تعدد مطلوب باشد بعد از غروب آفتاب هم مطلوبیت وجود دارد. اما اگر به نحو وحدت مطلوب باشد امر شارع با عصیان ساقط شده است در این فرض استصحاب وجوب نماز به صورت استصحاب کلی قسم ثانی جاری خواهد شد.

ص: ۵۶۰

کلام مرحوم خویی:

مرحوم آقای خوئی جریان این استصحاب را پذیرفته و فرموده اند: اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری باشد استصحاب بقاء وجوب به نحو کلی قسم ثانی جاری خواهد شد.

توضیح این مطلب این است که:

گاهی عرف از خطاب امر به فعل مقید به یک زمان معین، تعدد مطلوب می فهمد، یعنی وقتی مولا به فعلی در زمان معین امر می کند ، عرف از این خطاب دو امر می فهمد، فهم این تعدد مطلوب گاهی به مناسبت حکم و موضوع می باشد، مثل «أدّ دینک فی هذا الیوم»، عرف از این خطاب دو امر می فهمد، یکی امر به طبیعی اداء دین و دیگری امر به اداء دین در امروز. ولذا اگر امروز به اتمام برسد و شخص اداء دین نکند، امر به اداء دین فی هذا الیوم عصیان شده است، اما امر به طبیعی اداء دین هنوز باقی است و امتثال آن لازم خواهد بود.

اما گاهی وحدت مطلوب است، مثل اینکه شخصی ضیافتی تدارک دیده است و به خادم خود امر به خرید طعام و لوازم در آن روز می کند در این فرض روشن است که صاحب خانه یک مطلوب بیشتر ندارد و آن هم خرید لوازم مورد نیار در همان روز است و الا در روز دیگر به جهت عدم وجود میهمانی نیازی به خرید وجود ندارد.

گاهی هم عرف شک می کند که آیا این امر به فعل مقید به زمان از قبیل وحدت مطلوب یا از قبیل تعدد مطلوب است. به عنوان مثال گفته شده است: «صم فی شهر رمضان»، یا «صلّ الظهر و العصر بین زوال الشمس الی غروبها»، در این موارد اگر عرف شک کند که آیا این «صم فی نهار شهر رمضان» به نحو تعدد مطلوب به دو امر منحل است، به این صورت که یک امر «صم شهرا» و دیگری «صم فی شهر رمضان» است که در این فرض اگر کسی در ماه رمضان روزه نگرفت «صم فی شهر رمضان» را امتثال نکرده است، اما «صم شهرا» هنوز فعلی است و اقتضاء امتثال دارد، لذا کسانی که از «صم فی شهر رمضان» تعدد مطلوب را استظهار می کنند قائل اند که قضاء به همان امر اول خواهد بود.

ص: ۵۶۱

کلام مرحوم حکیم

مرحوم حکیم فرموده اند: ما فی حد ذاته استظهار تعدد مطلوب نمی کنیم؛ چون ظاهر «صم فی نهار شهر رمضان» وحدت مطلوب است، ولی چون از خارج دلیل بر وجوب قضاء اقامه شده است که ظاهر آن این است که نماز خارج وقت استیفاء ملاک فائت می کند و ملاک جدیدی ندارد، لذا عرف از دلیل وجوب قضاء استظهار می کند که طبیعی صوم یک ماه ملاک دارد، صوم شهر رمضان هم ملاک دارد، بنابراین می توان نتیجه گرفت در مورد صوم شهر رمضان تعدد مطلوب وجود دارد.

مناقشه در کلام مرحوم آخوند:

کلام مرحوم آخوند قابل پذیرش نمی باشد و سه اشکال به کلام ایشان وارد است:

اشکال اول: (قسم ثالث بودن استصحاب)

استصحاب جاری در فرض شک در تعدد و وحدت مطلوب استصحاب کلی قسم ثالث است به جهت اینکه معنای وحدت یا تعدد مطلوب این است که یقینا امری به فعل مقید به زمان تعلق گرفته است مثلا یک امر به صلاه ظهر فی النهار تعلق گرفته است اما قائل به تعدد مطلوب می گوید امر دیگری به صلاه ظهر تعلق گرفته است در حالی که قائل به وحدت مطلوب امر دیگری را به طبیعی صلاه فرض نمی کند و با این وصف در صورت اتمام وقت معین شده امر به صلاه مقید به نهار یقینی الحدوث و یقینی الارتفاع می باشد و در این حال شک داریم که مقارن با امر به صلاه ظهر فی النهار امر دیگری به طبیعی صلاه تعلق گرفته است یا امر دیگری وجود ندارد در این فرض استصحاب وجوب استصحاب کلی قسم ثالث خواهد بود.

البته در صورتی که احتمال وجود فرد دیگر امر اگر مقارن با فرد معلوم الارتفاع باشد در نزد مرحوم شیخ انصاری استصحاب کلی قسم ثالث جاری خواهد بود در حالی که مرحوم آخوند و مرحوم خویی استصحاب کلی قسم ثالث را حتی در این فرض هم نمی پذیرند بنابراین جریان استصحاب کلی وجوب صحیح نمی باشد.

اشکال دوم: (جریان استصحاب بنابر استحباب قید)

اشکال دوم این است که اگر احتمال داده شود که در «صل فی النهار» متعلق وجوب طبیعی صلاه باشد و «فی النهار » قید استحبابی باشد؛ یعنی تعدد مطلوب وجود داشته باشد ولی به نحو مستحب مثل اینکه مولی گفته است لازم است صبح فلان شیء خریداری شود در این صورت شک وجود دارد که خرید در صبح به نحو وحدت مطلوب است لذا در صورت گذشتن صبح دیگری طلبی وجود ندارد یا اینکه بهتر است خرید در صبح صورت گیرد و الا اگر بعدظهر هم خرید انجام شود، مطلوب خواهد بود، فقط قید استحبابی را همراه نیست در این صورت یک وجوب وجود دارد که اگر وحدت مطلوب باشد وجوب به شراء خبزفی الصبح تعلق گرفته است و اگر تعدد مطلوب باشد وجوب به شراء خبز مطلقا تعلق گرفته است و مستحب است که در صبح صورت گیرد. در مورد صل فی النهار هم همین طور است نمی دانیم که امر وجوبی به طبیعی صلاه تعلق گرفته است و مستحب است که در نهار واقع شود یا اینکه امر وجوبی به نحو وحدت مطلوب به صلاه فی النهار تعلق گرفته است.

در این فرض استصحاب بقاء وجوب که نمی دانیم متعلق آن طبیعی صلاه است یا صلاه فی النهار صحیح است و استصحاب کلی قسم ثانی می باشد اما نکته این است که ظاهر عبارت کفایه و مصباح الاصول این فرض نمی باشد چون از لفظ تعدد مطلوب این فرض فهمیده نمی شود بلکه ظاهر آن این است که دو حکم وجوبی وجود دارد که یک وجوب به صلاه فی النهار تعلق گرفته است و دیگری به طبیعی صلاه تعلق دارد و به همین جهت بیان تعدد مطلوب به صورتی که در تعدد مطلوب امر وجوبی به طبیعی صلاه تعلق گرفته است و قید فی النهار از باب کمال مستحب می باشد خلاف ظاهراست ولی در عین حال اگر مقصود باشد اشکال اول وارد نخواهد بود.

اشکال سوم:(جامع بین مایقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز بودن استصحاب)

اشکال دیگری که در اینجا مطرح است این است که استصحاب در این فرض استصحاب جامع بین مایقبل التنجیز و ما لایقبل التنجز است چون استصحاب بقاء وجوب مردد است بین اینکه متعلق آن صلاه فی النهار است که دیگر در شب قابل امتثال نیست و لذا قابل تنجیز هم نمی باشد یا اینکه متعلق وجوب طبیعی صلاه است که در شب هم قابل امتثال و هم قابل تنجیز می باشد؛ بنابراین استصحاب جامع بین مایقبل التنجیز و مالا یقبل التنجیز خواهد بود. در خصوص این موارد مکررا بیان شده است که این استصحاب منجز نخواهد بود به جهت اینکه استصحاب بالاتر از علم وجدانی نیست در حالی که اگر علم وجدانی وجود داشته باشد که مولی گفته است: یجب اکرام زید ولی ما نمی دانیم که مراد زید عالم است که دسترسی به او وجود ندارد و اکرام او مقدور نیست یا اینکه مراد زید جاهل است و لذا اکرام او مقدور است در این فرض علم اجمالی به جهت اینکه یک طرف آن قطعا مقدور نیست، منجز تکلیف نخواهد بود و به همین جهت این علم اجمالی مانع جریان اصل برائت از وجوب اکرام فرد مقدور که همان زید جاهل در مثال بود نخواهد شد. بنابراین وقتی علم وجدانی منجز تکلیف نباشد وضعیت استصحاب روشن است و منجز نخواهد بود.

پاسخ از اشکال سوم: (ظرف بودن قید در نزد عرف)

اگرچه این اشکال را مطرح کردیم اما در بحث های گذشته جوابی از این اشکال مطرح کرده ایم به این بیان که اگرچه عرف متعلق جعل را نمی داند که طبیعی صلاه است یا صلاه فی النهار ولی در مقام تشکیل قضیه متیقنه و مشکوکه عرف معروض وجوب را ذات صلاه می داند و قید نهار ظرف یقین سابق خواهد بود به این معنا که عرف در برداشت از امر صل فی النهار نمی گوید نماز در نهار بر من واجب است تا اینکه فی النهار قید مستصحب باشد بلکه برداشت عرف به این صورت است که یقینا نماز ظهر واجب بود اما زمان یقین قبل از دخول لیل است. بنابر این نهار به لحاظ معروض حکم ظرف برای یقین سابق قرار می دهد و در عین حال عرف می پذیرد که ممکن است نهار در مقام جعل قید متعلق اخذ شده باشد. اگر بخواهیم این مطلب را در قالب مثال توضیح دهیم به این صورت خواهد بود که مثلا نمی دانیم غسل جمعه قبل ظهر واجب یا مستحب می باشد، در این فرض اگرچه ممکن است که متعلق امر غسل الجمعه قبل الزوال باشد که قید زوال در متعلق اخذ شده باشد اما عرف در مقام جریان استصحاب قید قبل الزوال را از قید بودن غسل جمعه الغاء می کند یعنی در مقام تشخیص معروض حکم عرف می گوید که یقین داشتم که قبل ظهر جمعه غسل جمعه امر داشت و در عین اینکه احتمال می دهد که قبل الزوال قید متعلق باشد اما عرف حکم می کند که اگرچه ممکن است در موضوع جعل وجوب غسل مطلق نباشد اما این نکته در جریان استصحاب تاثیر نخواهد داشت چون در استصحاب آنچه دارای اهمیت است معروض وجوب به نظر عرف است که عرف معروض وجوب را طبیعی صلاه می داند. شبیه این مطلب در بحث الماء المتغیر مطرح شده است که شارع در بیان خود گفته است الماء المتغیر نجس که موضوع جعل الماء المتغیر است اما این امر مهم نیست چون در صورتی که آبی به جهت سردی هوا تغیر آن زائل شود عرف به موضوع جعل توجه نمی کند بلکه در نزد عرف معروض حکم مهم است که به این لحاظ گفته می شود که این آب ساعت پیش در زمان تغیر نجس بوده است که زمان تغیر ظرف یقین سابق محسوب می شود و معروض نجاست ذات آب است بنابراین عرف می گوید ساعت پیش به نجاست این آب در زمان تغیر یقین داشتم و در زمان شک استصحاب نجاست جاری خواهد شد اگرچه شارع موضوع جعل خود را الماء المتغیر قرار داده باشد.

این مطلب بیان شده در مورد موضوع حکم کاملا واضح است که باید معروض حکم به نظر عرفی لحاظ شود نه موضوع حکم در لسان دلیل و جعل شرعی. اما شبهه این است که در تشخیص متعلق وجوب هم آیا عرف به همین نحو عمل می کند و می پذیرد که ممکن است متعلق وجوب غسل جمعه قبل زوال باشد اما در عین حال حکم کند که یقین به وجوب غسل جمعه قبل زوال وجود داشت و معروض وجوب ذات غسل جمعه باشد که در صورت شک هم همان وجوب استصحاب شود.

استظهار خود ما همچنین ظاهر بحوث این است که دلیل استصحاب این فرض را هم شامل خواهد شد و استصحاب جاری می باشد . اما این کلام مورد پذیرش مشهور نمی باشد.

کلام مرحوم امام : (عدم تسامح در قیود متعلق)

مرحوم امام قدس سره در قاعده المیسور لایسقط بالمعسور صریحا می فرمایند: در مورد متعلق هیچ تسامحی صورت نمی گیرد لذا متعلق وجوب هر قیدی را دارا باشد باید در استصحاب آن قید اخذ شود. البته در مورد موضوع صحیح است؛ چون مثلا وقتی شارع می گوید: «الماء المتغیر نجس» عرف تسامحا حکم می کند که ذات آب قبلا و در زمان تغیر نجس بود و در زمان شک همان نجاست استصحاب خواهد شد اما متعلق وجوب عنوان می باشد نه وجود خارجی مثلا عنوان غسل الجمعه قبل الزوال اگر متعلق وجوب باشد این عنوان غیر از عنوان طبیعی غسل جمعه می باشد و به همین دلیل نمی توان گفت که عنوان طبیعی غسل جمعه قبل زوال واجب بوده است و لذا استصحاب هم جاری نخواهد شد چون بعد زوال نمی توان غسل جمعه قبل زوال را انجام داد.

ص: ۵۶۵

طبق فرمایش امام قدس سره اگر شک وجود داشته باشد که وجوب به عنوان غسل جمعه مطلق تعلق گرفته است یا غسل الجمعه قبل الزوال متعلق حکم است استصحاب جامع بین مایقبل التننجیز و مالایقبل التنجیز خواهد بود چون نمی توان احراز کرد که ذات غسل جمعه قبلاـ واجب بوده است چه بسا غسل جمعه قبل الزوال واجب بوده باشد و به همین دلیل استصحاب جامع بین مایقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز خواهد شد. بنابراین اشکال دوم طبق نظر مشهور به صاحب کفایه و آقای خویی وارد خواهد بود. اما ما وفاقا للبحوث قائل هستیم بعید نیست که در متعلق همه عرف در مورد برخی قیود تسامح کند و مثل زمان را ولو در متعلق جعل قید فعل باشد ولی در مقام معروض وجوب زمان را صرفا ظرف یقین سابق لحاظ کند و به همین دلیل استصحاب جاری خواهد بود.

التنبیه السادس: الاستصحاب التعلیقی

اقسام استصحاب حکم

استحصاب تعلیقی از انقسامات استصحاب حکم می باشد: چون استصحاب حکم به سه قسم تقسیم خواهد شد:

استصحاب جعل که مربوط به موارد شک در نسخ می باشد. به عنوان مثال اگر شک شود که وجوب قطع ید سارق نسخ شده است یا هنوز این حکم باقی است، این فرض شک در نسخ می باشد که در این شرائط استصحاب عدم نسخ یا استصحاب بقاء جعل جاری خواهد شد . جریان این استصحاب ربطی به استصحاب تعلیقی نخواهد داشت.

قسم دوم استصحاب مجعول به نحو تنجیزی می باشد؛ مثلا این عصیر عنبی قبلا چون غلیان پیدا کرده بود حرام شده بود و بعد از ذهاب ثلثین در این عصیر شک می کنیم که عصیرعنبی که غلی بالنار و ذهب ثلثاه بالنهار صرفا حلال می شود یا هر عصیری عنبی ولو اینکه بنفسه غلیان کرده باشد در صورت ذهاب ثلثین حلال خواهد شد در این فرض اگر عصیر عنبی به واسطه آفتاب غلیان پیدا کند و بعد ذهاب ثلثین صورت گیرد در حرمت عصیر عنبی شک حاصل می شود که استصحاب حرمت جاری خواهد شد. جریان این استصحاب در حکم تنجیزی می باشد چون این حرمت با تمام قیود خود قبلا فعلی شده بود و بعد ذهاب ثلثین احتمال بقاء حرمت داده می شود که استصحاب حرمت جاری خواهد شد. این قسم استصحاب حکم تنجیزی نامیده می شود.

قسم سوم از استصحاب استصحاب حکم تعلیقی می باشد که در این فرض حکم با برخی از قیود خود محقق شده است اما برخی از قیود محقق نشده است مثلا اینکه گفته شده است العنب المغلی حرام حرمت مطرح شده دارای دو قید می باشد یک اینکه عنب باشد و دو اینکه مغلی باشد اما این انگور خاص هیچ وقت مغلی نشده است و تبدیل به کشمش شد در این شرائط مشهور قائل شده است در فرض زبیب شدن عنب حکم تعلیقی آن استصحاب خواهد شد به این صورت که گفته می شود این زبیب در زمانی که عنب بود این حکم تعلیقی را داشت که لو غلی حرم پس حکم یحرم اذا غلی حکم تعلیقی عنب می باشد و در عین اینکه این حکم به جهت عدم تحقق غلیان که جزیی از موضوع آن بوده است اما استصحاب حکم می کند این زبیب هم اگر غلیان پیدا کند حرام خواهد شد پس اگر زبیب غلیان پیدا کند حرمت آن فعلی خواهد شد چون با استصحاب ثابت شد که هذا یحرم اذا غلی و نتیجه آن این خواهدشد که در صورت غلیان حرمت فعلی خواهد شد. جریان استصحاب به این نحو استصحاب تعلیقی نامیده شده است.

البته در مورد استصحاب تعلیقی دو صورت وجود دارد؛ چون گاهی شارع گفته است: «العنب المغلی حرام» که در این صورت انتزاع عقلی صورت می گیرد و قضیه تعلیقیه تشکیل می شود که «العنب اذا انضم الیه الغلیان حرم» بنابراین در کلام شارع به صورت حملیه مطرح شده است ولی به انتزاع عقلی یک قضیه تعلیقه تشکیل می شود.

ص: ۵۶۷

امـا در برخی موارد خود شـارع قضـیه تعلیقیه را به کار برده است؛ مثلا خود شارع حکم می کنـد که «العنب اذا غلی یحرم» که خود این قضـیه تعلیقیه در کلام شارع اخذ شده است که ظاهر صاحب کفایه و امام قدس سـره و بحوث این است که در فرض اول استصـحاب تعلیقی جاری نخواهـد شد؛ اما در صورت دوم که تعلیق در کلام خود شارع بیان شده است استصـحاب جاری خواهد بود.

فرضی بودن العنب المغلی حرام

نکته ای در پایان عرض کنیم که مثال «العنب المغلی حرام» مثال فرضـی است چه رسد به اینکه در کلام شارع وارد شده باشـد کـه «العنـب یحرم اذا غلی» چـون آنچه در ادله وارد شـده است این است که العصـیر اذا غلی یحرم است که بـا این فرض زبیب مصداق عصیر نخواهد بود و به همین دلیل استصحاب جاری نیست.

مثال واقعی بحث استصحاب تعلیقی استصحاب مطهریت آب می باشد مثلا این آب زمانی مطهر بود که مطهر بودن آب به این معنا است که اذا غسل به المتنجس طهر که این حکم تعلیقی است یا مثال دیگر اینکه جواز وضعی بیع حکم تعلیقی است چون حلیت بیع شـیء به این معنـا ست که اذا بیع کـان صـحیحا که در صورت شـک اگر استصـحاب جاری شود استصـحاب تعلیقی خواهد بود.

در مورد استصـحاب تعلیقی مشـهور قبل از نائینی قائل به جریان بوده اند اما محقق نائینی بر جریان استصحاب تعلیقی اشکالاتی مطرح کرده است که در جلسات آینده به این مباحث خواهیم پرداخت.

استصحاب /استصحاب تعلیقی/ مراتب استصحاب تعلیقی – اشکال محقق نائینی ۹۵/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۵۶۸

موضوع: استصحاب /استصحاب تعلیقی/ مراتب استصحاب تعلیقی - اشکال محقق نائینی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصـحاب حکم تعلیقی بود. در مورد استصحاب تعلیقی مشهور اصولیون قبل از محقق نائینی قائل به جریان آن شده اند اما با بیان اشکالی جریان این استصحاب را صحیح نمی دانند.

استصحاب تعلیقی در احکام و موضوعات

در مورد استصـحاب تعلیقی لازم به ذکر است که استصـحاب تعلیقی اختصاصی به استصحاب حکم ندارد ولو اینکه فعلا کلام ما در استصـحاب حکم تعلیقی واقع شـده است؛ اما گاهی در موضوع احکام هم استصـحاب تعلیقی جاری می شود؛ مثل اینکه اگر قبلاـ نمـاز می خوانـدیم، نمـاز مـا در نهـار بود و در زمان شک استصـحاب می کنیم که اگر نماز بخوانیم، نماز ما در نهار

خواهد بود.

البته استصحاب تعلیقی در موضوعات تکوینیه قطعا مثبت خواهد بود و بعید است که در مثل این مورد قائل به جریان وجود داشته باشد؛ به جهت اینکه جریان استصحاب مانند این مثال خواهد بود که اگر یک ساعت پیش به یک سمت خاص تیر می انداختیم زید کشته می شد؛ چون زید در آن محل بود که با جریان استصحاب هم نتیجه بگیریم که اگر به این سمت تیر بیندازیم، زید کشته خواهد شد. حال نتیجه بگیریم که چون به این سمت تیر انداخته ایم پس زید کشته شده است و آثار قتل را مترتب کنیم، این فرض از اوضح انحاء اصل مثبت می باشد.

مراتب استصحاب تعلیقی:

در استصحاب تعلیقی مراتبی وجود دارد:

مثال اول: در مورد عنب گاهی شارع به صورت «العنب یحرم اذا غلی» یا « العنب یحرم المغلی منه» تعبیر می کند. این فرض قدر متیقن استصحاب تعلیقی است که کسانی که در مورد استصحاب تعلیقی قائل به جریان شده اند قدر متیقن، همین فرض را پذیرفته اند که شارع تعلیق را در محمول اخذ کرده باشد. در این صورت کما علیه السید الامام و السید الصدر خود « یحرم اذا غلی» مجعول شرعی است، که موضوع این مجعول شرعی عنب است، ولذا وقتی عنب در خارج موجود است، صحیح است گفته شود: این عنب همین الان دارای این حکم است که «یحرم اذا غلی»، «یحرم المغلی منه»، مثل اینکه می گوئیم آب حکمش این است که مطهر است، یعنی «یطهر المتنجس اذا غسل به». این مثال قدر متیقن از قول به جریان استصحاب حکم تعلیقی است.

ص: ۵۶۹

مثال دوم: اینکه شارع بگوید «العنب اذا غلی حرم» در این فرض هم ممکن است گفته شود

مفاد «اذا غلی حرم» حکم تعلیقی است، چون مفاد آن حرمت علی تقدیر غلیان است.

مثال سوم: اینکه شارع بگوید: «اذا غلی العنب حرم» در این فرض هم عرف عنب را موضوع حکم می داند که مفاد آن حرمت معلقه بر غلیان است؛ چون شارع با این بیان حرمت تعلیقی عنب را اثبات کرده است.

ظاهر مشهور این است که استصحاب تعلیقی در هر سه مثال مطرح شده جاری است و بین مفاد این سه جمله تفاوتی وجود ندارد.

مثال چهارم: این است که شارع بگوید: «العنب المغلی حرام». در این عبارت که به صورت قضیه حملیه بیان شده است چه بسا گفته شود که مآل قضیه به یک قضیه شرطیه است چون می توان هر قضیه حملیه را به یک قضیه شرطیه بازگرداند مثل اینکه جمله «النار حاره» یعنی «اذا وجد الماء فهی حاره» بنابراین جمله «العنب المغلی حرام» یعنی « اذا وجد العنب و وجد غلیانه فهو حرام» پس حرمت معلقه بر وجود غلیان بر هر عنبی ثابت خواهد شد پس «اذا وجد العنب یثبت له الحرمه المعلقه علی الغلیان».

به عبارت دیگر از هر موضوع مرکبی می توان یک قضیه تعلیقیه انتزاع کرد که بعد از وجود جزء اول موضوع اگر جزء دیگر حاصل شود حکم ثابت خواهد شد؛ مثلا العالم العادل یجب اکرامه در صورتی که زید عالم ولی عادل نباشد، گفته می شود «ان صار زید عادلاـ وجب اکرامه که از قضیه العالم العادل یجب اکرامه این قضیه تعلیقیه انتزاع می شود و این قضیه تعلیقه مجعول بالتبع شرعی است و همین که مستصحب حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد برای جریان استصحاب کافی می باشد که بالفرض این قضیه تعلیقه هم مجعول بالتبع شرعی است؛ چون وقتی شارع می گوید: العنب المغلی حرامٌ بالتبع قضیه تعلیقیه «العنب ان انضم الیه الغلیان حرم» جعل خواهد شد. به همین جهت این مثال با مثال «العنب اذا غلی حرم» تفاوتی نخواهد داشت. اگرچه یکی مفاد مطابقی خطاب و دیگری مفاد تبعی خطاب شارع است اما این تفاوت در جریان استصحاب موثر نخواهد بود.

کلام شیخ انصاری: (جریان استصحاب تعلیقی در سببیت)

مرحوم شیخ انصاری قائل به جریان استصحاب تعلیقی می باشند. اما ایشان به نحوی استصحاب تعلیقی را جاری کرده اند که اشکال استصحاب تعلیقی به ایشان وارد نشود؛ چون ایشان در جریان استصحاب تعلیقی گفته اند: سببیه الغلیان للحرمه استصحاب خواهد شد به این صورت که می گوئیم الغلیان کان سببا لحرمه هذا العنب بعد اینکه عنب تبدیل به زبیب می شود در صورت شک استصحاب جاری می شود که هنوز هم غلیان سبب حرمت اوست.

با این بیان جناب شیخ اشکال استصحاب تعلیقی را از خود دفع کرده اند به این جهت که در استصحاب تعلیقی اشکال شده است که اگر مقصود استصحاب حرمت باشد، به جهت اینکه هنوز عنب به غلیان نیامده است حرمت فعلی نشده است پس حرمتی ثابت نیست تا در صورت شک استصحاب آن جاری شود چون عنب غیر مغلی حلال است پس حرمت ثابت نشده است تا گفته شود که یقینی الحدوث و مشکوک البقاء است که به جهت همین اشکال جناب شیخ انصاری از استصحاب حرمت به استصحاب سببیت عدول کرده اند .

کلام مرحوم نائینی: (عدم جریان استصحاب تعلیقی مطلقا)

مرحوم نائینی در مورد استصحاب تعلیقی هیچ کدام از استصحاب حکم تعلیقی و استصحاب سببیت را جاری نمی دانند و بعد از اشکال مرحوم نائینی در استصحاب تعلیقی متاخرین هم در مورد «العنب یحرم اذا غلی» هیچ یک از استصحاب حکم تعلیقی و استصحاب سببیه الغلیان را جاری نمی دانند.

کلام صاحب عروه و مستمسک: (تفصیل در استصحاب تعلیقی)

در مورد جریان استصحاب تعلیقی صاحب عروه و صاحب مستمسک قائل به تفصیل شده اند و گفته اند: در مثال العنب المغلی حرام اشکال وارد است و استصحاب حکم تعلیقی یا سببیت جاری نخواهد شد؛ چون مجعول شارع و حکم به صورت قضیه حملیه بیان شده است که مفاد آن این است که اگر عنب مغلی وجود داشته باشد حرام خواهد شد در حالی که بالفعل عنب مغلی وجود ندارد و شارع حرمت تعلیقیه را انشاء نکرده است بلکه این حرمت تعلیقی انتزاع عقل بوده است و به همین جهت استصحاب جاری نیست.

اما در نظر ایشان استصحاب تعلیقی در سایر مثال ها جاری خواهد بود.

اشکال محقق نائینی بر استصحاب تعلیقی

قبلا مطرح شد که مشهور اصولیون قبل از محقق نائینی قائل به جریان استصحاب تعلیقی بوده اند. اما محقق نائینی اشکالی بر جریان استصحاب تعلیقی وارد کرده اند که در ابتداء به کلام ایشان می پردازیم و بعد این کلام را بررسی خواهیم کرد.

محقق نائینی در جریان استصحاب اشکال دقیقی مطرح کرده اند که به جهت همین اشکال مدققینی مانند مرحوم خویی این اشکال را پذیرفته اند.

کلام محقق نائینی این است که قیود به دو نحو می باشند: ۱- قیود متعلق حکم ۲- قیود موضوع حکم. در مورد قیود شق ثالثی فرض نمی شود. حال اگر قید به گونه ای باشد که مولی فرض وجود آن را می کند و می گوید اگر موجود شد حکم ثابت خواهد بود این فرض قید موضوع خواهد بود مثل ان استطعت یجب علیك الحج در این فرض ثبوت حکم متوقف بر تحقق قید استطاعت است اما شارع ایجاد ان را طلب نکرده است بلکه شارع وجود آن را قید قرار داده است که اگر محقق شود وجوب حج هم ثابت خواهد شد اما چون قبل استطاعت وجوبی ثابت نیست پس شارع تحصیل آن را هم طلب نکرده است. اما اگر در مورد قید مولی فرض وجود نکرده باشد بلکه ایجاد یا ترک آن را طلب کرده باشد، در این فرض قید متعلق خواهد بود. مثل صل مع الطهاره یا لاتصل مع القهقه که در این دو مثال قید متعلق است یعنی وجوب صلاه متوقف بر طهارت یا عدم قهقهه نیست بلکه وجوب صلاه مع الطهاره فعلی است و لو اینکه مکلف طهارت نداشته باشد و وقتی وجوب فعلی شد اقتضاء خواهد داشت که مکلف طهارت را تحصیل کند. این فرض قید متعلق خواهد بود. قیود مطرح شده از سوی شارع از این دو حال خارج نیست و محال است غیر این دو شق قیدی وجود داشته باشد. با توجه به این نکته در کلام العنب یحرم اذا غلی روشن است که غلیان قید متعلق نمی باشد چون در مورد عنب غلیان امری نیست که شارع ایجاد یا ترک آن را طلب کرده باشد و لذا در خطاب ولو اینکه غلیان قید حکم باشد اما این مفاد خطاب است ولی در مقام ثبوت جعل لامحاله غلیان به صورت مفروض الوجود می باشد و اگر غلیان مفروض الوجود باشد یعنی اگر عنب موجود باشد و غلیان آن هم وجود داشته باشد حرمت ثابت است لذا قبل وجود غلیان حرمت ثابت نمی باشد و وقتی حرمت قبل غلیان ثابت نشده باشد موجب خواهد شد که در استصحاب تعلیقی ارکان استصحاب تام نباشد چون در مورد استصحاب تعلیقی اگر استصحاب جعل مورد نظر باشد که شارع زمانی جعل کرده بود که العنب یحرم اذا غلی و الان هم همین جعل استصحاب می شود، این نحوه جریان استصحاب مشکلی ندارد چون یقین سابق وجود دارد ولی شک در بقاء جعل در موارد شک در نسخ می باشد در حالی که ما در نسخ شک نداریم تا اینکه استصحاب بقاء جعل جاری شود. در مورد استصحاب تعلیق مشکل در مورد مجعول است چون نمی دانیم که وقتی عنب تبدیل به زبیب شده است هنوز حکم ان باقی است یا باقی نیست لذا در بقاء جعل شک نداریم بلکه در بقاء مجعول شک داریم و مجعول همان حکم فعلی می باشد که در مورد عنب حرمت فعلی ثابت نشده است چون حرمت منوط به غلیان بوده است و لذا قبل غلیان حرمتی وجود ندارد به همین جهت استصحاب حکم تعلیقی جاری نخواهد شد.

اما در مورد استصحاب سببیت هم مشکل این است که جریان استصحاب سببیه الغلیان للحرمه برای اثبات فعلیت حرمت بعد غلیان اصل مثبت خواهد بود.

مخلص کلام محقق نائینی این شد که استصحاب حرمت به جهت اینکه غلیان قید متعلق نبود قید موضوع است و در مقام جعل مفروض الوجود گرفته شده است که در فرض وجود آن حکم ثابت می باشد پس قبل غلیان حرمتی وجود ندارد و استصحاب سببیت الغلیان للحرمه هم اگرچه حالت سابقه یقینی دارد اما جریان استصحاب آن برای اثبات فعلیت حرمت اصل مثبت می باشد کما اینکه اگر در امور تکوینیه مثل بقاء سببیه هذا السم لقتل الانسان جاری شود، برای اثبات قتل زید که آن را خورده است مثبت می باشد.

این محصل فرمایش مرحوم نائینی است.

مناقشه در کلام محقق نائینی

در اینجا مطالبی هست که عرض می کنیم:

اشکال مرحوم حکیم به محقق نائینی:

مرحوم حکیم در اشکال به مرحوم نائینی فرموده اند: اگر شارع بگوید: «العنب اذا غلی حرم» یا اینکه «العنب یحرم اذا غلی» طبق کلام خود شما لبّا هر دو جمله به این برمی گردد که «العنب المغلی حرام» چون غلیان در مقام خطاب قید حکم است ولی لبّا قید موضوع خواهد شد در حالی که این کلام صحیح نیست به جهت اینکه جریان استصحاب تابع کیفیت خطاب است و مآل خطاب در جریان آن تاثیری نخواهد داشت مثلا اگر در دلیل وارد شده باشد که اذا وجد شهر رمضان وجب الصوم در این فرض استصحاب بقاء شهر رمضان جاری و ثابت خواههد شد که روز سی ام روزه واجب می باشد در حالی که مآل اذا وجد شهر رمضان وجب الصوم به این است که یجب الصوم فی شهر رمضان. این درحالی است که اگر مولی می گفت: یجب الصوم فی شهر رمضان استصحاب بقاء شهر رمضان ثابت نمی کرد صوم امروز صوم شهر رمضان است، به جهت اینکه اصل مثبت می شد چون استصحاب زمان، اتصاف و تقید فعل به زمان را ثابت نخواهد کرد. اما در صورتی که مولی بگوید: اذا وجد شهر رمضان فیجب الصوم در این صورت طبیعی صوم واجب شده است که با استصحاب بقاء شهر رمضان وجوب صوم اثبات خواهد شد ولو اینکه مآل اذا وجد شهر رمضان وجب الصوم با مآل یجب صوم شهر رمضان یکی است چون در مثال اذا وجد شهر رمضان وجب الصوم به این معنا نیست که مطلق صوم مطلق است و لو در ماه شوال انجام شود بلکه تقید ذاتی به ماه رمضان پیدا خواهد کرد ولی مهم این است که در خطاب قید صوم شهر رمضان وارد نشده است اما دیگر کاری به مآل خطاب نداریم.

مثال دیگری که در کلام مرحوم حکیم آمده این است که اگر مولی می گفت: اذا وجد ماءٌ کرٌّ فی الحوض فافعل کذا این نحوه بیان با اینکه بگوید: اذا کان ماء الحوض کرا فافعل کذا تفاوت خواهد داشت چون مفاد یک خطاب کان تامه است و مفاد دیگری کان ناقصه بنابراین اگر در کر بودن آب حوض شک کنیم اگر موضوع این باشد که «اذا کان ماءٌ کرٌّ فی الحوض فافعل کذا» در این صورت استصحاب کان تامه جاری خواهد شد و گفته می شود که دیروز آب کر در حوض بود استصحاب می گوید امروز هم آب حوض در کر است. اما اگر موضوع این باشد که «اذا کان ماء الحوض کرا فتصدق»، در این صورت استصحاب جاری نخواهد شد چون این آب حالت سابقه کر بودن ندارد بنابراین در یک مثال استصحاب جاری و دیگری جاری نیست اگر در مآل هر دو دارای یک مفاد باشند چون ممکن نیست که آب کر در حوض موجود باشد اما این آب کر نباشد اما به جهت اینکه موضوع خطاب متفاوت است همین کیفیت خطاب در جریان استصحاب موثر خواهد بود.

مرحوم حکیم فرموده اند: محل بحث هم از همین قبیل می باشد چون اگرچه مآل خطاب العنب یحرم اذا غلی لبا این است که العنب المغلی حرام اما مآل دو خطاب مهم نیست بلکه مفاد دو خطاب متفاوت است و همین در جریان استصحاب موثر خواهد بود. البته اگر گفته شود عرف از خطاب العنب یحرم اذا غلی مفاد العنب المغلی را استظهار می کند قابل مناقشه خواهد بود چون مفاد خطاب اول شرطیه است و عرف از جمله شرطیه مفاد حملیه برداشت نمی کند ولذا استصحاب العنب یحرم اذا غلی و العنب اذا غلی حرم به عنوان استصحاب حکم تعلیقی جاری است.

مناقشه در کلام مرحوم حکیم

مناقشه ما در کلام مرحوم حکیم این است که محقق نائینی برهان اقامه کرد که اگر قید وارد شده در خطاب قید حکم باشد مثل اذا وجد الغلیان ثبتت الحرمه یا ان استطعت فحج در این فرض قید مفروض الوجود خواهد بود یعنی اگر این قید محقق شد حکم ثابت خواهد شد لذا قبل تحقق غلیان حرمتی ثابت نشده است که استصحاب آن جاری شود و وقتی در مقام ثبوت به این صورت باشد و مقام جعل کشف شده باشد کیفیت خطاب ارزشی نخواهد داشت؛ چون کیفیت خطاب برای کشف مقام جعل قرار داده شده است و وقتی با برهان مقام جعل کشف شده باشد به خطاب نیازی وجود نخواهد داشت.

اما نکته دیگر اینکه مثال های مطرح شده از سوی ایشان ربطی به محل بحث ندارد چون در موارد ذکر شده در مقام ثبوت جعل شارع می تواند به دو صورت انجام شود چون در مقام ثبوت شارع می تواند جعل کند که اذا وجد ماء کرٌّ فی الحوض وجب التصدق که مفاد کان تامه جعل شده است و در همین مورد می تواند به صورت مفاد کان ناقصه جعل کند پس ثبوت جعل متفاوت است کما اینکه در مثال اذا وجد شهر رمضان وجب الصوم در مقام ثبوت با صم شهر رمضان متفاوت است در حالی که در محل بحث با برهان اثبات شده است که اذا غلی العنب حرم و العنب یحرم اذا غلی یعنی اذا وجد غلیان العنب ثبتت الحرمه که قبل غلیان عنب حرمتی ثابت نشده است و به همین جهت استصحاب جاری نخواهد شد.

ص: ۵۷۵

استصحاب /استصحاب تعلیقی / اشکالات بر کلام محقق نائینی ۹۵/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب /استصحاب تعلیقی / اشکالات بر کلام محقق نائینی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به استصحاب تعلیقی بود که مرحوم نائینی با بیان اشکالی قائل به جریان این استصحاب تعلیقی نمی باشند. اما در مقابل مرحوم نائینی برخی از اصولیون در مقام پاسخ از اشکال ایشان می باشند.

اشکال محقق نائینی(عدم یقین به حدوث)

بیان محقق نائینی در اشکال به استصحاب تعلیقی به این صورت بود که در استصحاب تعلیقی، بقاء جعل استصحاب نخواهد شد چون در صورتی استصحاب بقاء جعل جاری خواهد شد که شک در نسخ وجود داشته باشد و فرضا در جعل شکی وجود ندارد بلکه استصحاب بقاء مجعول جاری خواهد شد؛ یعنی گفته می شود زبیب زمانی که عنب بود، حرمت علی تقدیر غلیان داشت و بعد از عارض شدن زبیبت، شک حاصل می شود که آیا هنوز حرمت علی تقدیر الغلیان وجود دارد یا دیگر باقی نیست که اشکال این استصحاب هم این است که تا زمانی که غلیان محقق نشود، حرمت فعلی نخواهد شد؛ چون غلیان قید موضوع است و در مقام ثبوت حکم، مفروض الوجود اخذ شده است. معنای مفروض الوجود گرفته شدن این است که مولا می گوید: اگر غلیان موجود شود، حرمت ثابت می شود، پس قبل از غلیان حرمت ثابت نیست و در صورتی که حرمت ثابت نشود ، یقین به حدوث وجود ندارد تا اینکه بخواهیم در فرض شک در بقاء آن استصحاب جاری شود.

بنابراین روشن شد که در استصحاب تعلیقی ارکان استصحاب تام نیست.

اشکالات وارد بر کلام محقق نائینی

ص: ۵۷۶

اشکال آقای حکیم: (عدم اخذ قید در موضوع)

گویا مرحوم حکیم به لب کلام محقق نائینی توجه نکرده و تصور کرده اند، مقصود ایشان از اینکه فرمودند: قیود حکم به قیود موضوع برمی گردد، مراد از موضوع، موضوع در خطاب است که گاهی از آن به موضوع رئیسی تعبیر می شود؛ یعنی باید ببینیم که موضوع واقع شده در خطاب چیست؛ مثلا در خطاب «العنب یحرم اذا غلی» موضوع عنب است نه غلیان و غلیان جزء موضوع نیست، بلکه قید حکم است. ایشان با این دیدگاه به مرحوم نائینی اشکال کرده است که غلیان قید موضوع نیست بلکه قد حکم است و موضوع عنب به تنهایی می باشد.

مناقشه در کلام مرحوم حکیم: (تفاوت موضوع خطاب و موضوع مقام جعل)

این اشکال مرحوم حکیم ناشی از عدم التفات به کنه مقصود مرحوم نائینی بوده است؛ چون دو موضوع وجود دارد: یک موضوع که در خطاب اخذ شده است و دیگری موضوع که در مقام جعل لحاظ شده است. موضوع خطاب یا همان موضوع رئیسی در کلام «العنب یحرم اذا غلی»، عنب است که موضوع رئیسی در مواردی مثل ثبوت مفهوم دخیل خواهد بود و لذا در این جهت خطاب العنب المغلی حرامٌ با العنب یحرم اذا غلی تفاوت خواهد داشت؛ چون جمله العنب المغلی حرامٌ مفهوم نخواهد داشت مثل تعبیر فی الغنم السائمه زکاه که یا مفهوم وصف اصلا ثابت نیست یا اگر هم فی الجمله ثابت باشد با مفهوم شرط تفاوت خواهد داشت که مشهور در مورد وصف قائل به عدم مفهوم هستند و کسانی هم که مثل اقای خویی در وصف قائل به مفهوم فی الجمله هستند، از این خطاب استفاده می کنند که عنب به طور مطلق حرام نیست و الا قید مغلی بودن لغو خواهد شد ولی ممکن است که عنب وصف دیگری هم داشته باشد و به جهت ان وصف هم حرام شود مثل العنب المضر حرام در حالی که العنب اذا غلی حرم یا العنب یحرم اذا غلی مفهوم شرط دارد و مشهور مفهوم شرط را مفهوم بالجمله می دانند. یعنی معنای این دو جمله این است که اگر عنب غلیان پیدا نکند اصلا حرام نخواهد شد. بنابراین روشن شد که انعقاد مفهوم از شؤون خطاب می باشد که باید ملاحظه شود که موضوع رئیسی در خطاب به چه نحو اخذ شده است مثلا اگر به نحو وصف اخذ شده باشد مفهوم نخواهد داشت ولی در صورت بیان به صورت شرط مفهوم ثابت می باشد.

اما مقصود مرحوم نائینی از اینکه قیود حکم به قیود موضوع برمی گردد، موضوع خطاب نیست، بلکه موضوع مقام جعل است که ایشان فرمود: قید اگر لازم التحصیل باشد قید متعلق خواهد بود مثل صل مع الطهاره و در صورتی که لازم التحصیل نباشد بلکه حکم در فرض ثبوت آن جعل شده باشد قید موضوع خواهد بود که شارع مفروض و مقدر الوجود اخذ کرده است. با توجه به این نکته در مقام ثبوت حکم، شارع چه بگوید العنب المغلی حرام یا اینکه به صورت العنب یحرم اذا غلی خطاب خود را بیان کند در مقام جعل هر دو خطاب دارای مآل واحد خواهند بود؛ یعنی در فرض وجود عنب و وجود غلیان عنب حرمت ثابت است، و این به معنای توقف ثبوت حرمت بر تحقق غلیان است. پس قبل غلیان حرمت ثابت نیست و در صورت عدم ثبوت حرمت استصحاب چه چیزی جاری شود؟

این محصل اشکال مرحوم نائینی است که اشکال قوی به نظر می رسد.

اشکال محقق عراقی بر کلام محقق نائینی: (محال بودن تفکیک جعل و مجعول)

اشکال دوم در کلام مرحوم حکیم وارد شده است که اصل این اشکال توسط محقق عراقی مطرح شده است. این اشکال به این صورت است که گفته شده است جناب محقق نائینی کلام شما مبتنی بر تفکیک بین جعل و مجعول بوده است چون در کلام محقق نائینی جعل ثابت است اما مجعول بعد تحقق غلیان ثابت خواهد شد مثلا در زمانی که شارع می گوید العنب یحرم اذا غلی جعل و انشاء محقق می شود اما مجعول و منشأتا زمانی که غلیان محقق نشود ثابت نخواهد شد که این کلام تفکیک بین جعل و مجعول می باشد در حالی که تفکیک بین جعل و مجعول محال است، مثل تفکیک بین علت و معلول. بنابر این محال است اینکه جعل وجود داشته ولی مجعول ثابت نشده باشد.

ص: ۵۷۸

لایقال: وقتی غلیان شرط حرمت شد، تا شرط محقق نشود، مشروط هم محقق نمی شود. مرحوم حکیم و استاد ایشان محقق عراقی در پاسخ به این اشکال فرموده اند: وجود لحاظی غلیان شرط است یعنی مولی غلیان را لحاظ و حرمت را جعل می کند. در حقیقت غلیان شرط ثبوت حرمت برای عنب خواهد بود کما اینکه در مورد علت غایی گفته شده است که علت غایی وجود لحاظی نتیجه فعل است مثل اینکه در صورت بیماری مثل سردرد اگر دارو استفاده شود، رفع بیماری علت غایی برای استفاده از دارو است اما وجود خارجی بیماری علت استفاده از دارو نیست بلکه وجود لحاظ ان علت است که در مورد علت هم گفته شده است که باید علت وجودا بر معلول مقدم باشد پس وجود لحاظی غلیان شرط ثبوت حرمت خواهد بود.بنابراین به محض اینکه مولی می گوید العنب یحرم اذا غلی به ثبوت این جعل مجعول هم ثابت خواهد بود.البته حکم حرمت قبل از تحقق غلیان فاعلیت و محرکیت در خارج نخواهد داشت.

محقق عراقی و به تبع ایشان مرحوم حکیم فرموده اند: همین نکته در مورد واجبات هم صادق خواهد بود. مثلاـ اگر مولی بگوید «ان استطعت فحجّ» در این صورت مولی وجود لحاظی استطاعت را نسبت به وجوب حج شرط قرار می دهد و به مجرد اینکه گفت: «ان استطعت فحجّ» وجوب فعلی است چون وجوب جعل شده است چون ممکن نیست که وجوب جعل ولی محقق نشده باشد. که اشکال به محقق نائینی این خواهد بود که ثبوت مجعول به معنای تحقق حکم می باشد چون جعل حکم بدون تحقق آن ممکن نیست اگرچه تا زمانی که مکلف مستطیع نشود، خطاب ان استطعت فحج یا ان استطعت فحج محرکیت نخواهد داشت و محرکیت متوقف بر تحقق شرط در خارج است اما فلعیت حکم اعم از حکم تکلیفی و یا حکم وضعی متوقف بر وجود شرط در خارج نیست و لذا در خطاب العنب یحرم اذا غلی ولو اینکه غلیان در خارج محقق نشود، مجعول فعلی است چون مجعول العنب یحرم اذا غلی است که در صورت شک همین مجعول استصحاب خواهد شد.

مناقشه در کلام محقق عراقی:

اشکال اول: (مراد از فعلیت انطباق عنوان است)

اشکال محقق عراقی بر کلام محقق نائینی وارد نیست، به جهت اینکه مراد از فعلیت حکم و ثبوت مجعول، ثبوت برای عنوان کلی نیست. به عنوان مثال وقتی شارع می گوید: العنب یحرم اذا غلی در اینکه عنوان کلی عنب مغلی حرام خواهد شد شکی وجود ندارد اما برای اینکه این عنب خاص متصف به حرام بودن شود، نیاز است که آن عنوان کلی بر این عنب منطبق شود کما اینکه در مثال المستطیع یحج عنوان کلی مستطیع واجب الحج خواهد شد اما اینکه شخص زید بتواند بگوید که حج بر من واجب است باید عنوان مستطیع بر او منطبق شود.

شبیه همین مطلب در مورد وصیت موصی نیز وجود دارد. اگر موصی وصیت کرده باشد که ان متّ فداری ملک زید در این فرض ممکن نیست که انشاء وصیت بدون مُنشا صورت گرفته باشد اما مجعول این است که بعد از وفات موصی زید مالک خواهد شد به همین جهت اتصاف زید به مالک بودن در زمان فوت موصی خواهد بود و در زمان فوت موصی زید می تواند بگوید: الان صرت مالک الدار و همین معنای تحقق مجعول است یعنی اینکه عنوان کلی بر این فرد خاص منطبق می شود و موجب خواهد شد که حکم بر او مترتب شود مخصوصا طبق مبنایی که قائل است مفاد قضیه حقیقیه قضیه شرطیه است، این مطلب واضح تر است چون وقتی گفته می شود العنب المغلی نجس او حرام یعنی اذا وجد العنب المغلی فهو نجس او حرام که از ابتدا مولی نجاست را برای عنب بعد از غلیان جعل کرده است و لذا قبل تحقق غلیان اصلا حکمی ثابت نشده است.

ص: ۵۸۰

امـا اینکه در کلام محقق عراقی و به تبع ایشـان مرحوم حکیم بحث فعلیت و فـاعلیت حکم مطرح شـد اشـکال ما به ایشان این است که این کلام در مورد حکم تکلیفی قابل طرح است چون محقق عراقی روح حکم تکلیفی را اراده مولی می داند و اراده مولی در مثـال استطاعت به مجرد التفـات به اسـتطاعت و حـج در نفس مولی فعلی خواهـد شـد؛ چون با التفات مولی به وجود ملاک در حج شخص مستطیع به صدور حج از مستطیع اراده خواهد داشت و به واسطه خطاب المستطیع یحج این اراده را ابراز خواهـد کرد که در این فرض می توان گفت: اراده مولی فعلی بوده است و به از وجود اسـتطاعت در زید در خارج اراده مولی تغییر نخواهد کرد بلکه همان اراده در عبد محرکیت خواهد داشت.

اما پاسخ ما از این اشـکال این است که مراد از فعلیت حکم این است که زید خود را مصداق المسـتطیع یحج بداند و بگوید از امروز به بعد واجب الحج هستم در حالی که در حکم تکلیفی برای اینکه مکلف طرف اراده مولی قرار گیرد لازم است که در خـارج اسـتطاعت حاصـل شـود به عبـارت دیگر شـرط در حق او محقق شـده باشـد در غیر این صورت زیـد طرف اراده مولی نخواهـد شـد اگرچه عنوان کلی المسـتطیع یحـج وجود دارد اما برای اینکه زیـد خود را واجب الحج بداند لازم است عنوان بر شخص منطبق باشد در حالی که بدون شرط انطباق عنوان محقق نشده است.

اشکال دوم: (عدم جریان در احکام وضعیه)

اشـکال دیگر مـا این است که ادعای محقق عراقی و مرحوم حکیم در احکام وضـعیه اصـلا مجالی نـدارد؛ حکم اعتباری مجرد اعتبار است یعنی وقتی شارع می گویـد: العنب المغلی نجس ظاهر این خطاب این است که اذا وجـد العنب المغلی فهو نجس و لـذا بعد از وجود عنب مغلی ظرف این نجاست اعتباری محقق خواهد شد کما اینکه بعد از فوت موصـی ظرف ملکیت موصـی له محقق می شود چون خود موصی ملکیت را در ظرف مرگ خود اعتبار کرده است.

اما در احکام وضعیه که اصلا مجالی نیست برای طرح این ادعای محقق عراقی وآقای حکیم، چون حکم اعتباری مجرد اعتبار است، شارع وقتی می گوید العنب المغلی نجسٌ، ظاهرش این است که اذا وجد العنب المغلی فهو نجس، بعد از وجود عنب مغلی ظرف این نجاست اعتباریه محقق می شود، کما اینکه بعد از وفات موصی ظرف ملکیت اعتباریه موصی له محقق می شود، چون خود موصی گفت ان مت فیکون داری ملك زید.

البته لازم به ذکر است که زمانی که موصی تعبیر «ان مت فیصیر داری ملك زید» را به کار می برد، در کنار این جعل وصیت، مجعول بالذات آن هم وجود خواهد داشت؛ یعنی چیزی که جعل به او تعلق گرفته است منفک از جعل نخواهد بود اما تا زمانی که موصی فوت نکند، ظرف تحقق ملکیت اعتباریه محقق نشده است؛ چون از ابتدا موصی ملکیت را در ظرف موت خود قرار داده است بنابراین ملکیت موصی له به مجرد جعل وصیت موصی معنا نخواهد داشت و اگر قرار باشد موصی ظرف تحقق ملکیت را بعد فوت خود قرار دهد به جهت اینکه در این مورد بحث اراده وجود ندارد تا اینکه گفته شود اراده مولی به فعلی از عبد تعلق گرفته است بلکه بحث امر اعتباری و ملکیت اعتباری است که معتبِر برای آن موطن قرار داده است.

بله وقتی گفت ان مت فیصیر داری ملك زید، این جعل وصیت مجعول بالذاتش در کنارش است، یعنی آن چیزی که جعل به او تعلق گرفته است منفک نیست از جعل، به او می گویند مجعول بالذات. اما تا این موصی فوت نکند ظرف تحقق ملکیت اعتباریه محقق نمی شود، از اول موصی گفت بعد از وفات من ملکیت زید نسبت به این دار محقق بشود، پس ملکیت موصی له معنا ندارد به مجرد جعل وصیت محقق بشود، خُلف این است که موصی ظرف ملکیت موصی له را بعد از وفات خود قرار داد، اما قبل تحقق فوت ملکیت حاصل شده باشد یا اینکه شارع حرمت را برای بعد از غلیان عنب جعل کرده باشد اما قبل تحقق آن حرمت ثابت شده باشد. از طرف دیگر اینجا که بحث اراده مولاـ نیست که بگوئیم اراده مولاـ تعلق گرفته است به یك فعلی از عبد، بلکه بحث امر اعتباری و ملکیت اعتباریه است که معتبِر برای آن موطنی در نظر گرفته است.

ص: ۵۸۲

و ان شئت قلت: (مخصوصا این اشکال را به آقای حکیم عرض می کنیم)،

جناب آقای حکیم اگر انفاک جعل از مجعول محال باشد، تفصیل خود شما بین العنب المغلی حرام با العنب اذا غلی یحرم وجهی نخواهد داشت؛ چون شما اشکال مرحوم نائینی را در مثال العنب المغلی حرام پذیرفته و قائل شدید که تا زمانی که عنب مغلی موجود نشده باشد علم به تحقق حرمت حاصل نخواهد شد. به همین دلیل استصحاب بقاء حرمت برای زبیب جاری نکردید چون زبیب هیچ گاه مغلی نبوده است در حالی که اگر انفکاک جعل از مجعول محال باشد تفاوتی نخواهد داشت و در مثال العنب المغلی حرام هم انفکاک محال خواهد شد چون امتناع عقلی قابل تخصیص نیست.

اما پاسخ اشکال انفکاک جعل از مجعول این است که انفکاک جعل از مجعول بالذات که عین جعل است محال است اما در مجعول بالعرض یعنی آنچه وصف عنب محسوب خواهد شد، انفکاک محال نمی باشد. اما کلام محقق نائینی این است که در مقام ثبوت بازگشت جعلِ العنب اذا غلی یحرم، به العنب المغلی خواهد بود و لذا تا زمانی که غلیان محقق نشود، حرمت ثابت نخواهد شد و وقتی قبل غلیان حرمت ثابت نشده است و به همین جهت استصحاب هم جاری نخواهد بود.

بنابراین واضح شد که اشکال دوم هم بر محقق نائینی وارد نیست.

اشکال محقق عراقی به محقق نائینی: (عدم لزوم تحقق خارجی موضوع)

سومین اشکال مطرح شده بر کلام محقق نائینی توسط محقق عراقی مطرح شده است. محقق عراقی در اشکال به محقق نائینی می فرمایند: استصحاب جاری در شبهات حکمیه به لحاظ مقام جعل جاری خواهد شد ولو اینکه در خارج موضوع نداشته باشد در غیر این صورت لازم است که فقیه برای جریان استصحاب در شبهات حکمیه منتظر تحقق خارجی موضوع باشد مثلا فقیه منتظر بماند که در خارج آبی تغیر اوصاف پیدا کند و بعد اوصاف آن به نحوی زایل شود که در بقاء نجاست شک کند و در این شرائط استصحاب نجاست جاری کند در حالی که این کلام واضح الفساد است؛ چون در شبهات حکمیه لازم نیست که در خارج مثلا آب متغیری موجود شده باشد بلکه فقیه فرض می کند که آبی را بعد از زوال تغیرش فرض می کند ولو اینکه در خارج چیزی موجود نباشدو بعد فرض استصحاب نجاست جاری خواهد کرد چون برای فقیه مقام جعل مولی مهم است و به جهت عدم دخالت شأن او در تحقق یاعدم تحقق خارجی، به تحقق خارجی توجهی ندارد. لذا کلام محقق نائینی که فرموده است تا زمانی که غلیان محقق نشود مجعول که همان حرمت است محقق نخواهد شد، صحیح نخواهد بود چون فقیه قصد جریان استصحاب در مجعول را ندارد بلکه فقیه ناظر به مقام جعل است که خود شما هم قائلید که در مقام جعل به مجرد انشاء جعل محقق خواهد شد.

مناقشه در کلام محقق عراقی:(عدم کفایت حرمت معلقه)

کلام محقق عراقی هم خالی از غرابت نیست؛ چون آنچه در خطاب الماء المتغیر نیاز می باشد حاصل است؛ چون فقیه لحاظ کرده است که تمام قیود موضوع نجاست محقق شده است ولو در خارج آب متغیر وجود نداشته باشد اما در لحاظ خود فقیه آب متغیری وجود دارد که بالفعل قیود موضوع محقق است که بعد مدتی در صورت شک در نجاست استصحاب بقاء نجاست فعلیه که سابقا آب متغیر داشت جاری خواهد شد ولو اینکه ماء متغیر فقط در ذهن تصور شده باشد و در خارج آب متغیری وجود نداشته باشد اما جریان استصحاب در این فرض ربطی به فرض استصحاب تعلیقی نخواهد داشت چون در مورد استصحاب تعلیقی خود فقیه می بیند تمام قیود موضوع حرمت محقق نشده است چون صرفا یک عنب وجود داشت که غلیان پیدا نکرده است و فقیه می خواهد حرمت منوط به غلیان را استصحاب کند که این استصحاب ربطی به استصحاب نجاست فعلیه در ماء متغیر نخواهد داشت چون در مثال ماء متغیر تمام قیود حکم ولو لحاظا حاصل شده است و لذا یقین به نجاست فعلیه حاصل می شود و در صورت شک همان حکم فعلی استصحاب خواهد شد اما در مثال عنب غلیان را فرض نمی کند حتی اگر هم فرض کند ربطی به زبیب نخواهد داشت چون حرمت عنب تعلیقیه و منوط به غلیان بوده است و اشکال محقق نائینی هم این است که حرمت منوط به غلیان حرمت علی تقدیر است و لذا قبل غلیان حرمتی وجود ندارد تا استصحاب جاری شود.

بنابراین این اشکال محقق عراقی هم ناتمام است و الا لازمه این اشکال این است که در العنب المغلی حرام هم مثل الماء المتغیر نجس استصحاب جاری شود چون کما اینکه العنب یحرم اذا غلی با الماء المتغیر قیاس می شود می تواند العنب المغلی هم با الماء المتغیر قیاس شود در حالی که خود محقق عراقی این قیاس ها را قیاس باطل می داند. لذا اشکال سوم محقق عراقی هم تام نیست.

ص: ۵۸۴

اشکال دیگر محقق عراقی بر محقق نائینی: (تحقق علم مشروط)

اشکال دیگری که محقق عراقی بر کلام محقق نائینی مطرح کرده این است که ما در هر قضیه شرطیه علم مشروط هم داریم مثلا در مورد آتش یک قضیه شرطیه تشکیل می شود که لو اقترب الیه القطنه لاحترقت که می توان این علم قضیه مشروطه را به یک علم مشروط به جزاء تبدیل کرد؛ یعنی وقتی علم به قضیه شرطیه اذا اقتربت القطنه من النار لاحترقت وجود داشته باشد می توان گفت علم به وجود فعلی جزاء وجود دارد. البته نه علم منجز بلکه علم مشروط که در فرض تحقق شرط که اقتراب قطن باشد علم به تحقق فعلی جزاء محقق خواهد شد و لذا معلوم شخص وجود فعلی سوختن پنبه خواهد شد البته علم مشروط و با همین فرض ارکان استصحاب تمام خواهد شد چون علم تقدیری حاصل شده است و در مثال العنب یحرم اذا غلی هم می توان گفت علم به حرمت مشروط به فرض غلیان است پس علم فعلی وجود دارد که این عنب حرام است ولی علم مشروط به غلیان است و در فرض شک هم همین علم تقدیری به حرمت فعلیه استصحاب خواهد شد.

مناقشه در کلام محقق عراقی:

انصافا این اشکال هم ناتمام است.

تأمل بفرمائید انشاء الله تا روز شنبه.

استصحاب /استصحاب تعلیقی/ اشکال بر کلام محقق نائینی ۹۵/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /استصحاب تعلیقی/ اشکال بر کلام محقق نائینی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به استصحاب حکم تعلیقی بود، که مرحوم نائینی فرمودند: استصحاب حکم تعلیقی جاری نیست.

کلام محقق نائینی:

محقق نائینی فرمودند: استصحاب حکم تعلیقی جاری نخواهد شد، به جهت اینکه قید حکم مثل «العنب اذا غلی یحرم» و یا «العنب یحرم اذا غلی» غلیان قید حکم است و در مقام ثبوت بازگشت آن به موضوع خواهد بود؛ لذا در مقام ثبوت تفاوتی با قضیه «العنب المغلی حرام» نخواهد داشت و تا غلیان محقق نشود، حرمتی ثابت نمی شود؛ چون قید حکم مفروض الوجود اخذ شده است ولذا در صورت انتقاء آن قید حکم هم منتفی خواهد بود و به همین دلیل با انتقاء غلیان حرمت هم منتفی است که با انتفاء حرمت یقین سابق وجود نخواهد داشت تا اینکه در صورت شک استصحاب جاری شود.

کلام محقق عراقی: (استصحاب جزاء)

محقق عراقی قائل به جریان استصحاب تعلیقی مطلقا می باشند و بین «العنب اذا غلی» و «العنب المغلی حرام» تفاوتی نمی بینند؛ چون در نظر ایشان از جمله حملیه «العنب المغلی» حرام می توان یک قضیه شرطیه «العنب اذا انضم الیه الغلیان حرم» انتزاع کرد و این قضیه انتزاعیه مجعول بالتبع شارع می باشد به همین دلیل در فرض استصحاب همین قضیه مجعول بالتبع استصحاب خواهد شد.

محقق عراقی در ادامه فرموده اند: علاوه بر اینکه استصحاب قضیه تعلیقیه العنب اذا انضم الیه الغلیان مشکلی ندارد و جاری است، برای جریان استصحاب تعلیقی توجیه دیگری وجود دارد به این صورت که گفته شود، خود جزاء یعنی حرمت فعلیه استصحاب خواهد شد.

ایشان در پاسخ به اینکه ممکن است اشکال شود در قضیه شرطیه قبل از تحقق شرط جزاء محقق نیست و لذا بدون تحقق جزاء استصحاب ممکن نخواهد بود، فرموده اند: هرگاه نسبت به یک ملازمه ای یقین حاصل می شود مثل یقین به ملازمه بین طلوع شمس و وجود نهار این یقین مستلزم یقین تقدیری به وجود جزاء خواهد بود و لذا می توان در این فرض گفت: در فرض وجود شمس من یقین به وجود نهار دارم و این تعبیر با اینکه گفته شود یقین به وجود ملازمه وجود دارد کاملا متفاوت است چون در فرض مطرح شده شخص می تواند بگوید: یقین به وجود نهار دارم اما یقین منوط به طلوع شمس. بنابراین در این فرض متعلق یقین شخص وجود جزاء است نه ملازمه بین وجود شرط و تحقق جزاء.

ایشان فرموده است: توهم اینکه قبل وجود نهار صرفا یک علم به ملازمه بین طلوع شمس و وجود نهار وجود دارد کاملا غلط است چون دو علم وجود دارد: یک علم به ملازمه بین طلوع شمس و وجود نهار و دیگری علم مشروط به وجود نهار چون در آن قبل طلوع شمس علم منوط به تحقق نهار وجود دارد و شخص می تواند بگوید در فرض طلوع شمس نهار موجود است که این جمله خبر از وجود نهار است نه ملازمه بین طلوع شمس و وجود نهار.

ص: ۵۸۶

اگر اشکال شود که وقتی شخص خبر از وجود نهار می دهد نمی تواند خبر او منوط و مشروط به طلوع شمس باشد چون ممکن است خبر در شب واقع شده باشد و در شب طلوع شمس محقق نشده است؛ ایشان در جواب می فرمایند: اخبار شخص منوط و مشروط به وجود عام طلوع شمس است که شخص آن را در ذهن خود لحاظ کرده و وجود علمی طلوع شمس شرط اخبار او خواهد شد چون تصور او فانی در واقع شده است و در واقع شرط اخبار وجود واقعی طلوع خوشید نیست بلکه وجود علمی طلوع شمس شرط اخبار او است و به همین جهت اخبار از وجود نهار منوط به طلوع خورشید می دهد.

در مورد العنب المغلی حرام یا العنب اذا غلی هم لازم نیست گفته شود که علم به ملازمه وجود دارد تا در صورت استصحاب اشکال شود استصحاب بقاء ملازمه برای اثبات حرمت فعلیه بعد غلیان مثبت است بلکه در این مورد خود حرمت فعلیه که یقین به آن به صورت منوط و مشروط به غلیان وجود دارد، استصحاب خواهد شد؛ چون وقتی یقین مشروط و منوط به غلیان وجود داشت، استصحاب همان چیزی که یقین به او بوده است جاری خواهد شد و استصحاب تعبد به بقاء یقین یا تعبد به ترتیب آثار یقین خواهد شد و لذا اثر آن این است که شخص بگوید: الان هم یقین مشروط وجود دارد و لذا در مورد زبیب هم گفته می شود منوطا و مشروطا به غلیان علم به حرمت وجود دارد.

در ادامه محقق عراقی فرموده است: بیان ما اختصاصی به استصحاب تعلیقی ندارد بلکه حتی در امور تکوینی هم که منشا اثر شرعی است می توان از این مطلب استفاده کرد که در موردی که اثر شرعی بر شیء منوط مترتب شده است مثل اینکه آب مطلق و آب مشکوک بین مطلق و مضاف وجود داشته باشد و آب مطلق ریخته شود و فقط آب مشکوک بین مطلق و مضاف باقی بماند، در این فرض می توان گفت: ساعت پیش یقین مشروط داشتیم که مشروطا به تلف ماء اول فاقد الماء بودیم چون قبل از وجود آب مشکوک فقط این آب مطلق وجود داشت که در صورت تلف شدن آن آب مطلق فاقد الماء صدق می کرد و حال بعد از اینکه آب مشکوک هم وجود دارد و شک حاصل می شود که همان یقین سابق به فاقد الماء بودن در صورت تلف آب مطلق استصحاب خواهد شد بنابراین در حال حاضر تعبدا یقین وجود دارد که اگر این آب تلف شود فاقد الماء صدق می کند و در صورت تلف شدن اب مطلق این یقین مشروط اثبات می شود که شخص فاقد الماء است.

ص: ۵۸۷

تطبیق مثال ایشان این است که اگر در ساعت ۱۱ آب مطلقی وجود داشته باشد و در ساعت ۱۲ آب مشکوک بین مطلق و مضاف آورده شود و بعد از مدتی اب مطلق خورده شود که ممکن است برخی دراین فرض احتیاط را لازم بدانند به اینکه با آب مشکوک وضوء بگیرد و تتمم هم انجام دهد در حالی که جناب محقق عراقی می فرمایند: در این فرض احتیاط لازم نیست و تیمم کافی است به جهت اینکه موضوع تیمم فاقد الماء است و شخص در این فرض شبهه مصداقیه فاقد الماء است ولی می توان از طریق استصحاب مشکل او را حل کرد چون استصحاب یقین مشروط جاری خواهد شد به این صورت که گفته می شود قبلاـ و در زمان عدم وجود آب مشکوک، یقین مشروط وجود داشت که در فرض تلف آب اول فاقد الماء صدق می کند و در زمان شک همین حالت استصحاب خواهد شد و نتیجه آن این است که شخص هنوز در صورت تلف آب فاقدالماء خواهد بود و فرضا هم که آب مطلق تلف شده است و لذا با صدق عنوان فاقد الماء تیمم کافی خواهد بود.

البته لازم به ذکر است که ایشان در مورد استصحاب قائل اند که مفاد لاتنقض الیقین ترتب آثار متیقن نمی باشد بلکه لاتنقض الیقین به معنای تعبد به بقاء یقین است و یقین به هر نحوی باشد چه مشروط و چه مطلق تعبد به بقاء آن شده است. در مورد العنب اذا غلی یحرم یا العنب المغلی حرام هم قبل غلیان یک یقین مشروط وجود دارد که در فرض غلیان عصیر عنبی حرام خواهد شد که استصحاب حکم می کند که رتّب آثار الیقین و نسبت به یقین مطلق و معلق هر دو شامل است.

مناقشه در کلام محقق عراقی: (عدم معقولیت علم مشروط)

به نظر ما کلام محقق عراقی هم ناتمام است؛ به جهت اینکه تصور نمی شود اینکه گفته شود در فرض طلوع شمس علم به وجود نهار وجود دارد مگر اینکه مراد علم به ملازمه بین وجود نهار و طلوع شمس باشد و الا اصلا معقول نیست مثلا در شب گفته شود که علم به وجود نهار وجود دارد. اگر در شب گفته شود علم به وجود ملازمه بین طلوع شمس و وجود نهار وجود دارد قابل پذیرش خواهد بود در حالی که کلام محقق عراقی این است که در شب می توان گفت علم به وجود نهار وجود دارد ولی علم مشروط و منوط به طلوع شمس در حالی که این کلام معقول نیست به جهت اینکه علم از امور تکوینی است و در امور تکوینی اگر تعبیر مشروط به کار رود به معنای این است که شرط سبب وجود آن است مثلا اگر گفته شود نزدیک بودن به آتش سبب سوختن پنبه است یعنی سوختن عبارت است از اینکه آتش به عنوان مقتضی و نزدیکی به آتش هم به عنوان شرط محقق باشد پس شرط جزء علت وجودیه است و در مورد علم هم وقتی گفته می شود که مشروط به غلیان است به معنای این است که غلیان شرط تحقق علم است و جزء علت وجودی آن است و معقول نیست قبل اینکه شرط و علت وجودی یک شیء حاصل شده باشد، خود آن شیء حاصل شود. چون در امور تکوینی مثل نهار اگر گفته شود که علم به وجود نهار مشروط به طلوع شمس وجود دارد سوال می شود که سبب علم به نهار چیست؟ روشن است که سبب علم به ملازمه بین طلوع شمس و وجود نهار به ضمیمه علم به ملزوم است و الا واقع طلوع شمس سبب علم به وجود نهار نیست پس علم به طلوع شمس لازم است و در شب علم به طلوع شمس وجود ندارد ولو اینکه علم به ملازمه وجود دارد ولی علم به ملازمه برای علم به تحقق نهار کافی نیست.

در مـورد محـل بحث هم همین است اگر گفته شـود که علم مشـروط به وجـود حرمت وجود دارد در حـالی که حرمت طرف ملازمه است در صورتی علم به حرمت حاصـل خواهـد شـد که به دو مطلب علم حاصـل شود: یـک علم به ملازمه و دیگری اینکه علم حاصل شود که غلیان هم که شـرط است حاصل شـده است نه اینکه فرض و تقدیر غلیان صورت گیرد؛ چون وجود لحاظی به معنای تصور ملزوم مستلزم علم به لازم نیست بلکه علم تصدیقی به ملزوم لازم است.

بنابراین ما وجه معقولی برای فرمایش محقق عراقی پیدا نمی کنیم.

اشکال پنجم بر محقق نائینی: (شمول حکم بر افراد مقدر الوجود)

اشکال پنجم توسط محقق اصفهانی در ذیل کلام آخوند در حاشیه رسائل بیان شده است. ایشان فرموده اند: مرحوم آخوند در حاشـیه رسائـل گفته است: در مثـال العنب اذا غلی یحرم، جمله اذا غلی یحرم حکم است و لـذا به لحـاظ این حکم استصـحاب جـاری خواهـد شـد ولی در العنب المغلی حرام جریـان استصـحاب اوضـح از مثـال قبلی است بر خلاـف سـید یزدی در رسـاله منجزات مریض و آقای حکیم که قائل شده اند در العنب المغلی حرام قضـیه شـرطیه انتزاعیه است؛ چون شارع فقط یک قضـیه حملیه جعل کرده است به همین دلیل زبیب که زمانی عنب بوده است غلیان در آن محقق نشده است و لذا نمی توان گفت این زبیب زمانی حرمت داشـته است چون در زمان عنب بودن غلیان نداشته است در حالی که شارع گفته است العنب المغلی حرام پس حرمت فعلی نشده است و قضـیه شرطیه العنب اذا انضم الیه الغلیان حرم هم قضیه انتزاعیه عقلیه است و استصحاب آن برای اثبـات حرمت مثبت خواهـد بود. اما در مواردی که خود شارع قضـیه شـرطیه را جعل کرده است مثل العنب اذا غلی یحرم خود قضیه شرطیه مجعول شارع است و به همین جهت استصحاب جاری خواهد شد.

مرحوم آخوند در مقابل این کلام فرموده است نه تنها استصحاب تعلیقی جاری است بلکه در مثال العنب المغلی حرام جریان استصحاب اوضح است؛ چون استصحاب تعلیقی نیست بلکه استصحاب تنجیزی است در حالی که در مثال العنب یحرم اذا غلی حکم تعلیقی است و در بحث استصحاب تعلیقی داخل خواهد شد.

محقق اصفهانی توضیح کلام مرحوم آخوند و پاسخ به اشکال که زبیب عنب مغلی نبوده است می فرمایند: قضیه حقیقیه مختص افراد موجود نمی باشد بلکه شامل افراد مقدره الوجود هم خواهد شد یعنی همان طور که افراد خارجی غلیان موضوع در قضیه حقیقیه هستند افراد مقدره از غلیان هم داخل در موضوع می باشند مثل اینکه در مثال السارق یقطع یده هم شامل سارق موجود می شود و هم سارق مقدرالوجود هم شامل خواهد شد. در مثال العنب المغلی حرام هم غلیان جزء موضوع برای حرمت است اعم از فرد محقق الوجود یا فرد مقدر الوجود که بالفعل موجود نشده است و لذا در کشمش که قبلا انگور بوده است فرد مقدر الوجود غلیان وجود داشته است که مشمول حرمت بوده است و به جهت اینکه قضیه حقیقیه مختص به فرد محقق الوجود نیست، استصحاب همان حرمت جزئیه که به لحاظ غلیان مقدرالوجود ثابت شده است جاری می شود و گفته می شود همین عنب که الان کشمش شده است حرمت داشته است ولی چون حرمت به غلیان مقدر الوجود تعلق گرفته است حکم آن عقلا منجز نیست ولی حکم شرعی است لذا قابل استصحاب خواهد بود.

مناقشه در کلام محقق اصفهانی:

به نظر ما کلام مرحوم اخوند نیازی به این تفسیر محقق اصفهانی نداشته است بلکه کلام خود آخوند در حاشیه رسائل صریح در این مطلب است اما در عین حال مطلب عجیبی بیان فرموده اند به جهت اینکه درست است که قضیه حقیقیه شامل افراد مقدر الوجود می شود اما معنای آن این است که گفته می شود النار حاره قضیه حقیقیه است و شامل هر چیزی که فرض شود که مصداق آتش است خواهد شد اما موضوع در العنب المغلی حرام که عنب المغلی است، موضوع واحد است و لذا مصداق آن صرفا عنبی است که مغلی باشد حال یا فرد محقق الوجود یا فرد مقدرالوجود و الان که می خواهیم استصحاب جاری کنیم استصحاب در بقاء حرمت عنب مغلی جاری نخواهد شد؛ چون در آن شک وجود ندارد بلکه یقینا حتی نسبت به افراد مقدر الوجود باقی است بلکه می خواهیم حکم تعلیقی را جاری کنیم که این عنب اگر می جوشید حرام می شد این ربطی به العنب المغلی حرام نخواهد داشت؛ چون العنب المغلی حرام حتی شامل افراد مقدرالوجود خود هم خواهد شد ولی ربطی به زبیب نخواهد داشت چون زبیب حرمت نداشته است.آنچه حرمت داشته عنب مغلی بوده است.

جناب شهید صدر از کلام صاحب کفایه در حاشیه رسائل برداشتی داشته اند که به نظر ما کلام نادرستی است که در جزوه ذکر شده است جهت اطلاع به جزوه مراجعه نمایید.

اشکال بحوث بر محقق نائینی: (امکان أخذ طولی قیود)

جناب شهید صدر در بحوث فرموده اند: می پذیریم که غلیان و عنب بودن مفروض الوجود است. اما کلام شما این است که قید حکم در مآل قید موضوع خواهد بود یعنی مفروض الوجود است یعنی اگر عنب وجود داشته باشد در فرض غلیان حرام خواهد شد. این مطلب مورد پذیرش می باشد. اما نکته این است که لزومی ندارد که دو قید در موضوع در عرض هم لحاظ شده باشد و مولی در مقام جعل بگوید: العنب المغلی حرام که معنای آن این است که اذا کان شیء عنبا و کان مغلیا فهو حرام در این مثال دو قید در عرض هم اخذ شده است ولی ممکن است قیود به نحو طولی اخذ شده باشند؛ مثل اینکه شارع در ابتداء غلیان عنب را لحاظ کند و حرمت را برای آن اعتبار کند و بگوید: حرمت علی تقدیر غلیان یا حرام اذا غلی در این فرض حرمت در فرض غلیان می باشد و غلیان هم مفروض الوجود اخذ شده است اما این جمله حرام اذا غلی را به عنوان یک حکم برای مطلق عنب جعل کرده است پس اول غلیان را فرض و بعد می گوید حرام علی تقدیر الغلیان که حرام علی تقدیر الغلیان خودش حکم است و به طبیعی عنب تعلق می گیرد و لذا اگر عنب موجود شود این حکم را دارا خواهد بود.

بنابراین قبول داریم که در رتبه سابقه غلیان هم فرض وجود شده است ولی حرمت علی تقدیر الغلیان به صورت مجموعه خودش یک حکم است و این مجموعه مجعول شرعی است که موضوع آن ذات و طبیعی عنب است و لذا می توان العنب یحرم اذا غلی حکم یحرم اذا غلی را استصحاب کرد و این مثال با العنب المغلی حرام متفاوت می باشد.

توضیح بیشتر و اشکالات به این بیان انشاء الله فردا بحث خواهد شد.

استصحاب /استصحاب تعلیقی / بررسی جریان استصحاب تعلیقی – اشکال هفتم ۹۵/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /استصحاب تعلیقی / بررسی جریان استصحاب تعلیقی – اشکال هفتم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به استصحاب حکم تعلیقی بود. که مشهور قائل به جریان آن شده اند، بلکه برخی مثل صاحب کفایه فرمودند: نه تنها در مثل «العنب اذا غلی یحرم» استصحاب تعلیقی جاری است، بلکه جریان آن در جمله حملیه مثل «العنب المغلی حرامٌ» اوضح هست.

کلام بحوث در توجیه کلام صاحب کفایه

شهید صدر در بحوث در توجیه کلام صاحب کفایه فرموده اند: مقصود ایشان این است که در «العنب المغلی حرام» اساسا غلیان قید متعلق است و حکم متوقف بر وجود متعلق نیست به همین جهت قبل از غلیان هم حرمت ثابت است و با وجود حرمت به عنوان حکم تنجیزی استصحاب خواهد شد.

قبل از اینکه این مطلب را توضیح دهیم لازم به ذکر است که این برداشت بحوث خلاف عبارت حاشیه رسائل می باشد چون مرحوم آخوند در حاشیه رسائل تعبیر می کنند که ما قبول داریم در «العنب المغلی حرام» حکم ثابت و معلق بر وجود موضوع است اما در این مورد استصحاب تعلیقی نخواهد بود؛ چون استصحاب در صورتی است که حکم بر شیء آخری غیر از وجود موضوع معلق شده باشد در حالی که در مثال«العنب المغلی حرام» حکم معلق بر وجود موضوع خود شده است و لذا همانند سایر احکام که معلق بر موضوع خود هستند استصحاب تعلیقی نخواهد شد بلکه استصحاب تنجیزی می باشد. البته ما به این برداشت اشکال کردیم.

ص: ۵۹۳

اما استظهار شهید صدر از کلام صاحب کفایه در حاشیه رسائل این است که غلیان اصلا موضوع نیست بلکه قید متعلق است. توضیح این برداشت این است که:

در العنب المغلی حرام و امثال آن دو نظر وجود دارد:

۱- یک نظر نظر مشهور است که در «العنب المغلی حرامٌ»، «العنب المغلی» موضوع برای حرمت است، یعنی «اذا وجد العنب المغلی فیحرم شربه» و لذا قبل وجود عنب مغلی حکم حرمت شرب به عنوان حکم فعلی وجود نخواهد داشت مثل «اذا دخل الوقت وجبت الصلاه» که قبل از دخول وقت وجوب نماز وجود ندارد و در مثال عنب هم در صورتی که عنب مغلی محقق شود حرمت ثابت خواهد شد.

۲- نظریه دوم به این است که در العنب المغلی حرام، العنب المغلی متعلق المتعلق است یعنی قبل از وجود عنب مغلی ولو اینکه عنب هم نباشد تکلیف به وجوب اجتناب از شرب عنب مغلی ثابت می باشد.

کلام محقق خویی

محقق خویی قائل به قول دوم هستند. ایشان تصریح کرده اند که در محرمات خمر موضوع برای حرمت شب نیست که وقتی خمر محقق شود شرب آن حرام شود بلکه ولو اینکه خمر هم موجود نباشد، نهی از حصه ی خاصی از شرب که شرب خمر است ثابت است. ثمره این کلام هم این است که اگر مکلف بداند که اگر خمر ایجاد کند مضطر به شرب آن خواهد شد، نمی تواند بگوید که قبل تحقق که اصلا خمری وجود ندارد تا حرمت شرب ثابت شود و بعد از تحقق هم اضطرار به شرب آن وجود دارد بلکه به جهت ثابت بودن حرمت حتی قبل تحقق خمر شخص می تواند نسبت به تحقق خمر اقداماتی انجام دهد.

ص: ۵۹۴

ایشان می فرمایند: مطالبی که در واجبات موقته و مشروطه مطرح شده است که شخص می تواند قبل از وقت آب موجود را استفاده کند و در هنگام دخول وقت به جهت عدم وجود آب تیمم کند، مطالبی صحیح و قابل پذیرش است چون قبل دخول وقت تکلیف به صلاه وجود ندارد و لذا لزوم امتثال هم وجود نخواهد داشت و بعد وقت هم عجز وجود دارد که طبق دلیل «..فلم تجدو ماءا فتیمموا» وظیفه او تیمم خواهد بود اما در مورد محرمات این کلام صحیح نیست؛ چون درمحرمات مثل خمر حتی در زمانی که خمر موجود نیست، تحریم شرب خمر فعلی است چون خمر موضوع حرمت نیست تا اینکه مفروض الوجود فرض شده که اذا وجد فیوجد الحکم بلکه خمر متعلق المتعلق است که با این فرض حتی قبل تحقق خمر نهی از حصه ی خاصی از شرب که شرب خمر باشد صورت گرفته است.

آقای خویی در مورد العنب المغلی هم همین طور بیان کرده اند که الان که عنب مغلی وجود ندارد اما در عین حال حرمت شرب عنب مغلی در حق مکلف فعلی است. به همین جهت طبق مبنای ایشان صحیح نیست که گفته شود غلیان مفروض الوجود است چون فرض وجود خواهد شد تا حرمت ثابت شود در حالی که ایشان قائل است که در محرمات حرمت فعلی است ولو اینکه غلیان هم محقق نشده باشد و همین جهت اگر شخص بداند که اگر انگور را بجوشاند مضطر به خوردن آن خواهد شد عقل حکم می کند که قبل غلیان هم حکم به لاتشرب العنب المغلی ثابت است و لذا امتثال آن لازم است به همین جهت در صورت علم به اضطرار بعد غلیان شخص به جهت ترک شرب حرام نمی تواند عنب را بجوشاند چون ترک شرب خمر متوقف بر آن است.

ص: ۵۹۵

مناقشه در کلام محقق خویی

به نظر ما بیان آقای خویی در محل بحث موثر نیست؛ چون اگر صاحب کفایه هم همانند محقق خویی قائل باشند که عنب مغلی موضوع برای حرمت نیست بلکه متعلق المتعلق است و قبل از وجود عنب مغلی حرمت شرب العنب المغلی فعلی است و حکم تنجیزی است، در مانحن فیه استصحاب جاری نخواهد شد؛ چون قبل از تحقق عنب مغلی آنچه علم به حرمت آن وجود دارد، عنب مغلی است در حالی که نسبت به حرمت عنب مغلی در حال حاضر هم اصلا شک وجود ندارد اما این علم به حرمت نسبت به زبیب نافع نخواهد بود و نمی توان در مورد زبیب گفت که زمانی حرمت شرب داشته است چون آنچه حرام بوده است عنب مغلی بوده است و عنب مغلی ربطی به زبیب ندارد.

لذا اگر مقصود صاحب کفایه در حاشیه رسائل این باشد که عنب موضوع است اما غلیان قید متعلق است در حالی که در نظر مشهور العنب المغلی موضوع برای حرمت است و در نظر اقای خویی العنب المغلی، متعلق المتعلق است، کلام قابل توجه و نابی خواهد شد که العنب یحرم شربه المسبوق بالغلیان که شرب قید متعلق است و هر عنبی شرب خاص آن که شرب مسبوق به غلیان است حرام خواهد بود. با این فرض مشکلی وجود ندارد؛ چون آنچه حکم متوقف بر آن است موضوع است ولی متوقف بر وجود متعلق نیست و لذا به مجرد اینکه عنب محقق شود حکم فعلی خواهد شد و نیازی به غلیان نخواهد بود چون غلیان قید شرب است مثل اینکه گفته شود اذا وجد العنب یحرم شربه قائما که قائما قید متعلق است یعنی اکل خاص آن حرام است و با این بیان در مورد زبیب هم استصحاب جاری خواهد شد چون گفته می شود زبیب زمانی عنب بوده است و این حکم را داشت که یحرم شربه المسبوق بالغلیان که این حکم تنجیزی است و استصحاب آن مشکلی نخواهد داشت.

اگر بحوث این تقریب از کلام صاحب کفایه را مطرح کند کلام نابی است اما نکته این است که عبارت حاشیه رسائل اصلا این مطلب را بیان نمی کند بلکه کلام اخوند در حاشیه رسائل این است که عنب مغلی موضوع حرمت است چون قضیه به نحو قضایای حقیقیه مطرح شده است و شامل افراد مقدرالوجود هم می شود ولی اینکه حکم متوقف و معلق بر وجود موضوع است، موجب تعلیقی شدن استصحاب نخواهد شد؛ چون هر حکمی متوقف بر موضوع خودش است، اما حکم تعلیقی این است که حکم معلق بر شیء آخری غیر از موضوع خود شده باشد مثل العنب یحرم اذا غلی.

اشکال دیگر این است که این بیان نؤمن ببعض و نکفر ببعض است؛ چون اینکه در بیان شارع وارد شده است، «العنب المغلی حرام» یا باید در مورد العنب المغلی هم عنب بودن و هم مغلی بودن موضوع باشد یا اینکه همانند کلام آقای خویی عنب مغلی کلا متعلق المتعلق باشد و لذا اینکه عنب موضوع باشد و غلیان قید متعلق وجهی نخواهد داشت.

وقتی روشن شد که تفصیل وجهی ندارد، اگر قول مشهور را اخذ کنیم که اذا وجد العنب المغلی فیحرم در این صورت مشکل استصحاب تعلیقی حل نخواهد شد چون زبیب هیچ گاه عنب مغلی نبوده است تا اینکه استصحاب شود و اگر قضیه انتزاعه العنب اذا انضم الیه الغلیان حرم مطرح شود اشکال این است که مجعول شرعی نیست. اگر هم کلام اقای خویی را اخذ کنیم، طبق این مبنا عملا استصحاب تعلیقی نخواهد شد چون اگرچه از ابتدای بلوغ مکلف ولو عنب مغلی نباشد حرمت شرب وجود داشته است اما اگر مقصود استصحاب حرمت شرب عنب مغلی باشد اصلا در بقاء آن شک وجود دارد چون شک در نسخ که وجود ندارد و اگر مقصود این باشد که زبیب زمانی حرمت شرب داشته است هم مشکل این است که زبیب حرمت شرب نداشته است چون زمان عنب بودن مغلی نشده است و لذا حرمت عنب مغلی ربطی به زبیب نخواهد داشت ولو اینکه عنب مغلی متعلق اخذ شده باشد چون برای شمول حکم باید مصداقیت اثبات شود در حالی که زبیب زمانی عنب بوده است ولی عنب مغلی نبوده است. بنابراین حتی طبق بیان مرحوم خویی اگر عنب مغلی متعلق المتعلق هم که باشد مشکل استصحاب تعلیقی حل نخواهد شد.

اشکال هفتم بر محقق نائینی:

هفتمین اشکالی که بر محقق نائینی مطرح شده است، ایراد امام قدس سره می باشد. اشکال امام این است که جناب نائینی مطالب بیان شده از سوی شما تدقیق علمی بوده است د رحال یکه استصحاب القاء به عرف شده است و در نزد عرف بین العنب اذا غلی و العنب المغلی حرام تفاوتی وجود دارد؛ چون در العنب اذا غلی یحرم حکم توسط خود شارع برای عنب جعل شده است و عرف رجوع قیود به موضوع را متوجه نمی شود بلکه حکم می کند یحرم اذا غلی حکم مجعول شارع است و همان حکم مجعول استصحاب خواهد شد نه اینکه استصحاب جعل جاری شود.

کلام شهید صدر

شهید صدر بعد توضیح کلام امام در ذیل کلام آن فرموده اند: تدقیق علمی اشکال ندارد به جهت اینکه رجوع به عرف در مواردی که اشکال ثبوتی وجود دارد معنا ندارد و در محل بحث هم محقق نائینی محال بودن را مطرح کرده اند و عدم فهم عرف ضرری نخواهد داشت؛ چون ما تابع عرف نیستیم.

البته این کلام شهید صدر به جهت اختلاف مبنای ایشان با امام می باشد چون امام قائل اند ما تابع عرف هستیم چون تشخیص مصادیق هم به عهده عرف است در حالی که شهید صدر قائل است که مفهوم از عرف گرفته خواهد شد و در تطبیق آن عقل ملاک است و لذا در صورتی که ثبوتا محذوری باشد که مصداق حکم مجعول باشد، استصحاب جاری نخواهد شد.

جناب شهید صدر در ادامه برای اشکال به محقق نائینی و اثبات اینکه اذا غلی یحرم حکم مجعول است فرموده اند: اینکه در کلام محقق نائینی مطرح شد که غلیان و عنب مفروض الوجود هستند طبق نظر ما هم کلام صحیحی است اما قیود را به دو نحو می توان مفروض الوجود گرفت:

۱- قیود در عرض همدیگر مفروض الوجود باشند. در این جهت بین قضیه حملیه العنب المغلی حرام یا قضیه العنب اذا غلی یحرم هم تفاوتی نخواهد بود؛ در هر دو قیود در عرض هم اخذ شده اند که طبق این فرض عنب جزء الموضوع است و تا زمانی که غلیان محقق نشود حرمت ثابت نخواهد شد.

۲- صورت دیگر این است که قیود به صورت طولی اخذ شده باشند یعنی اینکه شارع ابتداءا غلیان را مفروض الوجود گرفته و حرمت مترتب بر ان را لحاظ خواهد کرد که می شود حرام اذا غلی یا اذا غلی یحرم که این قضیه حکم موضوع خودش که عنب باشد خواهد بود؛ یعنی یک جمله اذا غلی یحرم وجود دارد که برای عنب جعل شده است، بنابراین در ابتداء غلیان لحاظ شده است و حکم حرمت بر آن مترتب شده است بعد اینکه حرمت علی تقدیر الغلیان که مجعول شارع شد بر موضوع خود که عنب است مترتب شده است ولذا هر زمانی که عنب موجود شود یک حکم به نام یحرم اذا غلی خواهد داشت.

این مطلب امام و توضیح بحوث.

شهید صدر در بحوث فرموده اند: نظر ما با کلام سید یزدی متفاوت می باشد چون کلام سید یزدی این است که بین قضیه حملیه و شرطیه تفاوت وجود دارد که اگر به صورت حملیه باشد مثلا العنب المغلی حرام استصحاب جاری نیست چون زبیب عنب مغلی نبوده است بلکه باید یک قضیه شرطیه انتزاع شود که العنب اذا انضم الیه الغلیان حرم و این قضیه شرطیه انتزاع عقلی است و مجعول شارع نمی باشد ولی بحوث قائل است که تفاوتی بین قضیه شرطیه و حملیه وجود ندارد چون ممکن است طولی بودن قیود در قضیه حملیه باشد مثل اینکه العنب یحرم المغلی منه که قضیه حملیه است ولی در ابتداء قید المغلی منه فرض وجود شده است و جمله یحرم المغلی منه حاصل شده است و به عنوان محمول بر عنب حمل شده است که حکم مجعول عنب خواهد بود و در این فرض استصحاب جاری خواهد شد کما اینکه ممکن است که قضیه شرطیه باشد ولی قیود طولی نباشند مثل اینکه کل شیء اذا کان عنبا وکان مغلیا فیحرم شربه که جمله شرطیه است اما قیود به نحو عرضی اخذ شده است و لذا استصحاب جاری نیست.

ص: ۵۹۹

اشکالات کلام امام و بحوث:

اشکال ما به ایشان این است که ما اشکال ثبوتی نداریم بلکه اشکال ما اثباتی است چون حتی اگر تعبیر العنب اذا غلی یحرم به کار رفته باشد اما مساله این است که شاید تفنن در عبارت باشد و لذا مجعول شارع العنب المغلی حرام باشد به همین دلیل بین العنب المغلی حرام با العنب اذا غلی یحرم تفاوتی وجود ندارد چون ممکن است مقصود همان العنب المغلی بوده است ولی از طرف شارع با همان العنب اذا غلی بیان شده است لذا در مقام کشف از جعل، ظهور نخواهد داشت که اگر العنب المغلی حرام مطرح شده باشد یک نحوه جعل است در حالی که اگر العنب اذا غلی یحرم باشد به نحو دیگر جعل شده است. انصافا چنین ظهوری وجود ندارد. بر فرض هم که کلام امام علیه السلام چنین ظهوری داشته باشد به جهت نقل به معنا که توسط خود ائمه علیهم السلام اجازه داده شده است مانع از این گونه استفاده کردن است چون راوی به این گونه ظرائف ملتفت نبوده است لذا به نظر ما حتی اگر مطلب ثبوتا هم درست باشد اثباتا نمی توان به آن تکیه کرد. عمده اشکال ما این بیان است.

اما بقیه اشکالات از از آقای سیستانی یا تعلیقه بحوث و مانند آن را انشاء الله فردا دنبال می کنیم که به نظر ما این اشکالات وارد نیست.

استصحاب /استصحاب تعلیقی /کلام شهید صدر و امام قدرس سرهما ۹۵/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب /استصحاب تعلیقی /کلام شهید صدر و امام قدرس سرهما

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به فرمایش امام و بحوث بود، در استصحاب حکم تعلیقی بین اینکه شارع بگوید: العنب المغلی حرام که در این صورت استصحاب تعلیقی جاری نیست یا اینکه بگوید: العنب اذا غلی یحرم یا العنب یحرم اذا غلی که در این دو فرض استصحاب جاری است؛ چون خود جمله اذا غلی یحرم حکم شرعی است که مترتب بر وجود عنب شده است.

ص: ۶۰۰

کلام بحوث و امام

ایشان در استصحاب تعلیقی قائل به تفصیل شده اند بین اینکه شارع بگوید: «العنب المغلی حرام» که استصحاب تعلیقی جاری نیست. اما اگر بگوید: «العنب اذا غلی یحرم» یا «العنب یحرم اذا غلی» استصحاب تعلیقی جاری خواهد شد؛ چون در این فرض جمله «اذا غلی یحرم» حکم شرعی است که مترتب بر وجود عنب شده است؛ شبیه اینکه شارع بگوید: «الماء مطهر» که برخی مثل آقای حکیم در مستمسک گفته اند: این مثال استصحاب تعلیقی است؛ چون مطهر بودن آب یعنی «اذا غسل به المتنجس یطهر» که استصحاب تعلیقی است. طبق این بیان استصحاب تعلیقی مشکلی نخواهد داشت؛ چون خود مطهر بودن حکم شرعی است که برای ماء ثابت شده است و لذا در صورت شک استصحاب خواهد شد.

کلام مرحوم تبریزی:

مرحوم استاد می فرمودند: مطهر بودن آب حکم تنجیزی است، ولی در ذات این حکم تنجیزی یک تعلیق نهفته است؛ مثل ضمان غاصب که ضمان غاصب یعنی «اذا تلف المال تشتغل ذمته ببدله» ولی در صورت تلف نشدن اگر شک حاصل شود، می توان گفت: استصحاب ضمان او جاری خواهد شد و اشکال استصحاب تعلیقی در این فرض وارد نخواهد بود؛ چون ضمان حکم تنجیزی است ولی ذات این حکم مشتمل بر تعلیق است.

مناقشه در کلام مرحوم تبریزی:

اینکه استاد می فرمایند: حکمی است که در عین تنجیزی بودن، در ذاتش مشتمل بر تعلیق است، برای ما قابل فهم نیست؛ مگر اینکه مقصود ایشان به گونه ای باشد که به کلام و تفصیل امام و شهید صدر برگردد که شارع گاهی در محمول که مجعول شرعی است، تعلیق اخذ می کند، اما در برخی موارد در محمول تعلیق اخذ نمی کند بلکه موضوع قضیه مقید به قید می شود مثل العنب المغلی حرام.

ص: ۶۰۱

اگر محمول مشتمل بر تعلیق باشد؛ مثل «العنب یحرم اذا غلی» در این صورت حکم شرعی در ذات محمول نهفته است و استصحاب جاری است به خلاف کلام محقق خویی که در مواردی مثل مطهر بودن آب یا استصحاب جواز وضعی بیع فرموده اند که استصحاب تعلیقی است و جاری نیست؛ چون جواز وضعی به معنای «لو وجد البیع کان البیع نافذا» است که در صورت شک اگر بخواهد استصحاب جاری شود، استصحاب تعلیقی خواهد بود.

اگرچه مرحوم خویی در این موارد اشکال کرده است؛ اما ارتکازیت جریان این نوع استصحاب نشان می دهد در موردی که مجعول شرعی وجود داشته باشد که در ذات آن تعلیق باشد، عرفا اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری باشد، استصحاب مشکلی نخواهد داشت. مثال دیگر اینکه اگر موصی وصیت کرده باشد ولی احتمال داده شود که وصیت او نافذ نباشد در این حالت استصحاب بقاء نفوذ وصیت او جاری خواهد شد؛ ولی این استصحاب تعلیقی است؛ چون موصی گفته است: «ان مت فداری ملک زید» که نفوذ وصیت او این است که بعد موت او دار ملک زید شود. اما در زمان حیات موصی اگر شک حاصل شود در نفوذ وصیت او به جهت اینکه «الوصیه نافذهٌ» حکم شرعی است ولو اینکه به تعبیر استاد در ذات آن تعلیق نهفته است اما بعید نیست که استصحاب آن جاری باشد.

البته اینکه استاد استصحاب مطهر بودن آب را به ضمان در غصب تشبیه کردند، درست نیست؛ چون در ضمان «کون الشیء علی العهده» امر اعتباری است و قبل تلف مال مغصوب این اعتبار فعلی است؛ البته به معنای بدهکار شدن غاصب نیست؛ چون هنوز تلف نشده است بلکه به معنای اعتبار مسئول بودن او است که از این مسئول بودن تعبیر به ضمان خواهد شد لذا اعتبار فعلی است و اثر شرعی آن بعد تلف شدن مال این است که غاصب بدل مال را بدهکار خواهد شد. در صورت شک ضمان استصحاب خواهد شد برخلاف مطهر بودن آب که معنایی جز این ندارد که «اذا غسل المتنجس به طهر» ولی عرض ما این است که چون این تعلیق در محمول اخذ شده است از قبیل العنب یحرم اذا غلی خواهد شد.

بنابراین ما ثبوتا با کلام امام و بحوث موافقیم. اما اشکال اثباتی داریم که در الماء مطهر استظهار عرفی این است که ماء موضوع است برای انشاء مطهریت برای آن یا مثال البیع نافذ، الصلح جایزٌ صلح و بیع موضوع این حکم شرعی است که در درون آنها تعلیق نهفته است. اما در مثال «العنب یحرم اذا غلی» و مانند آن چنین ظهوری وجود ندارد؛ چون مولی شاید مولی در مقام ثبوت جعل به صورت «العنب المغلی» انشاء کرده باشد ولی در مقام تعبیر بگوید: «العنب یحرم اذا غلی» یا «العنب یحرم المغلی منه» و شاید هم امام علیه السلام فرموده باشند، «العنب المغلی حرام» اما راوی نقل به معنا کرده باشد و «العنب یحرم اذا غلی» یا «العنب یحرم المغلی منه» به کار برده باشد؛ لذا نمی توان کشف کرد در مقام ثبوت غلیان قید حکم اخذ شده است یا در مقام جعل هم به صورت قید موضوع اخذ شده است. اشکال ما در جریان استصحاب تعلیقی این عدم کشف بود.

کلام مرحوم خویی

اما اینکه در جلسه قبل عرض شد که مرحوم خویی در مورد محرمات مثل «لاتشرب الخمر» معتقد هستند که خمر متعلق المتعلق است و موضوع نیست، لذا قبل وجود خمر هم حرمت وجود دارد. ممکن است کسی در این مورد بگوید اگرچه «لاتشرب الخمر» ظاهر در این است که خمر متعلق المتعلق است، اما در «العصیر اذا غلی حرم» ظاهر جمله این است که قبل غلیان حرمت فعلی نخواهد شد و غلیان قید موضوع است و قبل تحقق قید موضوع، حکم حرمت ثابت نخواهد شد.

مناقشه در کلام مرحوم خویی

بحوث و امام در پاسخ به این اشکال گفتند: در خطاب، غلیان در طول عصیر اخذ شده است؛ یعنی ابتداء «اذا غلی حرم» لحاظ شده است و این مجموع مترتب بر عصیر یا عنب شده است. پس همین که عنب محقق شود، حکم «اذا غلی یحرم» ثابت است.

اشکال ما این است که در خطاب چنین ظهوری قابل اتخاذ نیست؛ چون شاید در مقام ثبوت «العصیر المغلی» حرام شده است اما امام علیه السلام فرمودند: «العصیر اذا غلی یحرم» یا توسط راوی نقل به معنا شده است که با این احتمال دیگر نسبت به مقام ثبوت این استظهار محقق نخواهد شد.

عمده اشکال ما همین عدم استظهار مقام ثبوت است که مانع از جریان استصحاب تعلیقی در عامه موارد خواهد شد.

اشکالات دیگر بر کلام امام و بحوث:

اشکال آقای سیستانی:

آقای سیستانی در مقام اشکال فرموده اند: مفاد قضیه شرطیه «العنب اذا غلی حرم» این است که ثبوت حرمت عنب تعلیق بر غلیان آن شده است و این تعلیق دارای مفهوم است که عند انتفاء الغلیان حرمت برای عنب ثابت نیست؛ چون مفهوم آن این است که «العنب اذا لم یغل لم یحرم» پس قبل غلیان حرمتی وجود ندارد نه حرمت مطلقه و نه حرمت معلقه و لذا نمی توان گفت به صرف تحقق عنب حرمت معلقه بر غلیان هم ثابت است؛ چون قبل غلیان حرمت با عنب هیچ ارتباطی ندارد و اینکه گفته شود که ارتباط تعلیقی وجود دارد خلاف مفاد جمله است؛ چون «العنب اذا غلی حرم» یعنی ارتباط حرمت با عنب معلق بر غلیان آن است، پس قبل غلیان هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد نه ارتباط مطلق و نه معلقه یعنی این گونه نیست که الان عنب غلیان ندارد، اما حرمت معلقه با عنب مرتبط باشد تا استصحاب تعلیقی آن جاری شود؛ چون گفته شد قبل غلیان بین حرمت و عنب هیچ گونه ارتباطی نیست و وقتی هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد، چه چیزی استصحاب شود؟

ص: ۶۰۴

مناقشه در کلام آقای سیستانی

به نظر ما کلام ایشان ناتمام است؛ چون وقتی شارع می گوید «العنب اذا غلی حرم» یا «العنب یحرم اذا غلی» در مورد هر عنبی این جمله شرطیه ثابت است و این مطلب خالی از اشکال است. البته قبل غلیان حرمت فعلیه وجود ندارد، اما این جمله شرطیه «اذا غلی یحرم» می تواند مجعول ثبوتی باشد که مولی در مقام جعل همین جمله شرطیه را برای هر عنبی جعل کند. همان طور که در مورد ماء با اینکه طهور بودن یعنی «اذا وصل المتنجس به یطهر» است اما شارع برای ماء این حکم را جعل می کند یا برای بیع جواز وضعی که به معنای «اذا وجد البیع کان نافذا» است انشاء کرده است. مثال دیگر اعتبار حق فسخ است که معنای حق فسخ این است که اگر فسخ حاصل شود، نافذ خواهد بود و لذا با این فرض استصحاب خیار در حقیقت استصحاب حق الفسخ و استصحاب تعلیقی خواهد بود؛ چون حق فسخ یعنی «اذا فسخت یکون فسخک نافذا» که شارع همین مطلب را اعتبار می کند.

اشکال تعلیقه بحوث:

اشکال دوم بر کلام شهید صدر در حاشیه بحوث مطرح شده است. در حاشیه بحوث گفته اند: روح حکم در وجوب، اراده مولی و در حرمت، کراهت مولی است که با توجه به این نکته در مورد «العنب یحرم اذا غلی» روح حکم کراهت شرب عنب مغلی است و آنچه قابل تنجیز است، روح حکم است و الا ـ «العنب اذا غلی یحرم» صرفا ابراز کراهت مولی است و سیاق این ابراز مهم نیست بلکه مهم آن مبرَز است که کراهت مولی است و در کراهت مولی تنوع وجود ندارد، بلکه یک نوع کراهت بیشتر وجود ندارد که به شرب عنب مغلی تعلق گرفته است و قید یا مربوط به متعلق است یا موضوع اما اینکه در اراده مولی طولیت قید عنب بودن و غلیان تصویر شود معنا ندارد؛ چون نسبت به شرب عنب مغلی، بغض مولی تعلق گرفته است و در بغض مولی نمی توان گفت اول به غلیان تعلق گرفته است و بعد این بغض علی تقدیر الغلیان به عنب تعلق گرفته است اگرچه به جهت اینکه اعتبار سهل المؤونه است در ظرف اعتبار می توان متنوع اعتبار کرد، اما تعلق اراده و کراهت امر تکوینی است و قابل تنوع نیست؛ لذا مولی چه گفته باشد «العنب المغلی حرام» یا «یحرم اذا غلی» روح حکم، کراهت مولی نسبت به شرب عنب مغلی است که یک چیز است و لذا باید به لحاظ روح حکم لحاظ شود که استصحاب جاری است یا جاری نمی باشد. پس روح «العنب یحرم اذا غلی» هم همان روح «العنب المغلی حرام» است که استصحاب تعلیقی در آن جاری نیست.

مناقشه در کلام حاشیه بحوث:

به نظر ما این اشکال هم ناتمام است و چند مناقشه بر آن وارد است:

۱-این استدلال اخص از مدعی است؛ به جهت اینکه صرفا مختص به حکم تکلیفی است، در حالی که استصحاب تعلیقی اعم از حکم تکلیفی و وضعی است؛ مثلاـ «العنب اذا غلی تنجس» یا «الماء طهور» کلام شما چیست؟ که در صورت شک در نجاست یا طهور بودن استصحاب جاری می شود.

۲- درست است که روح حکم در وجوب، اراده مولی و در حرمت، کراهت مولی است؛ اما ما به لحاظ نحوه انشاء، ارکان استصحاب را تمام و در مثل «العنب اذا غلی یحرم» در فرض شک استصحاب جاری شد و لذا قبل استصحاب، عقل احتمال می داد که مولی نسبت به زبیب مغلی هم کراهت داشته باشد و زبیب مغلی هم مبغوض مولی باشد که در این فرض با تمامیت ارکان استصحاب در شکل انشاء، حکم ثابت می شود و با جریان این استصحاب، کراهت مولی منجز خواهد شد. بنابراین لازم نیست ارکان استصحاب در اراده و کراهت مولی تمام باشد بلکه با جریان استصحاب در حکم انشایی، اراده و کراهت مولی منجز خواهد شد. بنابراین وقتی استصحاب جاری شد و حکم کرد که هذا الزبیب کان فی حال عنبیته اذا غلی یحرم والان کما کان، این استصحاب، کراهت مولا را نسبت به شرب زبیب مغلی منجز می کند و ما بیشتر از این نیاز نداریم؛ به جهت اینکه ممکن است ارکان استصحاب در اراده و کراهت مولاـ اصلا هیچ وقت تمام نشود، چون قبلا هم گفته ایم اراده مولا یا ازلی است یا محتمل الازلیه است پس به هر نحو که بوده است الان هم همان گونه است.

ص: ۶۰۶

۳- به اعتراف خود شما در بحث مقدمه واجب، اراده و کراهت مولی به معنای حب و بغض نیست تا اینکه گفته شود حب و بغض تنوع پذیر نیست، بلکه روح وجوب، تعلق غرض مولی به فعل عبد و روح حرمت، تعلق غرض مولی به ترک است و الا ممکن است بسیاری از موارد مطلوب مولی باشد اما آنها را واجب نکرده باشد مثل مساله مسواک زدن که در مورد آن وارد شده است «لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک» یا از بسیاری امور خرسند نباشد، اما حرام نکرده است مثل طلاق که گفته شده است: «ابغض الحلال الطلاق» پس روح حرمت مجرد بغض نیست و برفرض هم که بغض باشد کافی نیست بلکه باید بغض به حدی برسد که مولی آن را برعهده عبد بگذارد و لذا در مقام تعلق غرض مولی تنوع راه خواهد داشت و چه بسا ممکن است نسبت به مقام بغض، عنب مغلی که متعلق المتعلق است یا نسبت به شرب خمر از ازل مولی نسب به شرب آن ناپسند می دانسته است؛ اما در مقام تعلق غرض ممکن است بگوید اگر خمر موجود شد غرض لزومی من تعلق گرفته که تو شرب آن را ترک کنی. یا گاهی مولا شوق اکید دارد که مریض را نجات بدهید، پس نسبت به علاج مریض شوق دارد اما علاج او را به نحوی واجب نمی کند که پزشک هم به حرج بیفتد. پس صرف حب، روح وجوب و صرف بغض، روح حرمت نیست بلکه به تعبیر بحوث در واجب مشروط، تعلق غرض مولی به این است که مسئولیت این فعل را به عبد تحمیل کند و از او نسبت به این فعل مطالبه کند یا در حرام ترک را مطالبه کند پس این روح حرمت و وجوب است و قابل تنوع است.

در مثال محل بحث هم ممکن است غرض مولی به این نحو تعلق بگیرد که بگوید العنب یحرم اذا غلی و وقتی عنب موجود شد غرض لزومی او تعلق می گیرد که اگر غلیان حاصل شد شرب آن حرام است و اجتناب از آن لازم است. این نحوه تعلق غرض مولی هیچ اشکال ندارد بخلاف حب و بغض که گفته شد تنوع پذیر نیست. اگر مبغوض هم باشد متوقف بر وجود نیست بلکه قبل از وجود هم مبغوض است لذا شرب خمر از ازل مبغوض است با اینکه خود بحوث و خود مقرر محترم بحوث گفته اند: ظاهر ادله این است که خمر برای روح حکم که عبارت است از تعلق غرض لزومی مولی به ترک، مفروض الوجود گرفته می شود نه آن بغض که قبل از وجود خمر هم شرب خمر مبغوض است. ولذا این بیان تمام نیست.

تأمل بفرمائید اشکال سوم در خود بحوث مطرح شده، آن را هم جواب بدهیم و بحث را انشاء الله به پایان ببریم، و الحمد لله رب العالمین.

استصحاب تعلیقی /اشکال محقق نائینی / تفصیل در استصحاب تعلیقی و پاسخ بحوث ۹۵/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تعلیقی /اشکال محقق نائینی / تفصیل در استصحاب تعلیقی و پاسخ بحوث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب تعلیقی بود که بعد مطرح کردن مطالب این بحث به تفصیل امام قدس سره رسیدیم که ایشان بین دو تعبیر العنب اذا غلی یحرم و العنب المغلی حرام تفصیل داده و در فرض اول قائل به جریان استصحاب و در فرض دوم نپذیرفته اند.

کلام امام: (تفصیل بین العنب اذا غلی و العنب المغلی حرام)

ص: ۶۰۸

امام قدس سره در استصحاب تعلیقی قائل به تفصیل شدند. ایشان فرموده اند: اگر شارع بگوید: «العنب المغلی حرام» در این فرض استصحاب تعلیقی جاری نیست، اما اگر بگوید: «العنب اذا غلی یحرم» یا «العنب یحرم اذا غلی» استصحاب تعلیقی جاری است؛ چون خود مجعول شرعی مشتمل بر تعلیق است؛ یعنی شارع مفاد جمله شرطیه را برای عنب جعل کرده است.

اصل این تفصیل در کلام سید یزدی هم مطرح شده است. در بحوث با توضیحی آن را پذیرفته اند.

اشکال مطرح در بحوث: (مثبت بودن استصحاب قضیه شرطیه)

ولی در بحوث اشکالی بر این تفصیل مطرح و تلاش کرده اند از آن جواب دهند. اشکال این است که گفته می شود، موضوع تنجز عقلی حکم فعلی است یعنی در صورتی که حرمت فعلیه باشد، متنجز خواهد شد در حالی که قضیه تعلیقیه «اذا غلی یحرم» موضوع تنجز نیست بلکه شارع باید بالفعل حکم کند که این فعل حرام است یا آن فعل واجب است تا موضوع برای تنجز عقلی شود. استصحاب اینکه زبیب زمانی که عنب بوده است، قضیه تعلقیه «اذا غلی یحرم» بر او صادق بوده است و الان

هم بـا بـا استصـحاب ثابت است موجب نمی شود موضوع تنجز محق شود بلکه بایـد ثابت شود که بعـد از تحقق غلیان، حرمت فعلیه وجـود دارد و اگر بخواهیم حرمت فعلیه که در جزاء قضـیه شـرطیه «اذا غلی یحرم» مطرح شـده است بـا استصـحاب قضـیه شرطیه ثـابت شود، اصـل مثبت خواهـد بود، هماننـد موارد دیگر که قضـیه شـرطیه استصـحاب شود و تحقق جزاء بالفعـل نتیجه گرفته شود؛ مثلا قبلا این گونه بوده است که «ان جاء زیـد جاء معه عمرو» حال اگر شک داشـته باشـیم که با آمدن زید، عمرو هم خواهـد آمـد، استصـحاب می شود که «ان جاء زیـد جاء معه عمرو» اما استصـحاب این قضـیه شـرطیه اثبات نمی کند که به جهت اینکه در حال حاضـر زیـد آمـده است پس عمرو آمـده است ولو اینکه گفته شود که یقین داریم که زیـد آمـده است و استصـحاب اینکه «لو جـاء زیـد جـاء معه عمرو» هم جـاری شـده باشـد امـا گفته می شود، ترتب اینکه عمرو آمـده است بر این استصحاب ترتب عقلی است نه ترتب شرعی و لذا اصل مثبت است.

ص: ۶۰۹

پاسخ اول بحوث:

در بحوث سه جواب از این اشکال مطرح کرده اند:

۱-بنابر اینکه مفاد استصحاب جعل حکم مماثل باشد که نظر صاحب کفایه است، در صورت شک شارع طبق مفاد استصحاب به وزان یحرم اذا غلی واقعی، «اذا غلی یحرم» را ظاهرا جعل می کند؛ یعنی این قضیه شرطیه که واقعا جعل شده بود، بعد جریان استصحاب هم ظاهرا جعل می شود و لازمه جعل قضیه شرطیه «اذا غلی یحرم» به صورت ظاهری این است که بعد غلیان حرمت ظاهریه محقق می شود؛ چون وقتی دلیل استصحاب حکم کرد، همانند قضیه واقعی «یحرم اذا غلی» و به وزان همان قضیه ظاهرا جعل شده است، لازم خود این استصحاب، ترتب حرمت ظاهریه بر غلیان است و این لازم الاستصحاب است و اصل مثبت نخواهد بود؛ چون اصل مثبت در صورتی است که بخواهیم لوازم عقلیه مستصحب مترتب شود مثلا لازم عقلی حیات زید سفیدی لحیه او باشد که اگر استصحاب حیات جاری شود و سفید شدن لحیه را اثبات کند، اصل مثبت خواهد بود. اما در اینجا گفته می شود لازم حکم ظاهری این قضیه تعلیقیه که شارع گفته است: زبیب هم «اذا غلی یحرم» این است که همانند غلیان عنب که موجب حکم واقعی به حرمت می شد، حکم ظاهر مماثل آن برای زبیب هم جعل می شود پس لازم خود استصحاب وجود حرمت ظاهریه عقیب تحقق غلیان است و این لازم الاستصحاب است و لازم الاستحصاب مترتب می شود؛ چون استصحاب مفاد اماره ای مثل صحیحه زراره است و لازم استصحاب به عنوان لازم اماره مترتب می شود.

مناقشه در پاسخ اول بحوث:

این جواب به نظر ما مورد قبول نیست؛ چون خود بحوث در گذشته و در آینده نزدیک وقتی محقق عراقی استصحاب سببیت جاری و وجود مسبب را اثبات می کند، به محقق عراقی اشکال می کنند.

محقق عراقی در بحث سببیت فرموده اند: استصحاب سببیت غلیان برای حرمت جاری خواهد شد و بعد جریان استصحاب سببیت، لازم این سببیت ظاهریه این است که بعد غلیان، حرمت ظاهری که مسبب آن است محقق می شود.

پس محقق عراقی شبیه کلام بحوث را در استصحاب سببیت الغلیان مطرح کرده و گفته است وقتی سببیت الغلیان للحرمه در زبیب جاری شود، شارع جعل حکم مماثل و سببیت ظاهریه کرده است که یعنی غلیان زبیب سبب حرمت ظاهریه است؛ پس ترتب حرمت ظاهری بر غلیان لازمه خود استصحاب است و لازم لاینفک استصحاب می باشد. اما در بحوث به محقق عراقی به درستی اشکال کرده است ولی در این بحث از این اشکال غفلت شده است.

اشکال این است که اگر مدلول مطابقی یک دلیل مصداق نداشته باشد یا صحیح نباشد که شامل مصداقی شود مگر اینکه ضمیمه خارجی به آن شود، در این صورت نمی توان به عموم دلیل تمسک کرد و گفت: عموم دلیل شامل مصداق می شود اما به جهت اینکه بدون ضمیمه خارجیه شمول این دلیل نسبت به این مصداق صحیح نیست پس ضم ضمیمه خارجی لازم می شود. در حالی که این کلام صحیح نیست؛ چون هر دلیل لبّا مقید است که شمول آن نسبت به فرد اثر داشته و لغو نباشد؛ لذا در صورتی که عموم دلیل استصحاب قضیه «یحرم اذا غلی» را شامل شود ولی نتواند مسبب و جزاء را که حرمت فعلیه بعد غلیان است، اثبات کند، عموم دلیل استصحاب شامل این مورد نخواهد شد؛ نه اینکه برای تصحیح عموم دلیل چیزی از خارج ضمیمه شود و الا در موارد شک در حاجب اگر اصل عدم حاجب جاری شود، می توان گفت: به جهت عدم اثر، تحقق غسل هم اثبات می شود در حالی که دراینجا گفته شده است در صورتی که استصحاب عدم حاجب اثری را به همراه ندارد، اصلا جاری نشود.

به عبارت دیگر در صورتی که تصحیح جریان استصحاب متوقف بر ضمیمه لازمه عقلی باشد، استناد به این استصحاب دوری خواهد شد؛ چون دلیل استصحاب اگر بخواهد شامل «یحرم اذا غلی» شود، متوقف است بر اینکه لازم عقلی ثابت شود چون اگر لازم عقلی که حرمت بعد غلیان است ثابت نشود، شمول دلیل استصحاب نسبت به این مورد لغو ومحال است و از طرف دیگر ثبوت لازم عقلی هم متوقف بر شمول دلیل استصحاب است و این دوری است. بنابراین اگر دلیل استصحاب در مورد مثال «یحرم اذا غلی» جاری شود ولی نتواند لازمه عقلی آن که حرمت فعلی بعد غلیان است را ثابت کند، اصل بدون اثر خواهد بود بلکه بالاتر از این اصلا مصداق نقض یقین به شک نیست و اصلا دلیل استصحاب شامل آن نخواهد شد چون این استصحاب اثر ندارد چون اثر مترتب بر حرمت فعلی است و استصحاب نمی تواند حرمت فعلی را اثبات کند بلکه صرفا قضیه تعلیقی «یحرم اذا غلی» را ظاهرا اثبات می کند در حالی که در مورد آن نقض عملی معنا ندارد و وقتی نقض عملی معنا نداشته باشد، اصلا عنوان دلیل عام شامل یحرم اذا غلی نمی شود مگر اینکه حرمت بعد غلیان ثابت شود که این اوضح انحاء دور است؛ چون اول باید عنوان نقض یقین به شک صادق باشد تا وقتی دلیل استصحاب شامل آن شد گفته شود که لازم شمول دلیل استصحاب حرمت بعد از غلیان است ولی تا حرمت بعد غلیان ثابت نشود، این استصحاب مصداق نقض یقین به شک نمی شود چون «یحرم اذا غلی» مصداق نقض یقین به شک نیست بلکه حرمت فعلی که لازمه عقلی آن است قابل نقض است و الا یحرم اذا غلی اثر عملی ندارد تا نسبت به آن نقض و ابرام صورت گیرد. پس طبق این اشکال نقض یقین به شک اصلا موضوع ندارد.

پاسخ دوم بحوث:

۲- جواب دوم بحوث جواب نقضی است که گفته اند می توانیم به استصحاب بقاء جعل نقض کنیم که مورد پذیرش همه است مثل اینکه اگر شک شود که «الماء المتغیر نجس» نسخ شده است یا نه، استصحاب جاری می شود که هنوز اگر ماء تغیر پیدا کند نجس خواهد شدو ثابت می شود که این آب که تغیر پیدا کرده است نجس می باشد و اشکال اصل مثبت در اینجا مطرح نشده است در حالی که استصحاب بقاء جعل «الماء المتغیر نجس» یعنی استصحاب بقاء قضیه شرطیه؛ چون جعل کلی به صورت قضیه حقیقه است و بازگشت قضیه حقیقیه به قضیه شرطیه است؛ لذا «الماء المتغیر نجس» یعنی «اذا وجد الماء المتغیر فهو نجس» که استصحاب این قضیه اثبات می کند آبی که امروز محقق شده است، نجس است در حالی که طبق اشکال اصل مثبت است چون استصحاب بقاء قضیه شرطیه برای اثبات تحقق جزاء اصل مثبت است. هرچه دراین مورد گفته شود ما هم در بحث محل نظر جواب خواهیم داد.

مناقشه در پاسخ دوم بحوث:

به نظر ما این نقض هم وارد نیست؛ چون

استصحاب بقاء جعل برای اثبات تحقق مجعول در موضوع جدید مورد قبول همه نیست؛ بلکه بزرگانی مثل مرحوم خویی منکر هستند و اساسا قائل اند که جعل انحلالی است؛ لذا نسبت به ماء متغیر امروز اصلا شک در جعل داریم چون ممکن است أمد حکم به پایان رسیده باشد و آنچه شارع جعل کرده است نسبت به سایر افراد باشد اما برای آب متغیر امروز اصلا نجاست جعل نکرده است؛ چون چه بسا این آب بعد انتهاء أمد حکم، متغیر شده باشد. لذا مرحوم خویی در مورد نجاست می فرمایند: شک در جعل نجاست برای آب متغیر وجود دارد و افراد هم به نحو انحلال لحاظ شده است پس استصحاب بقاء جعل جاری نیست . بنابراین استصحاب جعل هم مورد پذیرش همگان نمی باشد و به چیزی استناد شده است که خود آن اختلافی است.

ص: ۶۱۳

طبق کلام خود شما استصحاب بقاء جعل، یعنی استصحاب بقاء مجعول کلی که عرف بعد اینکه شارع گفت «الماء المتغیر نجسٌ» نجس بودن را وصف فعلی برای آب متغیر کلی می داند و می گوید: روزی که شارع گفت: «الماء المتغیر نجس» آب متغیر نجس شد و تا امروز نجس بود که شک می شود که این حکم نسخ شده است یا نه استصحاب وصف فعلی برای موضوع کلی جاری می شود و از طرفی نسبت بین نجس بودن ماء کلی و ماء جزئی لازم و ملزوم یا سبب و مسبب نیست، بلکه نسبت کلی به افراد است و لذا ربطی به استصحاب تعلیقی ندارد که قضیه شرطیه است؛ چون در «الماء المتغیر نجس» گفته می شود، آب متغیر قبلا نجس بود و نجاست وصف فعلی برای کلی آب متغیر بود و یا اینکه در مورد خون حکم فعلی آن نجاست است لذا در عین اینکه اصلا خونی وجود نداشته باشد گفته می شود که خون نجس است؛ بنابراین در نظر شهید صدر استصحاب جعل، یعنی استصحاب بقاء مجعول کلی برای موضوع کلی که حالت سابقه فعلیه دارد در حالی که در موارد استصحاب تعلیقی گفته می شود، قبلاـ در مورد عنب قضیه تعلیقیه «اذا غلی یحرم» ثابت بوده است ولی تنجز از آثار جزاء این قضیه تعلقیه که همان حرمت فعلیه است می باشد در حالی که مستصحب حرمت فعلیه ندارد بلکه حرمت تعلیقیه علی الغلیان است و لذا جواب سوم بحوث تمام نیست.

پاسخ سوم بحوث:

۳-جواب سوم این است که چه نیازی وجود دارد حرمت فعلی بعد غلیان ثابت شود؛ چون عقل موضوع تنجز را انضمام کبری جعل و صغری تحقق موضوع می داند و حکم می کند که اگر حجت بر کبری جعل باشد مثلا «الزبیب اذا غلی یحرم» و حجت هم باشد که زبیب غلیان کرده است، بعد قیام حجت بر کبری که حجت استصحابیه است و حجت بر تحقق غلیان زبیب هم که علم وجدانی است، اگر مکلف زبیب مغلی را بخورد، مستحق عقوبت خواهد شد و اینکه گفته شود علم به حرمت فعلی زبیب مغلی وجود ندارد، اشکالی ایجاد نمی کند چون عقل حکم می کند هر کسی که کبری جعل شارع را بداند یا حجت بر آن داشته باشد و صغری جعل هم برای او احراز شده باشد یا دارای حجت باشد، معذور نخواهد بود.

ص: ۶۱۴

مناقشه در پاسخ سوم بحوث

به نظر ما این جواب خوبی است اما اشکال آن این است که اخص از مدعی است؛ چون در احکام وضعی جاری نخواهد بود؛ به جهت اینکه در احکام وضعی، حکم فعلی موضوع اثر است؛ مثلا اگر گفته شود: «اذا لاقی ثوبک نجسا یتنجس» باید ثابت شود که زبیب مغلی نجس است و استصحاب تعلیقی «الزبیب اذا غلی تنجس» به لحاظ اینکه وقتی عنب بود اگر می جوشید نجس می شد، موجب می شود نسبت به قضیه تعلقیه «اذا غلی تنجس» حجت وجود داشته ، از طرفی غلیان زبیب هم محقق شده است اما در عین حال حجت بر نجاست زبیب محقق نشده است در حالی که در بحوث گفته اند که لازم نیست، حجت داشته باشیم در حالی که اگر حجت وجود نداشته باشد، چطور اثر شرعی اینکه ثوب با نجس ملاقات کرده است مترتب شود. بنابراین در احکام وضعی مشکل ایجاد خواهد شد اگرچه در احکام تکلیفی بیان ایشان را بپذیریم . پس کلام بحوث اخص از مدعی است؛ چون در حکم تکلیفی تنجز دایر مدار عقل است که به کبری جعل علم وجود داشته باشد و و صغری هم محقق شده باشد لذا عقل حکم به استحقاق عقاب در صورت تخلف می کند در حالی که در حکم وضعی مثل نجاست باید نجاست ثابت شود؛ چون استظهارعرفی این است که موضوع، نجاست فعلی است اما با بیان ایشان نجاست فعلی ثابت نشده است.

البته در اینجا بحث تعارض استصحاب تعلیقی با استصحاب عدم حرمت فعلی هم مطرح است که در مباحث آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ص: ۶۱۵

کلام اضواء و آراء

در کتاب اضواء و آراء همچنین تعلیقیه بحوث اشکال دیگری به بحوث مطرح شده است که در «العنب اذا غلی یحرم» استصحاب تعلیقی فایده ندارد؛ چون ما جواب سوم بحوث که فرمودند: موضوع تنجز، علم به کبری جعل است نه اینکه موضوع محقق شده باشد را در مورد جعلی که محمول آن حکم فعلی باشد می پذیریم؛ مثل اینکه از سوی شارع وارد شده باشد، «المستطیع یحج» و علم یا قیام حجت مثل استصحاب بقاء جعل وجود داشته باشد و علم به صغری که «أنا مستطیع» هم باشد، در این صورت حکم منجز خواهد شد، چون حکم مطرح شده در کبری فعلی است اما در قضیه تعلیقیه «العنب اذا غلی یحرم» اگر در مورد زبیب «اذا غلی یحرم» استصحاب شود، جمله «اذا غلی یحرم» حکم شرعی نیست به خلاف استصحاب در موارد شک در نسخ که محمول حکم شرعی است مثل «المستطیع یحج» که محمول وجوب فعلی حج است اما در «العنب اذا غلی» که در مورد زبیب استصحاب شد، محمول، قضیه تعلقیه «اذا غلی یحرم» است و قضیه تعلیقیه موضوع تنجز نیست؛ چون موضوع تنجز حکم شرعی مثل یحرم است نه «اذا غلی یحرم» و هیچ وقت «اذا غلی یحرم» منجز نمی شود. بنابراین اینکه شما فرمودید علم به کبری جعل همواره با تحقق موضوع کافی است، در صورتی صحیح است که در کبری حکم شرعی وجود داشته باشد، در حالی که در «العنب اذا غلی یحرم»، «اذا غلی یحرم» حکم شرعی نیست و اگر گفته شود، روح «اذا غلی یحرم» کراهت است کما اینکه در جلسه گذشته از اضواء و آراء نقل کردیم دیگر عدم جریان واضح است چون اراده وجود تعلیقی ندارد، بلکه کراهت به عنوان «شرب العنب المغلی» تعلق گرفته است و زبیب عنب مغلی نبوده است.

ص: ۶۱۶

اگر گفته شود که مجعول در «العنب اذا غلی یحرم» با «الغنب المغلی حرام» فرق می کند؛ یعنی کیفیت جعل فرق می کند، در اضواء و آراء و تعلیقیه بحوث گفته اند: ولو اینکه کیفیت جعل «العنب اذا غلی یحرم» با کیفیت «العنب المغلی حرام» متفاوت باشد، اما موضوع تنجز قضیه تعلیقیه نیست بلکه موضوع تنجز، جزاء در قضیه تعلیقیه است که در «العنب اذا غلی یحرم» با «العنب المغلی حرام» ولو اینکه در کیفیت جعل متفاوت باشند، ولی موضوع تنجز «یحرم» است و علم به حرمت وجود ندارد و استصحاب هم حرمت را ثابت نمی کند؛ بلکه صرفا نتیجه استصحاب این است که «اذا غلی یحرم» حال اگر مقصود این باشد که اثبات شود بعد از غلیان حرام است و جزاء محقق است، اصل مثبت خواهد شد.

مناقشه در کلام اضواء و آراء

این مطلب به نظر ما تمام نیست؛ چون در نظر ما تفاوتی وجود ندارد؛ چون اگر حجت وجود داشته باشد که شارع گفته است «الزبیب اذا غلی یحرم» ولو اینکه اثبات نکند که بعد غلیان حرمت فعلیه است و اصل مثبت باشد، اما عقل حکم می کند، مهم نیست بلکه حجت وجود دارد که «الزبیت اذا غلی یحرم» پس زبیب هم این حکم و قضیه تعلیقیه را دارد. نسبت به شرط این قضیه تعلیقیه هم که غلیان زبیب باشد علم وجود دارد محقق شده است؛ پس عقل حکم می کند که حکم منجز است در حالی که ایشان گفته است که علم به کبری «اذا غلی یحرم» با حجت استصحابیه در زبیب هم وجود دارد حتی اگر اگر ضمیمه به احراز غلیان زبیب شود، عقل حکم نمی کند که اگر بخوری مستحق عقاب خواهی بود؛ در حالی که به نظر ما عقل حکم می کند که مستحق عقاب است؛ چون اگرچه حجت استصحابی لوازم را اثبات نکرد، ولی برای عقل مهم نیست شما جناب صاحب اضواء و آراء اگر بپذیرید اختلاف در جعل را در حالی که نائینی نپذیرفت کلام شما نمی تواند تفسیر کلام نائینی باشد اما اگر بپذیرید اختلاف جعل ثبوتی را که ممکن است شارع در مقام جعل ثبوتی بین دو قید طولیت قرار دهد و با «جعل العنب المغلی» متفاوت باشد ولی موضوع تنجز علم به کبری جعلی است که محمول آن فعلی است نه علم به کبری جعلی که محمول آن قضیه تعلقیه «اذا یحرم» است. انصاف این است که بالوجدان همین مقدار علم به کبری هم با ضمیمه به تحقق صغری برای تنجز عقلی کافی است. فقط اشکال بیان بحوث این است که اخص از مدعی است و ما به بحوث می گوئیم حل این مطلب را در این می دانیم که لازم عقلی گفته نشود، بگویید لازم عرفی استصحاب «العنب اذا غلی یحرم» تعبد ظاهری به حرمت فعلی بعد غلیان به نجاست فعلی بعد غلیان است و این لازم عرفی دلیل استصحاب است حال چه بگوئیم دلیل استصحاب جعل حکم مماثل یا تعبد به علم یا هرچه باشد، لازم عرفی است؛ یعنی مشمول دلیل و خطاب لاتنقض است و اشکال سوم وارد نیست و عمده جواب همین است.

کلام در استصحاب سببیت یا ملازمه واقع می شود.

استصحاب/ تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی / کلام محقق عراقی و مناقشه در آن – استصحاب سببیت ۹۵/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/ تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی / کلام محقق عراقی و مناقشه در آن – استصحاب سببیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب تعلیقی به اینجا رسید که اگر ثبوتا برای یک موضوع حکم معلق جعل شود مثل اینکه ثبوتا شارع گفته باشد: «العنب اذا غلی یحرم» استصحاب حکم تعلیقی بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه مشکلی نخواهد داشت.

بحث در استصحاب تعلیقی به اینجا رسید که اگر ثبوتا برای یک موضوع حکم معلق جعل شود؛ مثل اینکه ثبوتا شارع گفته باشد: «العنب اذا غلی یحرم» استصحاب حکم تعلیقی بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه مشکلی نخواهد داشت. استصحاب مطهربودن آب از این قبیل است که وقتی شک در مطهریت آب شود، استصحاب می شود که هنوز مطهر است با اینکه مطهر بودن معنایش حکم تعلیقی است که «اذا غسل الشیء المتنجس به یطهر» و استصحاب مطهر بودن آب برای اثبات طهارت ثوب اصل مثبت نیست؛ چون عرفا اگر استصحاب مطهریت آب جاری شود ولی آثار طهارت بر ثوب مترتب نشود، عرفا نقض یقین به شک صورت گرفته است؛ چون یقین به مطهر بودن آب بوده است و یقین به شستشوی لباس با آب هم وجود دارد و از طرفی امام علیه السلام فرموده است: «لاتنقض الیقین بالشک» و لذا حکم به طهارت ثوب می شود. به نظر ما این کلام عرفی است؛ فقط اشکال ما در مثال های معروف مثل «العنب اذا غلی یحرم» اشکال اثباتی است که گفتیم شاید در مقام ثبوت «العنب المغلی حرام» بوده است نه «العنب اذا غلی یحرم» و صرفا از باب تفنن در تعبیر یا توسط راوی به صورت تعلیقی بیان شده است.

ص: ۶۱۸

برخی از کسانی که استصحاب تعلیقی را اشکال می کنند، گفته اند: به جای استصحاب تعلیقی، استصحاب بقاء ملازمه یا سببیت جاری خواهد شد؛ مثلا بین غلیان و یا حرمت ملازمه وجود دارد که استصحاب ملازمه یا سببیت غلیان للحرمه جاری می شود. در کلام مرحوم شیخ استصحاب سببیت مطرح شده است که گفته می شود این استصحاب دیگر استصحاب تعلیقی نیست؛ چون قبلا زبیب عنب بوده است و در آن زمان بین غلیان و حرمت ملازمه وجود داشت و غلیان سببیت برای حرمت داشت که در صورت شک ملازمه بین غلیان و حرمت یا سببیت غلیان برای حرمت استصحاب می شود.

کلام محقق عراقی:

محقق عراقی فرموده اند: ما مشکلی با استصحاب ملازمه نداریم حتی در مواردی که ملازمه مجعول بالتبع است مثل «العنب المغلی حرام» که از این جعل شرعی، ملازمه بین غلیان و حرمت انتزاع می کنیم و این انتزاعی بودن مشکلی ایجاد نمی کند؛

چون بالاخره این ملازمه مجعول شرعی است و به تبع «العنب المغلی حرام» جعل شده است در حالی که در مستصحب شرط نیست که مجعول بالاستقلال باشد بلکه ولو مجعول بالتبع باشد استصحاب جاری خواهد شد. پس همین که وضع و رفع آن ولو به منشا انتزاع به ید شارع باشد کافی است.

اشکالات استصحاب ملازمه

بعد محقق عراقی فرموده است: به استصحاب بقاء ملازمه دو اشکال مطرح شده است که به نظر ما هیچ کدام از این دو اشکال وارد نیست:

اشکال اول: (عدم شرعیت ملازمه)

۱- اشکال اول: ملازمه امر شرعی نیست، بلکه امر عقلی است؛ چون شارع وقتی حرمت شرب عنب مغلی را جعل کند، ملازمه بین حرمت شرب و غلیان عنب محقق می شود؛ پس ملازمه مجعول شرعی نیست.

پاسخ اشکال اول: (کفایت جعل تبعی)

ایشان درجواب فرموده اند: در جریان استصحاب کافی است که امر مستصحب ولو تبعا به ید شارع باشد؛ چون شارع می توانست حرمت شرب عنب مغلی را جعل نکند و لذا دیگر بین حرمت شرب و غلیان ملازمه محقق نمی شد، پس شارع این ملازمه را به وجود آورده است ولو اینکه منشا انتزاع را شارع جعل کرده باشد و همین برای جریان استصحاب کافی است؛ خصوصا طبق مبنای ما که «لا تنقض الیقین بالشک» به این معنا می دانیم که باید آثار یقین مترتب شود نه اینکه آثار شرعی متیقن مترتب شود؛ چون اگر مفاد استصحاب ترتب آثار متقن باشد اشکال می شود، ملازمه نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی اما طبق مبنای ما «لاتنقض الیقین بالشک» یعنی لازم است آثار یقین اعم از منجزیت و معذریت را مترتب شود.

اشکال دوم: (مشکوک بودن ملازمه)

۲-اشکال دوم این است که ملازمه بین حکم و تمام موضوع وجود دارد و هیچ گاه شک در بقاء ملازمه نمی شود، بلکه هر گاه شک در ملازمه شود یا باید به این معنا باشد که شک در نسخ است که خلف فرض است یا اینکه از ابتدا در سعه ملازمه شک وجود داشته باشد، به این معنا که یقین به ملازمه بین غلیان در حال عنب بودن و بین حرمت شرب وجود دارد، اما ملازمه غلیان در حال زبیب بودن با حرمت شرب از ابتدا مشکوک الحدوث است و لذا شک در بقاء نداریم. پس غلیان در حال عنب بودن شیء یقینا با حرمت شرب آن ملازمه دارد و الان هم ملازمه است، اما غلیان در حال زبیب بودن از ابتداء مشکوک بوده است که با حرمت شرب ملازمه داشته باشد که اگر شارع فرموده باشد که «العنب مادام عنبا اذا غلی یحرم» این کلام منشأ ملازمه بین غلیان در حال عنب بودن و حرمت شرب خواهد شد و بین غلیان درحال زبیب بودن و حرمت از ابتداء ملازمه حاصل نمی شود و لذا استصحاب بقاء ملازمه معنا نخواهد داشت: چون شک در حدوث ملازمه بین غلیان در حال زبیب بودن و حرمت شرب وجود دارد.

پاسخ از اشکال دوم: (شک در بقاء عرفی ملازمه)

ایشان در جواب از این اشکال مطالبی فرموده اند که محصل آن این است که به نظر عرفی شک در بقاء ملازمه وجود دارد؛ به جهت اینکه به زبیب اشاره می شود که زمانی که زبیب، عنب بود، ملازمه بین غلیان حرمت شرب آن وجود داشت و حال در صورت زبیب شدن شک می شود که بین غلیان و حرمت شرب ملازمه وجود دارد که استصحاب ملازمه جاری خواهد شد؛ چون به نظر دقی شک در سعه ملازمه وجود دارد که بعد اینکه می دانیم که غلیان در حال عنب بودن با حرمت شرب ملازمه دارد آیا غلیان در حال زبیب بودن هم ملازمه با حرمت شرب دارد یا ندارد؟ به نظر عرفی صدق می کند که به زبیب اشاره و گفته شود که «هذا الزبیب کان فی حال عنبیته ملازما لحرمته» در حال حاضر نمی دانیم غلیان ملازمه با حرمت دارد که استصحاب ملازمه جاری می شود.

مناقشه در کلام محقق عراقی: (بقاء اشکال مثبتیت)

محقق عراقی از این دو اشکال اگرچه پاسخ دادند، اما اشکال اساسی در اینجا باقی مانده است؛ چون اشکال اساسی مثبت بودن استصحاب بقاء ملازمه برای اثبات تحقق فعلی لازم بعد تحقق ملزوم است؛ چون بقاء ملازمه بین غلیان و حرمت شرب استصحاب می شود اما اگر از این استصحاب، حرمت شرب نتیجه گرفته شود، اصل مثبت است.

محقق عراقی در اینجا به دردسر افتاده است و یک مرتبه فرموده است که بنابر مسلک حکم مماثل اشکال مثبت بودن رخ نمی دهد و یک مرتبه هم فرموده است: هر علم به ملازمه ای، منشأ علم مشروط و منوط به علم به لازم می شود که این کلام ایشان قبلا مطرح شد که هر علم به ملازمه ای مستتبع علم به وجود فعلی لازم است؛ مثل اینکه علم به ملازمه بین طلوع شمس و نهار منشأ علم به وجود فعلی نهار است ولی علم مشروط و منوط به طلوع خورشید که قبلا این کلام ایشان را نقل و اشکال کردیم.

اما مطلبی که بنا بر مسلک حکم مماثل مطرح کرده اند را توضیح دهیم. ایشان بعد اینکه به مشکل اصل مثبت برخورد کرده است، فرموده اند: به این اشکال طبق مسلک حکم مماثل پاسخ می دهیم اما بنابر مسلک خودمان که گفتیم مفاد استصحاب جعل حکم مماثل نیست بلکه امر به ترتیب آثار یقین است، این اشکال قابل جواب نیست؛ بلکه باید به استصحاب به نحو دیگری که همان علم منوط است عدول کرد که اشکال این نوع استصحاب قبلا مطرح شد.

اما در مورد اینکه ایشان فرمود که بر اساس مسلک حکم مماثل پاسخ می دهیم. در این قسمت فرموده است بنابر مسلک جعل حکم مماثل که مسلک صاحب کفایه است، شارع در فرض شک دربقاء ملازمه واقعی، بین غلیان و حرمت جعل ملازمه ظاهری می کند که جعل ملازمه ظاهری به معنای جعل ملازمه بین غلیان و حرمت ظاهریه شرب است و با توجه به اینکه ملازمه قابل جعل بالاستقلال نیست، جعل ملازمه بالتبع است؛ یعنی شارع باید جعل حرمت ظاهریه برای زبیب بعد غلیان کند تا بتواند جعل ملازمه ظاهریه کند که استصحاب بقاء ملازمه جعل ملازمه را نتیجه می دهد؛ چون جعل ملازمه ظاهریه بالتبع است و مشکل حل می شود؛ چون لازم خود جعل ملازمه ظاهریه جعل طرف ملازمه است، یعنی جعل حرمت ظاهریه عقیب غلیان برای زبیب که لازم استصحاب است نه لازمه واقع مستصحب تا اصل مثبت باشد.

این کلام محقق عراقی قابل قبول نیست؛ چون

۱-ایشان مدعی ملازمه ظاهری شدند، در حالی که ملازمه ظاهری نیست؛ چون ملازمه ظاهریه یعنی تعبد ظاهری به ملازمه در حالی که آنچه در کلام ایشان مطرح شد، ملازمه واقعیه است و صرفا طرف ملازمه حرمت ظاهریه است که این دو متفاوت است؛ چون ملازمه ظاهریه یعنی واقعا ملازمه نیست، بلکه صرفا ظاهری است در حالی که طبق تصویر ایشان که بعد غلیان حرمت ظاهری جعل شود، بین غلیان زبیب و حرمت ظاهریه او ملازمه واقعیه محقق می شود کما اینکه بعد شک بعد محل و حکم ظاهری به تجاوز، ملازمه واقعیه است یعنی واقعا بین موضوع حکم ظاهری و تحقق حکم ظاهری ملازمه است و ملازمه واقعی است؛ چون بین موضوع حکم ظاهری و حکم ظاهری ملازمه واقعیه است. درمانحن فیه هم که شک در بقاء ملازمه بین حرمت واقعیه و غلیان زبیب وجود دارد، ما معتقدیم شارع می تواند تعبد ظاهری به بقاء ملازمه کند و این تعبد ظاهری قابل جعل استقلالی است؛ چون تعبد ظاهری به بقاء ملازمه واقعیه غیر از ملازمه واقعیه است؛ چون جعل ملازمه واقعیه بالاستقلال ممکن نیست؛ در حالی جعل ملازمه ظاهریه یعنی تعبد ظاهری و ادعا ملازمه واقعیه و این ادعا بالاستقلال هم ممکن است که برای روشن شدن این نکته در ادعا بقاء یک امر تکوینی مثل اینکه شارع می گوید: «بلی قد رکعت» که رکوع تکوینی قابل جعل شرعی نیست؛ چون رکوع فعل مکلف است اما تعبد ظاهری به وجود رکوع با وجود واقعی رکوع متفاوت است اما تعبد ظاهریه رکوع قابل جعل است. در ملازمه هم همین طور است که ملازمه واقعیه قابل جعل نیست، اما تعبد ظاهری به وجود ظاهری ملازمه قابل جعل استقلالی شرعی است که شارع تعبد به بقاء ملازمه می کند و این ملازمه بین حرمت ظاهریه و غلیان زبیب ملازمه واقعیه است. لذا مشکل اصل مثبت حل نشده است؛ چون تعبد به ملازمه واقعیه قابل جعل بالاستقلال است و نیاز به جعل تبعی نداریم و مشکل این خواهد شد که برای اثبات طرف ملازمه که حرمت است اصل مثبت خواهد بود.

ص: ۶۲۲

۲-ثانیا وقتی خود تعبد به بقاء ملازمه مصداق استصحاب نبوده و به جهت عدم وجود اثر نقض یقین به شک محسوب نمی شود، شما برای اینکه استصحاب بقاء ملازمه مصداق نقض عملی یقین به شک شود باید از خارج ضمیمه و لازم عقلی ثابت شود، در حالی که لازم است بقاء ملازمه فی نفسه اثر عملی داشته باشد و اینکه لازم عقلی دارای اثر باشد کافی نیست؛ بنابراین هیچ گاه استصحاب بقاء ملازمه مصداق لاتنقض الیقین بالشک نخواهد شد و این اشکال قابل جواب نیست.

کلام سید یزدی

سید یزدی در مورد استصحاب تعلیقی فرموده اند اگر شارع بگوید: «العنب المغلی حرام» ملازمه بین غلیان و حرمت ملازمه عقلیه است و مجعول شارع نیست؛ اما اگر شارع بگوید: «العنب یحرم اذا غلی» خود شارع جعل ملازمه بین غلیان و حرمت کرده است که استصحاب جاری می شود.

مناقشه در کلام سید یزدی

جناب سید، ملازمه بین غلیان و حرمت قابل جعل شرعی نیست؛ چه شارع بگوید: «العنب اذا غلی یحرم» و چه گفته باشد «العنب المغلی حرام». آنچه قابل جعل شرعی است حرمت علی تقدیر الغلیان است که بعد جعل آن، خود به خود ملازمه بین غلیان وحرمت رخ می دهد؛ بنابراین ملازمه در اختیار مستقیم شارع نبوده و مجعول او نیست و لذا اثبات حرمت با استصحاب تحقق ملازمه اصل مثبت است. و لذا این فرمایش تمام نیست الا اینکه گفته شود: «یحرم اذا غلی» حکم مجعول شرعی است که در جلسات گذشته این کلام مورد بررسی قرار گرفت.

استصحاب سببیت

استصحاب سببیت در کلام مرحوم شیخ مطرح شده است. ایشان گفته است: قبلا غلیان در حال عنب بودن، سبب حرمت بوده است که استصحاب حکم می کند الان هم سبب حرمت زبیب است.

کلام مرحوم خویی

مرحوم خویی می فرمایند: سببیت قابل جعل استقلالی نیست و به تبع تکلیف جعل می شود یعنی شارع باید بگوید: «العنب اذا غلی یحرم» که به تبع جعل تکلیف، سببیت غلیان للحرمه جعل شود. اما در محل بحث تکلیف قبل غلیان فعلی نیست بلکه بعد غلیان فعلی می شود و الا خود حرمت استصحاب می شد و نیاز به استصحاب سببیت نبود. وقتی تکلیف که منشا انتزاع سببیت است فعلی نباشد، چگونه تکلیف فعلی است؟ این کلام عجیب است؛ چون سببیت، از تکلیف به «العنب یحرم اذا غلی» انتزاع می شود و وقتی خود تکلیف، فعلی نباشد، ارکان استصحاب در آن تمام نیست، در فرع آن که سببیت است چگونه فعلی است؟

مناقشه در کلام محقق خویی

اشکال کلام مرحوم خویی این است که منشأ انتزاع سببیت الغلیان للحرمه، حرمت فعلی نیست؛ بلکه منشا انتزاع سببیت الغلیان للحرمه، جعل شارع است نه مجعول یعنی در روزی که شارع گفت: «العنب یحرم اذا غلی» و این حکم را جعل کرد ولو اینکه مجعول فعلی نباشد، سببیت غلیان للحرمه انتزاع می شود که این سببیت فعلیه است ولو اینکه غلیانی محقق نباشد؛ مثل سببیت نار للحراره که فعلی است، چون نار علت حرارت است کما اینکه حسد علت نابودی ایمان است که لازم نیست حتما حسد موجود شود تا سببیت ایجاد شود بلکه حسد سبب زوال ایمان است و وجود فعلی مسبب متوقف بر وجود سبب است ولی سببیت سبب فعلیه است ولو قبل وجود مسبب ولذا مشکلی وجود ندارد که استصحاب بقاء سببیت غلیان للحرمه جاری شود. پس مشکل ما فقط این است که استصحاب بقاء سببیت الغلیان للحرمه، برای اثبات تحقق حرمت که منشا اثر است، اصل مثبت است و الا ارکان استصحاب سببیت تمام است؛ چون سببیت از «جعل العنب اذا غلی» انتزاع می شود و در مورد زبیب شک داریم که غلیان سبب حرمت است که استصحاب بیان می کند، هنوز سبب است ولی مشکل این است که اصل مثبت است.

اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی

پس استصحاب در حکم تعلیقی فی حد ذاته جاری است به شرط اینکه احراز کنیم شارع ثبوتا حکم را به صورت تعلیقی جعل کرده و ثبوتا گفته است: «العنب یحرم اذا غلی» کما اینکه استظهار ما در «الماء طهور» یا «البیع نافذ» جعل حکم تعلیقی است

هـذا کلّه اینکه استصـحاب حکم تعلیقی مقتضـی جریان دارد، اما مشـکل در اینجا به اتمام نمی رسد بلکه اینجا اشـکال مهم به استصـحاب تعلیقی ایـن است که مبتلی به معـارض است؛ مثلاـ در «العنب یحرم اذا غلی» اگر در مـورد زبیب هم گفته شـود که «یحرم اذا غلی» این یک استصـحاب است، اما استصحاب دیگری وجود دارد که استصحاب حلیت زبیب قبل غلیان است؛ چون زبیب قبل غلیان حلال بود که احتمال بقاء حلیت داده می شود که استصحاب بقاء حلیت با استصحاب حرمت تعلیقی تعارض و تساقط می کنند و به اصل برائت رجوع می شود.

جواب هایی که از این اشکال مطرح شده در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

استصحاب /استصحاب تعلیقی /اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی ۹۵/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب /استصحاب تعلیقی /اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد استصحاب تعلیقی بود. بحث به اینجا رسید که فرضا اگر استصحاب حکم تعلیقی مقتضی جریان داشته باشد، دائما مبتلی به معارض است.

اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی

بحث در استصـحاب تعلیقی به اینجـا رسـید که فرضا اگر استصـحاب حکم تعلیقی مقتضـی جریان داشـته باشـد، دائما مبتلی به معـارض است؛ مثلاـ در مـورد «العنب یحرم اذا غلی» که استصـحاب حکم تعلیقی نسـبت به زبیب جـاری شـد، این استصـحاب تعلیقی بـا استصـحاب بقاء حلیت قبل غلیان در مورد زبیب معارض خواهـد بود؛ چون احتمال می دهیم که حلیت زبیب، حلیت مطلقه باشد، نه حلیت مغیاه به غلیان و لذا بعد غلیان زبیب، احتمال بقاء حلیت قبل غلیان وجود دارد لذا استصحاب می شود که استصـحاب بقاء حلیت با استصـحاب حرمت معلقه تعارض می کنند؛ از یک طرف استصحاب حرمت اذا غلی جاری است و از طرف دیگر چون قبـل غلیـان حلیت فعلیه وجود داشـته است بعـد غلیـان هم استصـحاب می شود و با جریان این دو استصـحاب تعارض رخ داده و تساقط می شود لذا به اصاله الحل رجوع می شود.

ص: ۶۲۵

برخی از بزرگـان ماننـد مرحوم حکیم و آقای سیسـتانی اشـکال معارضه را پـذیرفته و فرموده انـد: اشـکال معارضه قابل جواب

نیست؛ اما برخی از بزرگان دو جواب مطرح کرده اند:

پاسخ های معارضه در استصحاب تعلیقی

پاسخ صاحب کفایه

جواب اول توسط مرحوم صاحب کفایه مطرح شده است و مرحوم خویی هم کلام ایشان را پذیرفته است. حاصل کلام این است که استصحاب حلیّت در محل بحث شبیه استصحاب کلی قسم ثالث است؛ به جهت اینکه یک فرد از حلیت در زمان عنب بودن زبیب وجود داشت که آن فرد از حلیت مغیاه به غلیان بود و این فرد یقینا زائل شده است اما شک وجود دارد در حدوث حلیت مطلقه که با غلیان زائل نمی شود، که نسبت به فرد جدید از حلیت، اصل، عدم حدوث فرد جدید است.

البته تعبیر استصحاب کلی قسم ثالث در مصباح الاصول مطرح شده است. مرحوم خویی فرموده اند: اینجا شبیه این است که شخص می دانست که محدث به حدث اصغر بوده است و از او بلل مشتبه بین بول و منی خارج می شود و بعد شخص وضوء می گیرد، در این فرض حدث اصغر یقینا مرتفع شده است و شک در حدوث فرد دیگر از حدث که حدث اکبر است وجود دارد که استصحاب حکم می کند که فرد جدیدی به وجود نیامده است و لذا استصحاب جامع حدث استصحاب کلی قسم ثالث خواهد بود.

صاحب کفایه از تعبیر استصحاب کلی قسم ثالث استفاده نکرده اند ولو مرحوم خویی این کلام را در توضیح کلام ایشان به کار برده است ولی صاحب کفایه بر این مطلب تصریح نمی کنند بلکه کلام صاحب کفایه این است که زمانی که زبیب عنب بوده است هم حلیت مغیاه به غلیان داشته و هم حرمت معلقه بر غلیان ؛ پس یقین به وجود دو حکم وجود داشته است: یک حکم این است: «هذا العنب حلال ما لم یغل» و دیگری اینکه «هذا العنب حرام اذا غلی» و هیچ تضادی بین این دو حکم که معلوم بالوجدان بودند، وجود نداشت و حال در مورد زبیب این دو حکم استصحاب می شود و مشکلی وجود نخواهد داشت؛ چون بین دو حکم در فرض علم وجدانی تنافی وجود نداشت و لذا در فرض استصحاب هم اصلا تنافی نخواهد بود؛ چون استصحاب حلیت مغیاه به غلیان جاری می شود و وقتی غلیان محقق شد، غایت این حکم حاصل شده است و لذا حلیت از بین رفته و شرط حرمت محقق شده است؛ لذا حرمت بعد تحقق شرط فعلی می شود و تنافی وجود ندارد.

ص: ۶۲۶

مناقشه درکلام صاحب کفایه:

به نظر ما این بیان، چه به تقریب صاحب کفایه و چه به تقریب مرحوم خویی صحیح نیست و دارای مناقشاتی است:

مناقشه اول:

اولاـ به حلیت ثابت برای زبیب قبل غلیان اشاره می شود که این حلیت مردد ومشکوک است که حلیت مطلقه است اگر زبیب مغلی حرام نشود و یا حلیت مغیاه به غلیان است، اگر زبیب مغلی حرام باشد؛ لذا احتمال بقاء این حلیت ثابت برای زبیب وجود دارد و احراز نشده است که این حلیت مغیاه است لذا حتی بعد غلیان هم استصحاب حلیت جاری خواهد شد.

اما استصحاب بقاء حلیت مغیاه به غلیان که در زمان عنب بودن وجود داشته است، ثابت نمی کند حلیت در زبیب هم قبل غلیان مغیاه بوده است؛ چون اصل مثبت است. مثبت بودن این اصل به این جهت است که استصحاب کان تامه جاری شده است به این صورت که برای زبیب در حال عنب بودن حلیت مغیاه به غلیان ثابت بوده است و بعد غلیان شک در ثبوت حلیت وجود دارد که استصحاب ثبوت حلیت قبل غلیان برای اتصاف حلیت زبیب قبل غلیان، به مغیاه بودن اصل مثبت است؛ مثل اینکه در فرض شک در کر بودن آبی، استصحاب شود که آب کر در حوض موجود بود، به حکم استصحاب امروز هم آب کر موجود است؛ پس آب موجود در حوض، اگرچه ممکن است آب دیگری باشد، ولی با این استصحاب کر بودن آن اثبات می شود. همان طور که در مورد استصحاب کریت گفته شده است که اصل مثبت است در مثال محل بحث هم اصل مثبت خواهد بود.

ص: ۶۲۷

مناقشه دوم:

ثانیا: استصحاب در محل بحث، استصحاب کلی قسم ثالث نیست، بلکه استصحاب کلی قسم ثانی است؛ چون در مورد حلیت ثابت برای زبیب قبل غلیان بشخصه احتمال بقاء داده می شود؛ چون حلیت مردد است بین اینکه حلیت مغیاه به غلیان است یا حلیت مطلقه که اگر مغیاه باشد، غلیان آن را از بین می برد و الا باقی خواهد بود؛ بنابراین در این فرض احتمال بقاء همان فرد داده می شود. دقیقا همانند این است که مثلا شخص می داند که چهارشنبه زید در خانه است و روز پنج شنبه انسانی مردد بین زید و عمرو در خانه موجود بوده است؛ روز جمعه گفته می شود اگر انسان روز پنج شنبه زید بوده است، قطعا از خانه خارج شده است و اگر عمرو بوده است، احتمال بقاء او وجود دارد که در این صورت اگر استصحاب بقاء زید در دار جاری شود، اثبات نمی کند فرد موجود در روز پنج شنبه زید بوده است بلکه اصل مثبت است؛چون استصحاب کان تامه برای اثبات کان ناقصه اصل مثبت خواهد بود.

مثال دیگر این که اگر جسمی وجود داشته باشد که در روز چهارشنبه دارای سیاهی ضعیف بوده است و در پنچ شنبه عملی انجام شود که شک شود سیاهی تبدیل به سیاهی شدید شده است یا سیاهی ضعیف باقی مانده است اما در روز جمعه ماده ای به آن اضافه شود که سیاهی خفیف را از بین می برد. در این فرد احتمال بقاء سیاهی روز پنج شنبه داده می شود؛ چون احتمال دارد که سیاهی شدید شده باشد و لذا بعد اضافه کردن ماده خاص گفته می شود که اگر سیاهی ضعیف بود، از بین رفته است ولی اگر شدید شده باشد، یقینا باقی است که استصحاب بقاء سیاهی جاری می شود که روز قبل متیقن است ولو اینکه روز چهارشنبه سیاهی ضعیف بوده است که اگر سیاهی ضعیف روز پنج شنبه هم باقی بود، یقینا مرتفع شده است؛ اما استصحاب سیاهی روز چهارشنبه اثبات نمی کند که سیاهی روز پنج شنبه هم ضعیف بوده است مگر به نحو اصل مثبت.

ص: ۶۲۸

استصحاب مفاد کان ناقصه:

اگر گفته شود شود، در این فرض استصحاب مفاد کان ناقصه جاری می شود؛ مثلا در مورد زبیب استصحاب حلیت مغیاه به غلیان جاری شود؛ یعنی زمانی که زبیب عنب بود، حلیت مغیاه به غلیان داشت و در فرض شک استصحاب می شود که هنوز هم حلیت مغیاه به غلیان دارد؛ بنابراین لازم نیست حلیت به نحو مفاد کان تامه استصحاب شود تا اشکال مثبت بودن مطرح شود بلکه استصحاب به نحو مفاد کان ناقصه جاری می شود؛ یعنی همین حلیت قبل غلیان زبیب در زمان عنب بودن مغیاه به غلیان بوده است که در ظرف شک استصحاب مفاد کان ناقضه جاری می شود.

مناقشه در استصحاب کان ناقصه:

در جواب این اشکال گفته می شود:

اولا: استصحاب به نحو مفاد کان ناقضه حالت سابقه ندارد؛ چون با اشاره به حلیت قبل غلیان زبیب، نمی توان گفت: این همان حلیت زمان عنب بودن آن است، چون ممکن است این حلیت غیر از حلیت زمان عنب بودن آن باشد، چگونه گفته شود که این حلیت مغیاه به غلیان بوده است در حالی که ممکن است حلیت جدیدی غیر از حلیت مغیاه باشد.

ثانیا: حتی اگر این استصحاب به نحو مفاد کان ناقصه جاری شود، ثابت نمی کند که بعد غلیان، حلیت زبیب رفع شده است. همان طور که در مثال سیاهی خفیف، بر فرض که استصحاب شود که چهارشنبه سیاهی جسم ضعیف بوده است و پنج شنبه هم سیاهی ضعیف بوده است، نمی توان گفت: پس با اضافه شدن ماده که سیاهی ضعیف را از بین می برد، سیاهی از بین رفته است؛ این اصل مثبت است؛ لذا در محل بحث هم اگر استصحاب جاری شود که این حلیت مغیاه به غلیان بوده است پس با غلیان از بین رفته است، اصل مثبت خواهد بود.

ص: ۶۲۹

ثالثا: اگر استصحاب حلیت مغیاه به غلیان شود این استصحاب با استصحاب بقاء ذات حلیت بعد غلیان تعارض خواهد داشت.

مناقشه درکلام محقق خویی:

کلام محقق خویی بسیار عجیب است؛ چون

اولا: در مثال حدث اصغر، اصل موضوعی وجود دارد؛ کما اینکه خود ایشان به وجود اصل موضوعی معترف هستند که شخص که از خواب بیدار شد و بلل مشتبه دید، گفته می شود: «هذا قام من النوم بالوجدان و لیس بجنب بالاستصحاب» و این اصل موضوعی است برای این است که گفته شود، وضوء رافع حدث اوست در حالی که مواردی که دارای اصل موضوعی است ربطی به محل بحث ندارد؛ چون در بحث زبیب، اصل موضوعی وجود ندارد تا ارتفاع حلیت قبل غلیان زبیب را اثبات کند. استصحاب «العنب اذا غلی یحرم» هم اصل حکمی است کما اینکه استصحاب حلیت هم اصل حکمی است ولذا روشن می شود، جواب صاحب کفایه که مرحوم خویی هم توضیح داده است صحیح نیست.

ثانیا: اصل معارض با استصحاب حرمت تعلیقی منحصر در استصحاب حلیت قبل غلیان نیست تا اینکه اشکال شود، حلیت قبل غلیان مغیاه بوده است و بعد تحقق غلیان حلیت از بین رفته است و بین این دو حکم تنافی وجود ندارد بلکه در اینجا می توان اصل معارض را به نحو دیگری مطرح کرد، آن هم اینکه معارض استصحاب حرمت تعلیقی، استصحاب عدم حرمت فعلیه قبل غلیان است؛ چون قبل غلیان یقین وجود داشته است که حرمت زبیب به فعلیت نرسیده است و بعد غلیان احتمال بقاء شخص همان عدم حرمت داده می شود که استصحاب فرد جاری خواهد شد؛ یعنی قبل غلیان مسلما زبیب حرام فعلی نبوده است که استصحاب می شود بعد غلیان هم حرام فعلی نشده است. در این استصحاب اشکال نخواهد شد که مغیاه بوده است و خالی از اشکال خواهد بود؛ لذا به عنوان معارض استصحاب حلیت مطرح می شود.

بنابراین در پاسخ به صاحب کفایه که گفت: استصحاب حلیت جاری نیست؛ چون حلیت مغیاه بوده است و با حصول غایت از بین رفته است، می گوئیم: می توانیم در این فرض استصحاب ذات حلیت را جاری کنیم چون قبل غلیان متیقن الحدوث و مشکوک البقاء است یا استصحاب عدم حرمت فعلی جاری می شود که در مورد این استصحاب اشکال مغیاه بودن مطرح نخواهد شد؛ چون عدم مجعول شرعی نیست تا گفته شود شرعا مغیی بوده است. اگرچه مرحوم خویی در مورد حلیت هم مجعول بودن را منکر بوده اند و حلیت را به معنای عدم حرمت می دانند یا آقای سیستانی قائل اند که حلیت مجعول شرعی نیست بلکه در مواردی که یک شیء حرام بوده یا توهم حرمت بوده است شارع حکم به حلیت می کند؛ یعنی «رفع عنه الحظر» اما ما قائل هستیم، حلیت قابل جعل است ولی لزوم ندارد که بر حلیت مجعول تکیه کنیم که احتمال مغیی بودن آن مطرح شود ما بر عدم حرمت تکیه می کنیم که امرتکوینی است و مجعول شرعی نیست تا گفته شود که شرعا مغیاه به غلیان است؛ لذا با جریان عدم حرمت فعلیه با استصحاب حرمت تعلیقیه تعارض رخ می دهد.

پاسخ جناب شیخ انصاری

شیخ انصاری در پاسخ اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی می فرمایند: عرفا استصحاب تعلیقی بر استصحاب حلیت تنجیزی قبل غلیان حاکم است: چون منشا شک در بقاء حلیت زبیب بعد غلیان این است که شک داریم آیا حکم تعلیقی «یحرم اذا غلی» برای زبیب هم ثابت است یا ثابت نیست؟ پس منشا شک در بقاء و ارتفاع حلیت قبل غلیان زبیب، شک در بقاء حرمت تعلیقی بر غلیان است و وقتی در منشأ شک اصل جاری شود که زبیب هم همان حکم تعلیقی را داراست، اصل جاری در منشأ شک حاکم بر اصل جاری بر مسبب است.

مناقشه مرحوم خویی در پاسخ شیخ انصاری:

مرحوم خویی فرموده است: اگر پاسخ اول که صاحب کفایه مطرح کرده اند، پذیرفته شود فهو و الا جواب دوم که از سوی جناب شیخ مطرح شده است به دو بیان باطل است:

۱-شک سببی و مسببی در اینجا وجود ندارد؛ چون دو شک، در رتبه واحده هستند از طرفی شک وجود دارد، زبیب بعد غلیان حلال است و از طرف دیگر شک وجود دارد که زبیب بعد غلیان حرام است و استصحاب حلیت به لحاظ در شک در بقاء حلیت و استصحاب بقاء حرمت معلقه به لحاظ شک در حرمت معلقه جاری می شود. اما به جهت اینکه این دو اصل قابل جمع نیستند و تنافی دارند، نتیجه تساقط است.

۲-بر فرض که اصل سببی و مسببی باشد اینگونه نیست که هر اصل سببی مقدم بر اصل مسببی باشد، بلکه لازم است که توجه شود که تسبّب شرعی باشد و الا اگر تسبّب عقلی باشد؛ مثل اینکه شک شود در بقاء حرارت به جهت شک در ریختن نفت در چراغ اگر استصحاب شود که نفت جدیدی در چراغ ریخته نشده است پس گرما وجود ندارد، اشکال می شود که این تسبّب شرعی نیست بلکه استصحاب عدم ریختن نفت جدید، اصل جاری در سبب تکوینی است و لذا بر استصحاب بقاء حرارت حاکم نخواهد بود و در مانحن فیه هم همین است که رابطه بین حرمت تعلیقیه و حلیت، رابطه موضوع و حکم نیست تا ترتب شرعی باشد بلکه نهایتا ترتّب عقلی است و ترتّب عقلی موجب رفع تعارض نمی شود.

مناقشه در کلام محقق خویی:

به نظر ما جواب دوم که از سوی جناب شیخ مطرح شده، متین است و هیچ کدام از دو اشکال مرحوم خویی وارد نیست. خلاصه اشکال ما این است که نکته تقدم اصل موضوعی بر اصل حکمی باید مورد توجه قرار گیرد که آیا آن نکته در اینجا هست یا نیست. نکته تقدم اصل موضوعی در نظر مرحوم خویی این است که اگر استصحاب موضوعی جاری شود، شخص عالم به حکم می شود؛ مثلا اگر استصحاب طهارت آب جاری شود، شخص تعبدا به طهارت آب و آثار شرعیه طهارت آب عالم می شود و لذا یکی از آثار آن برطرف شدن نجاست لباس شسته شده با آن است؛ پس با عالم شدن به طهارت آب، دیگر در طهارت و نجاست لباس شک وجود ندارد، بلکه تعبدا عالم به طهارت ثوب است ولذا ارکان نجاست ثوب، دیگر کامل نیست و استصحاب نجاست ثوب جاری نخواهد شد.

ص: ۶۳۲

اشکال ما این است که لازمه کلام شما این است که اگر در آب قاعده طهارت جاری شود، چون تعبد به علم نیست، دیگر اصل جاری در آب مقدم نخواهد شد؛ در حالی که همه پذیرفته اند حتی اگر در آب قاعده طهارت جاری شود، بر استصحاب نجاست ثوب مقدم است؛ چون اصل در سبب است. نکته دیگر اینکه برای اثبات طهارت ثوب، اصل مثبت هم نخواهد بود. بنابراین مقدّر ایشان به مثال حرارت و ریختن نفت در چراغ وارد نیست؛ چون استصحاب عدم ریختن نفت در چراغ برای اثبات ارتفاع حرارت اصل مثبت است در حالی که شرط تقدم اصل سببی بر مسببی این است که اصل مثبت نباشد و این شرط در استصحاب تعلیقی محقق است و استصحاب حرمت تعلیقیه برای حرمت فعلیه اصل مثبت نیست و لذا جاری خواهد شد.

استصحاب/تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی /اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی /اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد معارضه استصحاب تنجیزی با استصحاب تعلیقی بود؛ مثل اینکه شبهه شده است استصحاب حلیت قبل غلیان زبیب با استصحاب حرمت تعلیقیه آن معارضه می کند.

کلام محقق نائینی:

مرحوم نائینی در جواب از شبهه معارضه می فرمایند: ولو اینکه ما استصحاب تعلیقی را نمی پذیریم؛ اما اگر استصحاب تعلیقی جاری باشد، شبهه معارضه قابل جواب خواهد بود و لذا کلام مرحوم شیخ که می فرمایند: استصحاب حرمت تعلیقیه بر استصحاب حلیت قبل غلیان حاکم است، جواب متینی است.

مرحوم نائینی فرموده اند: برای حکومت یک اصل بر اصل دیگر دو ملاک وجود دارد:

ص: ۶۳۳

ملاک اول این است که اصل اول، اصل موضوعی و اصل دوم اصل حکمی باشد؛ البته طبعا اصل موضوعی اصل سببی و اصل حکمی مسببی خواهد بود؛ مثل اصاله الطهاره در آب که بر استصحاب نجاست ثوبی که با این آب شسته شده است حاکم و مقدم است.

این ضابطه در مانحن فیه وجود ندارد؛ چون رابطه استصحاب حرمت تعلیقی در مورد زبیب با استصحاب حلیت تنجیزیه آن رابطه موضوع و حکم نیست.

ضابطه دیگر حکومت که در مانحن فیه هم وجود دارد این است که اصل اول، شک در مورد اصل دوم را الغاء کند؛ ولی اصل دوم، شک را در مورد اصل اول الغاء نکند. در مثال اصاله الطهاره در آب این ضابطه دوم محقق است؛ چون اصاله

الطهاره در آب شک در نجاست ثوب را الغاء می کند؛ به جهت اینکه وقتی حکم شود که آب پاک است، این اصل حال طهارت ثوب را تنقیح می کند و اصل مثبت هم نیست، اما اگر اصل نجاست در لباس بخواهد اثبات کند که آبی که با آن لباس شسته شده است،نجس است، اصل مثبت خواهد بود. پس اصل طهارت در آب، شک در نجاست ثوب را الغاء می کند، اما استصحاب نجاست در ثوب، شک در طهارت آب را الغاء نمی کند؛ چون اگر بخواهد شک در طهارت آب را الغاء کند، اصل مثبت است.

مانحن فیه هم این ضابطه دوم صادق است. به صورت کلی در تمام شبهات حکمیه ضابطه اول که تقدیم اصل موضوعی بود، جاری نخواهد بود؛ اما طبق ضابطه دوم، اگر استصحاب حرمت تعلیقی جاری شود، موجب الغاء شک نسبت به حلیت فعلیه زبیب بعد غلیان می شود؛ اما استصحاب حلیت این زبیب که حکم به بقاء همان حلیت قبل غلیان می کند، اگر بخواهد نفی حرمت تعلیقی کند، اصل مثبت خواهد بود و لذا استصحاب حرمت تعلیقی بر استصحاب حلیت تنجیزی حاکم خواهد بود.

ص: ۶۳۴

مناقشه محقق خویی:

مرحوم خویی به این بیان دو اشکال کرده اند:

در مانحن فیه یکی از دو شک، منشأ برای شک دیگر نیست؛ بلکه شک در حرمت تعلیقی و حلیت تنجیزی در عرض هم و دو طرف علم اجمالی هستند؛ یعنی نسبت به زبیب بعد غلیان از یک طرف شک در بقاء حلیت داریم و منشا شک این است که نمی دانیم زبیب حلیت مطلقه داشته است تا با غلیان از بین نرود یا حلیت مغیاه داشته است تا با غلیان از بین برود؟ این یک شک است و شک دیگر این است که در بقاء حرمت تعلیقی شک وجود دارد و هیچ کدام منشا دیگری نیست تا بر دیگری مقدم شود؛ لذا دو اصل تعارض خواهند کرد.

فرضا اگر منشا شک در حلیت تنجیزیه زبیب، شک در بقاء حرمت تعلیقیه باشد، این گونه نیست که هر اصل جاری در منشأ شک حاکم بر اصل دیگر باشد، بلکه لازم است ترتب شرعی باشد؛ مثلا اصاله الطهاره در آب نسبت به استصحاب نجاست ثوب حاکم است به جهت اینکه ترتب طهارت ثوب بر طهارت آب ترتّب شرعی است و لذا اصل طهارت در آب ولو قاعده طهارت باشد، اثر شرعی آن طهارت لباس شسته شده با آن است و این ترتّب شرعی است در حالی که در مانحن فیه ترتّب حرمت فعلیه بعد غلیان بر استصحاب حرمت تعلیقی ترتب عقلی و لازم عقلی است؛ چون لازم عقلی اینکه «کان هذا الزبیت اذا غلی یحرم و الان کماکان» این است که بعد غلیان حرام فعلی شود و لذا نمی توانیم بگوئیم که اثر شرعی استصحاب بقاء حرمت تعلیقیه ارتفاع حلیت بعد غلیان است؛ چون لازم عقلی است و اصل مثبت خواهد شد.

ص: ۶۳۵

مناقشه در کلام محقق خویی:

به نظر ما این بیانات مرحوم خویی عجیب است؛ چون فرض این است که بحث در مرتبه مانع واقع شده است و بحث در مرتبه مقتضی جریان استصحاب تعلیقی نیست. در حالی که در کلام محقق خویی مطرح شده است که ترتّب حرمت فعلی بعد غلیان بر استصحاب حرمت تعلیقی لازم عقلی است و اصل مثبت است. این به معنای انکار جریان استصحاب حکم تعلیقی فی حد نفسه است، در حالی که محقق نائینی درست توجه کرده است که بحث فعلا در مرحله مانع و معارض است و فرض شده است که استصحاب حکم تعلیقی می تواند منجّز حرمت فعلیه در زبیب بعد غلیان باشد، فرض این است پس در این مرحله مطلب این است که با فرض وجود مقتضی در جریان استصحاب تعلیقی، آیا معارض وجود دارد یا وجود ندارد. در حالی که کلام محقق خویی به معنای ابطال اصل جریان استصحاب حکم تعلیقی است و این صحیح نیست.

لذا ما معتقدیم در مرحله معارض باید استصحاب حکم تعلیقی مفروغ باشد که حرمت فعلی زبیب بعد غلیان را منجز می کند. اما در اینجا دو احتمال وجود دارد که یک احتمال با مبنای مرحوم نائینی و مرحوم خویی سازگار است که استصحاب حکم تعلیقی برای منجّز بودن، باید حکم فعلی که همان حرمت فعلی زبیب بعد غلیان باشد را اثبات کند که برای اثبات این حرمت فعلیه یا از اصل مثبت بودن غمض عین شود یا اینکه گفته شود به جهت خفاء واسطه این اصل حجت است یا همان کلام ما مطرح شود که ولو اینکه واسطه جلی است ولی به جهت اینکه لازم لاینفک تعبد ظاهری به اینکه «العنب اذا غلی یحرم» و «الزبیب کان یحرم اذا غلی و الان کما کان» که لازم استصحاب «یحرم اذا غلی» در مورد زبیب این است که بعد غلیان حکم به حرمت فعلی زبیب شود که طبق این فرض مدعای مرحوم نائینی واضح است، چون کلام ایشان این است که استصحاب تعلیقی اذا غلی می تواند حال حرمت بعد غلیان را مشخص کند، اما استصحاب حلیت فعلیه زبیب قبل غلیان اگر بخواهد حکم کند که در مورد زبیب حکم تعلیقی «اذا غلی» وجود ندارد، اصل مثبت خواهد بود و لذا ضابطه دوم مرحوم نائینی در اینجا قابل تطبیق است. و این ضابطه دوم توسط مرحوم خویی انکار نشده است بلکه تنها ایشان گفت که ترتب حرمت فعلیه بر استصحاب حرمت تعلیقی اصل مثبت است، یعنی اگر اصل مثبت نبود، ایشان این اصل را می پذیرفت و واقعا هم همین طور است؛ چون وقتی به عرف مراجعه می شود، عرف حکم می کند که اگر استصحاب حرمت تعلیقیه اصل مثبت نباشد و بتواند حال حرمت فعلیه زبیب بعد غلیان را مشخص کند کما هو المفروض، این استصحاب بر استصحاب حلیت فعلیه زبیب قبل غلیان حاکم خواهد بود و نکته حکومت این است که عرف اگر لحاظ کند که دو حالت وجود دارد که حالت اول ناسخ حالت دوم است؛ مثلا طهارت آب و نجاست ثوب که دو حالت است، ولی طهارت آب ناسخ نجاست در ثوب است؛ یعنی طهارت آب در عالم واقع موجب رفع نجاست ثوب می شود و عرف وقتی می داند که طهارت واقعیه آب ناسخ نجاست واقعیه ثوب است، این ارتکاز را در اصل جاری در طهارت آب و اصل جاری در نجاست ثوب اعمال می کند و لذا حکم می کند که اصل طهارت ناسخ اصل نجاست ثوب است. البته به شرطی که اصل طهارت آب برای رفع نجاست ثوب اصل مثبت نباشد. در حالی که استصحاب نجاست ثوب نسبت به اینکه اثبات کند آب نجس است، مثبت است و لذا این ضابطه می شود که اصل طهارت در آب نسبت به اصل نجاست ثوب حاکم است. پس عرف لحاظ می کند که حالت واقعیه طهارت آب ناسخ و رافع حالت واقعیه نجاست ثوب است و لذا اصل طهارت آب هم در ارتکاز عرفی ناسخ و رافع استصحاب نجاست ثوب است چون اصل طهارت آب برای تنقیح حال نجاست لباس اصل مثبت نیست ولی استصحاب نجاست ثوب برای حکم به نجاست آب اصل مثبت

است.

ص: ۶۳۶

اما اینکه طهارت آب اثر عقلی باشد یا اثر شرعی تفاوتی نخواهد داشت، مهم این است که اصل مثبت نباشد و فرض این است که در مانحن فیه از اشکال اصل مثبت غمض عین کنیم نه اینکه در بحث تعارض استصحاب تعلیقی با استصحاب تنجیزی کلام از مثبت بودن مطرح کنیم؛ چون این کلام مربوط به محل بحث نیست؛ به جهت اینکه از اصل جریان بحث شده و بحث بر فرض جریان است که اگر جاری شود معارض وجود دارد یا نه؟ لذا اشکال مرحوم خویی صحیح نیست.

کلام آقای سیستانی

از طرف دیگر اشکال به آقای سیستانی هم روشن می شود؛ چون ایشان فرموده است که استصحاب «العنب یحرم اذا غلی» برای اثبات اینکه زبیب هم اگر غلیان داشته باشد جاری نیست؛ بر فرض جاری شود، این استصحاب با استصحاب حلّیت قبل غلیان زبیب معارضه می کند. البته ایشان حلیت را به معنای عدم حرمت می داند.

مناقشه در کلام آقای سیستانی

اشکال این است که استصحاب عدم حرمت زبیب قبل غلیان محکوم استصحاب «یحرم اذا غلی» است؛ چون فرض این است که با استصحاب «یحرم اذا غلی» حرمت فعلی بعد غلیان اثبات می شود و الا اگر حرمت فعلی ثابت نمی شد، اصلا جاری نمی شد و فرض این است که اگرچه قبل غلیان زبیب حرمت نداشته است، اما حکم تعلیقی «یحرم اذا غلی» ناسخ عدم حرمت قبل غلیان است و در صورت بقاء حکم تعلیقی اذا غلی در مورد زبیب اگر به عرف رجوع شود حکم می کند که عدم حرمت از بین رفته و تبدیل به حرمت شده است؛ چون معنای «یحرم اذا غلی» همین است و استصحاب عدم حرمت فعلیه نمی تواند نفی جعل حکم تعلیقی کند؛ چون استصحاب عدم مجعول نفی جعل نمی کند ولی بقاء «یحرم اذا غلی» چون فرض این است که اصل مثبت نیست و حرمت فعلی را اثبات می کند موجب رفع حلیت می شود و این منشا حکومت است.

ص: ۶۳۷

اگر گفته شود که کلام حکومت در مورد حلیت به معنای عدم حرمت صحیح است؛ چون استصحاب تعلیقی «یحرم اذا غلی» اثبات می کند که بعد غلیان زبیب حکم حلیت به حرمت تبدیل شده است. اما اگر حلیت امر وجودی باشد به معنای انشاء رخصت از شارع که حکم وجودی است یا اینکه فرض شود که زبیب قبل غلیان استحباب اکل داشته باشد که قطعا امر وجودی است، دراین فرض استصحاب حکم می کند که «کان اذا غلی یحرم و الان کماکان» در این فرض استصحاب نمی تواند حکم کند که بعد غلیان زبیب حرمت ثابت است و لذا حکم استحباب نمی باشد؛ چون اصل مثبت است به جهت اینکه استصحاب یک حکم وجودی برای نفی یک حکم وجودی دیگر است که اصل مثبت است به خلاف اینکه حلیت به معنای عدم حرمت باشد که اثبات حرمت فعلیه یعنی عدم حرمت از بین رفته است و به حرمت تبدیل شده است اما اگر بخواهند حکم وجودی رخصت یا استحباب را نفی کند اصل مثبت خواهد بود.

جواب این اشکال این است که متفاهم عرفی از اینکه استصحاب حکم تعلیقی جاری خواهد شد و بعد جریان، زبیب حرام فعلی خواهد شد، لازم لاینفک خود همین اصل، انتفاء رخصت در ارتکاب است؛ پس لازم خود حرمت ظاهری زبیب بعد غلیان این است که حلیت ظاهری منتفی شود و وقتی لازمه خود حکم ظاهری باشد لازم عقلی نیست تا اصل مثبت شود بلکه لازم عرفی است که بعد تعبد به حرمت، رخصت از بین رفته است، حتی اگر حلیت وجودی باشد و اصل مثبت نیست.

اما اینکه استصحاب حلیت بخواهد حرمت تعلیقیه را نفی کند، لازم عرفی نیست بلکه لازم عقلی و از باب تضاد بین حکمین است و تعبد به آن اصل مثبت است.

ص: ۶۳۸

مرحوم شهید صدر فرموده اند: تاره بحث طبق مبنای این است که استصحاب حرمت تعلیقیه تا زمانی که حرمت فعلیه زبیب بعد غلیان را ثابت نکند، اثر ندارد که این کلام ظاهر مسلک مرحوم نائینی، مرحوم خویی بلکه مسلک مشهور است.

اما تاره طبق مسلک خود ما بحث می شود که طبق مسلک ما اثبات حرمت فعلیه زبیب بعد غلیان با استصحاب «یحرم اذا غلی» اصل مثبت است؛ اما نظر ما این است که برای تنجیز و لزوم اجتناب نیازی به اثبات حرمت فعلیه بعد غلیان نیست؛ بلکه همین که کبری یحرم اذا غلی ثابت شود که در مورد زبیب هم صادق است و اصل غلیان هم احراز شده باشد، عقل حکم به تنجیز می کند ولو اینکه حرمت فعلیه زبیب ثابت نشده باشد، عقل حکم می کند که ثبوت حرمت فعلی لازم نیست بلکه همین که حجت بر کبری «یحرم اذا اغلی» به نحو شرطیه وجود داشته باشد و غلیان زبیب هم به علم وجدانی ثابت شود ، همین مقدار برای وجوب اجتناب از زبیب کافی است ولو اینکه به جهت مثبت بودن اصل اثبات نشده باشد که زبیب بعد غلیان حرام فعلی است. لذا ایشان در بحوث گفته اند : باید طبق دو مبنا بحث شود که طبق مسلک مشهور مقتضی جریان وجود دارد و حرمت فعلی بعد غلیان اثبات خواهد شد و الا اگر ثابت نمی شد، اصلا جاری نمی شد نه اینکه نوبت به بحث معارضه برسد پس طبق مسلک مشهور کلام مرحوم نائینی متین است و استصحاب تعلیقی حرمت بر عدم حرمت فعلیه بلکه استصحاب حلیت به عنوان حکم وجودی حاکم خواهد بود.

ص: ۶۳۹

استصحاب / تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی/اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب / تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی/اشکال معارضه در استصحاب تعلیقی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که استصحاب تعلیقی مثل استصحاب «العنب یحرم اذا غلی» اگر جاری شود، مبتلی به معارض خواهد بود یا بلامعارض جاری است. برخی مانند مرحوم حکیم و آقای سیستانی تعارض را پذیرفتند؛ چون استصحاب در مورد زبیب حکم می کند که «هذا کان یحرم اذا غلی و الآن کماکان» و از طرف دیگر استصحاب حلیت فعلیه قبل غلیان جاری شده و با استصحاب حرمت تعلیقیه تعارض می کند.

کلام آقای سیستانی:

آقای سیستانی فرموده اند: اینکه مرحوم نائینی فرموده است، استصحاب حرمت معلقه حاکم بر استصحاب حلیت تنجیزیه قبل غلیان است صحیح نیست؛ چون اگر دو جعل وجود داشت که یکی از دو جعل موضوع دیگری باشد، در این صورت صحیح است که گفته شود که یکی از دو جعل اصل موضوعی دارد که بر اصل حکمی بر جعل دیگر مقدم است؛ مثل طهارت آب که یک جعل دارد و نجاست ثوبی که با آن شسته شده است، جعل دیگری دارد؛ اما استصحاب طهارت آب اصل موضوعی است و حاکم بر استصحاب نجاست ثوب خواهد بود.

اما در بحث استصحاب تعلیقی معقول نیست که گفته شود دو جعل وجود دارد بلکه تنها یک جعل نسبت به بعد غلیان وجود دارد؛ پس یک جعل و مجعول خواهد شد ولی از یک حیث که تعلیقی بودن حکم لحاظ می شود، استصحاب بقاء حرمت تعلیقی است اما از طرف دیگر عدم فعلیت قبل غلیان لحاظ شده و استصحاب عدم حرمت زبیب قبل غلیان جاری خواهد شد با جریان این دو اصل تعارض و تساقط رخ می دهد.

ص: ۶۴۰

مناقشه در کلام آقای سیستانی:

عرض ما این است که اگر حلیت به معنای عدم حرمت باشد کما اینکه نظر آقای سیستانی است، انصافا فرمایش مرحوم نائینی در اینجا تمام است.

آقای سیستانی در مورد حلیت فرموده است: حلیت معنایی غیر از عدم حرمت ندارد، مگر در مواردی که قبلاً حرام بوده یا توهم حرمت بوده است که در این صورت مثلاً گفته می شود:«أحلّ لکم حلائل أبناءکم» اما در مواردی که سابقه حرمت یا توهم حرمت وجود ندارد، جعل حلیت معنا نخواهد داشت؛ چون در عدم حرمت یا توهم حرمت، قید و ضیقی بر مکلف نبوده

است که به واسطه جعل حلیت از آن قید رها شده باشد. بنابراین حلیت زبیب قبل غلیان، به معنای عدم حرمت آن است که در این صورت کلام ما این است که استصحاب «یحرم اذا غلی» حکم می کند که حرمت علی تقدیر الغلیان برای زبیب هم ثابت است و اگر «حرمت اذا غلی» برای زبیب باشد، ناسخ عدم حرمت قبل غلیان زبیب خواهد بود؛ چون عرف اصل جاری در حالت ناسخه را بر اصل جاری در حالت منسوخه مقدم می کند؛ یعنی حالتی که ثبوتا سبب زوال حالت منسوخه است، اصل جاری در حالت ناسخه هم سبب زوال اصل در حالت منسوخه خواهد شد، به شرطی که اصل مثبت نباشد و به همین دلیل در «یحرم اذا غلی» اگر در مورد زبیب بعد غلیان، جاری باشد، عدم حرمت قبل غلیان را از بین می برد. با توجه به این نکته استصحاب تعلیقی حرمت بر استصحاب عدم حرمت قبل غلیان مقدم خواهد شد.

اما اینکه آقای سیستانی فرمودند: در ما محل بحث یک جعل وجود دارد، ما می پذیریم که یک جعل و یک مجعول است؛ یعنی مجعول اولا و بالذات «العنب اذا غلی»، حرمت بعد غلیان است ولی ولی دو قید به نحو طولی اخذ شده اند، و به جهت همین که قید غلیان طولیت پیدا کرد، شارع حکم می کند که عنب این حکم را دارد که «اذا غلی یحرم» ولو مجعول اولا ـ و بالذات حرمت علی فرض غلیان است و دو جعل وجود ندارد اما به جهت اینکه قید غلیان و قید عنب بودن در طول هم اخذ شده است، گفته می شود، حرمت علی تقدیر الغلیان برای عنب ثابت شده است و لذا استصحاب حکم تعلیقی جاری می شود و فرض این است که بحث در اصل جریان استصحاب تعلیقی نیست بلکه بحث در این است که استصحاب بر فرض جریان، معارض دارد یا معارض ندارد که به نظر ما استصحاب حکم تعلیقی یحرم اذا غلی معارض ندارد؛ چون حاکم بر استصحاب عدم حرمت قبل غلیان است.

ص: ۶۴۱

تا به حال فرض بر این بود که حلیت عـدمی باشد. اما اگر حلیت را امر وجودی بدانیم که به نظر ما اگرچه ممکن است حلیت، انشـاء رخصت باشـد، ولی دلیلی وجود نـدارد که حلیت مازاد بر عـدم حرمت باشـد. البته کلام در حلیّت واقعیّه است نه حلیت ظاهری مطرح شـده در «کل شـیء لک حلال»؛ چون این حلیت مجعول است، حتی حلیت وضـعیه هم مجعول است. لذا حلیت واقعیه تکلیفیه مورد نظر است که حلیت ظهور ندارد که مجعول است بلکه حلال یعنی «لیس بحرام» پس هیچ واقعه ای مهمل و خالی از حکم نیست کما اینکه حضـرت امیرالمومنین علیه السـلام فرموده اند: «ـ سَکَتَ عَنْ أَشْیَاءَ لَمْ یَسْکُتْ عَنْهَا نِسْیَاناً » که به معنای این است که اشـیاء به صورت مهمل رها نشـده اند نه اینکه برای همه حکم جعل کرده است؛ لذا همین که انشاء حرمت نشود، برای انتزاع حلیت کافی است.

اما اگر گفته شود که استظهار از ادله این است که هیچ موردی خالی از حکم وجودی نیست؛ چه حکم الزامی و چه ترخیصی، در این فرض هم به نظر مـا بین استصـحاب حرمت تعلیقی و استصـحاب حلیت تنجیزیه تعـارض نیست ولـو اینکه گفته شود که حلیت وجودی است. به نظر ما در دو فرض می توان حکومت حکم تعلیقی را بر حکم تنجیزی وجودی ادعاء کرد:

۱-حکم تنجیزی وجودی اباحه باشد؛ یعنی انشاء ترخیص شده باشد.

۲-حکم تنجیزی وجودی برای مثلاـ زبیب قبـل غلیان غیر از اباحه مثل وجوب یا اسـتحباب باشـد ولی احتمال داده شود که این حکم وجودی وجوب یا استحباب تناول زبیب قبل غلیانه، امتداد همان حکم وجودی عنب است.

ص: ۶۴۲

فقط یک فرض وجود دارد که نتوانستیم شبهه معارضه را جواب دهیم و آن فرض این است که زبیب حکم وجودی داشته باشد غیر از انشاء ترخیص مثلا وجوب باشد و بدانیم این حکم امتداد حکم عنب نیست مثلا عنب در صورت غلیان به جهت حکم «العنب اذا غلی» دارای حکم حرمت و قبل غلیان دارای حکم جواز تناول باشد، اما زبیب قبل غلیان فرضا وجوب یا استحباب تناول داشته باشد. البته گفته می شود استحباب آن فقهیا محتمل است. پس در این فرض یقین داریم که حکم ثابت برای زبیب قبل غلیان، غیر حکم ثابت برای عنب قبل غلیان است که در این فرض نمی توان گفت: استصحاب «هذا الزبیب کان یحرم اذا غلی حال عنبیته» حاکم بر استصحاب بقاء وجوب تناول زبیب که قبل غلیان ثابت بوده است خواهد بود؛ چون تناول زبیب قبل غلیان واجب یا مستحب این بود ولی بعد غلیان، شک در بقاء وجوب یا استحباب می شود که دراین فرض استصحاب حرمت تعلیقی عنب نمی تواند حاکم بر استصحاب وجوب یا استحباب تناول زبیب باشد و تعارض رخ می دهد؛ چون استصحاب «یحرم اذا غلی» عدم حرمت را به جهت اینکه نقیض آن است، نسخ و تبدیل به حرمت می کند. در این فرض حکومت اصل ناسخه بر منسوخه که نقیض عرفی ناسخ است پذیرفته است اما اگر ضد وجودی باشد، در این فرض واضح نیست بتوان معارضه را حل کرد؛ چون نفی وجوب به واسطه استصحاب حرمت اصل مثبت خواهد بود.

تا به حال روشن شد که اگر حلیت به معنای عدم حرمت باشد حکومت استصحاب تعلیقی بر آن واضح است و اگر حکم وجودی غیر ترخیص مثل وجوب باشد تعارض مستقر است.

دو فرض از حکم وجودی باقی مانـد که یکی این بود که احتمال دهیم که حکم وجودی، امتداد همان حکم وجودی عنب باشد؛ مثلا تناول عنب در فرض عدم غلیان مستحب یا واجب و در فرض غلیان حرام بوده است و احتمال داده شود هر دو حکم در مورد زبیب هم باقی باشد مثلاـ تناول زبیب هم قبل غلیان مستحب یا واجب و بعد غلیان حرام باشد. در این صورت با استصحاب ثابت می شود که زبیب هم دو حکم را دارد که یک حکم این است که تناول او در فرض عدم غلیان مستحب یا واجب است و در فرض غلیان تناول حرام است. در این فرض استصحاب اینکه زبیب همان حکم اول را دارد جاری است، اما حکم مغیاه یعنی همان وجوب یا استحباب مالم یغل استصحاب شده است و لذا مفاد عرفی این است که اگر غلیان حاصل شود این حکم مغیاه که استصحاب شده بود، رفع خواهد شد. لازم به ذکر است این کلام غیر از کلام صاحب کفایه است؛ چون صاحب کفایه می گفت: استصحاب حکم فعلی تنجیزی اصلا جاری نیست، در حالی که کلام ما این است که استصحاب حکم مغیی مثل استحباب یا وجوب تناول عنب قبل غلیان مغیاه به غلیان است که استصحاب حکم می کند که هنوز هم همین حکم مغیاه را دارد اما متفاهم از استصحاب حکم مغیاه این است که اگر غایت حاصل شود، حکم مرتفع خواهد شد و این متفاهم که «اذا حصلت الغایه ارتفع الحکم» حاکم بر استصحاب بقاء استحباب یا وجوب تناول که قبل غلیان متیقن بوده است خواهد بود. پس کلام ما این نیست که استصحاب استحباب یا وجوب که قبل غلیان متیقن است، موضوع ندارد بلکه موضوع دارد و صلاحیت معارضه با استصحاب «یحرم اذا غلی» را داراست؛ اما استصحاب بقاء استحباب یا وجوب مغیاه ولو به نحو مفاد کان تامه حاکم است و این غیر از ادعای صاحب کفایه است، چون صاحب کفایه اصلا استصحاب حلیت را جاری نمی دانست چون مغیاه به غلیان بوده است و با غلیان از بین رفته است در حالی که اشکال ما این است که ذات حلیت قبل غلیان زبیب استصحاب می شود که اگر کلام صاحب کفایه این باشد که در صورت استصحاب استحباب یا وجوب قبل غلیان این استحباب با استصحاب ذات حلیت منافات دارد و استصحاب ذات حلیت حاکم بر استصحاب بقاء استحباب و وجوب خواهد بود، این مطلب خوبی بود. در حالی که صاحب کفایه و همچنین مرحوم خویی کلامی از حکومت مطرح نکرده اند. بنابراین کلام ما این است که در زمان عنب بودن زبیب، «کان یستحب تناوله مالم یغل» و زمانی که زبیب شد، «یستحب تناوله مالم یغل» ادامه خواهد داشت و معنای همین یستحب تناوله مالم یغل این است که اگر غایت حاصل شود ارتفع المغیی و این مقدم بر استصحاب بقاء ذات استحباب یا وجوب قبل غلیان خواهد بود.

اما فرض دیگر این است که حکم در عنب قبل غلیان و زبیب قبل غلیان متفاوت باشد، اما حکم زبیب قبل غلیان اباحه باشد؛ مثلاـ در عنب قبل غلیان حکم وجوب و در زبیب قبل غلیان حکم اباحه باشد که اینجا هم بعید نمی دانیم که «یحرم اذا غلی» یعنی اینکه اگر غلیان حاصل شود، حلیت رفع خواهد شد؛ چون حرمت نقیض حلیت است و متفاهم از حرمت این است که یعنی آزادی نیست و لذا «کان یحرم اذا غلی و الان کماکان» به این معناست که اگر زبیب غلیان پیدا کند مکلف در تناول آن آزاد نیست و لذا اگر استصحاب آزادی قبل غلیان جاری شود عرفا با استصحاب عدم آزادی بعد غلیان، تنافی خواهد داشت؛ استصحاب حرمت و عدم آزادی ناسخ است و نسبت به استصحاب بقاء ازادی تناول زبیب قبل غلیان مقدم است.

بنابراین با بیانات مطرح شده از تعارض استصحاب حکم تعلیقی و حکم حلیت قبل غلیان سه جواب مطرح کرده ایم:

۱-حلیت ظهوری بیش از عدم حرمت ندارد و استصحاب «یحرم اذا غلی» نسبت به عدم حرمت فعلیه قبل غلیان اصل ناسخ است و حاکم و بر او خواهد بود.

۲-اگر حلیت به معنای رخصت که حکم وجودی است باشد، چون احتمال داده می شود که امتداد حلیت مغیاه به غلیان در عنب باشد استصحاب خواهد شد؛ لذا در مورد زبیب دو استصحاب جاری می شود: ۱- زبیب «کان حلالاـ ما لم یغل و کان یحرم اذا غلی» پس هم استصحاب «کان مرخصا ما لم یغل» جاری خواهد شد و هم استصحاب «یحرم اذاغلی» و لذا وقتی استصحاب حکم کرد که «حلال اذا لم یغل» معنای این حکم این است که در صورت غلیان حلیت مرتفع شده است ولو اینکه حکم وجودی باشد پس ئر صورت غلیان فقط استصحاب حرمت جاری خواهد شد.

ص: ۶۴۵

۳-حلیت زبیب قبل غلیان با حکم قبل غلیان عنب یقینا تفاوت داشته باشد؛ مثلا عنب قبل غلیان استحباب یا وجوب تناول داشته است و زبیب هم دارای حلیت تناول باشد؛ در اینجا در مورد زبیب می توان گفت: حلیت به معنای آزادی است و حرمت به معنای رفع آزادی است و عرفا «یحرم اذا غلی» حکم می کند بعد غلیان شرب زبیب آزاد نیست لذا ناسخ آزادی شرب است ولو اینکه به دقت عقلی ضد آن باشد ولی عرفا رفع آزادی، نقیض آزادی است؛ چون حلیت یعنی آزادی و حرمت به تعبیر مرحوم خویی انشاء محرومیت و ممنوعیت یا سلب آزادی است و سلب آزادی نقیض آزادی است. این ادعای ما در این بحث است و با این ادعا می توان اثبات کرد که استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزیه حکومت دارد.

برخی از این بیانات در حکم وضعی هم جاری خواهد شد؛ مثلا در مثال«الماء طهور» در مورد حکومت اصل مطهر بودن بر استصحاب نجاست ثوب گفته می شود که استصحاب طهارت آب جاری می شود و گفته می شود استصحاب مطهریت آب یعنی این لباس قبلا نجاستی مغیی به عدم غسل آن با این آب طهور داشت؛ پس نجاست لباس مغیی بود به اینکه با آب مطهر شسته نشود و این آب قبلا مطهر بود و وقتی استصحاب مطهر بودن جاری شود، روشن می شود که نجاست از بین رفته است. البته طهارت و نجاست اگرچه به دقت عقلی دو امر وجودی هستند، ولی وقتی استصحاب مطهر بودن آب جاری شود، یعنی «اذا غسل به هذا الثوب طهر الثوب» و وقتی با استصحاب مطهر بودن آب ثابت شود نجاست مرتفع شده است، دیگر استصحاب بقاء نجاست جاری نخواهد بود و لذا اصل مطهر بودن آب اصل ناسخ و مقدم بر استصحاب نجاست است.

کلام شهید صدر

جناب شهید صدر در اینجا دو مطلب مطرح کرده اند:

۱-استصحاب حکم تعلیقی نمی توانـد اثبات حکم فعلی کنـد؛ چون استصحاب «یحرم اذا غلی» حرمت بعـد غلیان را به جهت مثبت بودن اثبات نمی کند؛ اما کلام ما این است که استصحاب «العنب یحرم اذا غلی» حجت بر کبری جعل ایجاد کرده و عقل حکم می کند که اگر غلیان هم اثبات شود با قیام حجت بر کبری و ضمیمه شدن تحقق غلیان که صغری است برای حکم عقل به تنجیز کافی است و لازم نیست که ثابت شود که بعد غلیان زبیب حرام فعلی شده است؛ چون اگر مقصود اثبات حرمت فعلیه باشد، اصل مثبت خواهد بود.

۲- بعد ایشان گفته است به جهت اینکه حرمت فعلیه ثابت نشده است، حکومت مطرح شده در کلام نائینی مشکل است.

امـا حکومت دیگری در اینجـا وجود دارد که می توان گفت: عرف اگر ببینـد که حالت سابقه مرکب است مثل تـدریس یک استاد که هر روز برقرار است امـا قبـل آن تـدریس نداشـته است پس یـک استصحاب تـدریس کـل یـوم جـاری است و یک استصحاب عـدم تـدریس در شب جـاری است ولی این دو استصحاب تعـارض نمی کنـد؛ بلکه استصحاب تـدریس هر روز بلامعـارض جـاری است؛ چـون استصحاب یـک امر ارتکـازی است که بایـد به عقلاء مراجعه شود و در ارتکـاز عقلاء عـدم تـدریس شب، عـدمی است که دائما با تـدریس در صبح نقض می شـد و لـذا این استصحاب بقاء تدریس استصحاب حالت ناسخه است و بر استصحاب عدم تدریس دیشب مقدم خواهد شد. در مانحن فیه هم همین طور است که استصحاب بقاء «اذا غلی یحرم» مقـدم بر استصحاب عـدم حرمت فعلیه قبل غلیان خواهـد شد ولو اینکه استصحاب «یحرم اذا غلی» حرمت فعلیه را اثبات نکند؛ ولی منجز وجوب اجتناب از زبیب مغلی خواهد بود؛ در حالی که استصحاب عدم حرمت فعلی می خواهد معذر و مؤمّن باشد. پس یکی منجز و دیگری معذر است ولی عرف حکم می کند که وقتی این زبیب عنب بوده است عدم حرمت آن در فرض غلیان نقض می شـد کما اینکه عدم تدریس در شب به واسـطه تدریس در روز نقض می شد و لذا همان طور که در مورد تدریس استصحاب بقاء تدریس جاری می شد، در مورد زبیب هم استصحاب یحرم اذا غلی جاری خواهد شد.

ص: ۶۴۷

مناقشه در کلام شهید صدر

قبلا عرض کردیم که استصحاب بقاء تدریس به عنوان بقاء فعل، صحیح نیست.

البته اینکه عادت تدریس باشد، قابل استصحاب است؛ ولی تدریس فعلی را اثبات نخواهد کرد و الا اگر عادت شخص به این صورت باشد که بعد صبحانه قضاء حاجت داشته باشد اما یک روز بعد صبحانه احتمال دهد که قضاء حاجت نداشته است، در این فرض هیچ فقیهی ملتزم نشده است که استصحاب عادت حدث بعد صبحانه، بر استصحاب عدم حدث در امروز مقدم باشد؛ چون اینکه عادت حدث بوده است، فعلیت حدث را اثبات نمی کند و لذا معتقدیم اگر استصحاب «یحرم اذا غلی» نتواند حرمت فعلی بعد غلیان را اثبات کند، جواب از معارضه بسیار مشکل خواهد شد و چه بسا قابل جواب نباشد و لذا در استصحاب الماء مطهر تا زمانی که پاک شدن لباس اثبات نشود، اثری ندارد؛ چون در مورد نماز وارد شده است که «صلّ فی ثوب الطاهر» پس علم به کبری جعل کافی نیست بلکه حکم فعلی هم لازم است؛ چون اگر حکم فعلی ثابت نشود، اثر مترتب نیست و از طرفی اشکال معارضه هم جواب داده نمی شود. لذا جواب صحیح همان است که در مباحث گذشته عرض شد.

استصحاب/ تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی /معارضه در استصحاب تعلیقی – کلام بحوث و مباحث الاصول ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/ تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی /معارضه در استصحاب تعلیقی – کلام بحوث و مباحث الاصول

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعارض استصحاب تعلیقی و استصحاب حکم تنجیزی قرار داشت.

کلام بحوث و مباحث الاصول

در مباحث الاصول دو مطلب در مورد معارضه استصحاب حلیت قبل غلیان زبیب با استصحاب حرمت تعلیقی «اذا غلی یحرم» مطرح شده است:

ص: ۶۴۸

استصحاب «یحرم اذا غلی»، حرمت فعلیه بعد غلیان زبیب را ثابت نمی کند؛ چون اصل مثبت است ولی به نظر عقل همین که حجت بر کبری «یحرم اذا غلی» در مورد زبیب اقامه شود و صغری غلیان زبیب هم احراز شده باشد، برای حکم عقل به تنجیز کافی است و استصحاب عدم حرمت فعلیه یا استصحاب بقاء حلیت فعلیه قبل غلیان زبیب جاری نیست؛ چون این بحث همانند استصحاب بقاء تدریس است که استصحاب تدریس جاری است و استصحاب عدم تدریس در شب گذشته، معارض نخواهد بود؛ به جهت اینکه این عدم، عدمی است که حالت سابقه آن دائما با وجود تدریس در روز نقض می شد، در مانحن فیه هم عدم حرمت فعلیه قبل غلیان زبیب قبلا در مورد عنب با غلیان عنب نقض می شد و لذا حالت سابقه عدم حرمت، به واسطه

«یحرم اذا غلی» نقض شده است و لذا استصحاب «یحرم اذا غلی» جاری شده و استصحاب عدم حرمت قبل غلیان با آن معارضه نخواهد کرد.

کلام اضواء و آراء

در کتاب اضواء وآراء به جناب شهید صدر اشکال کرده و گفته اند: شما باید می فرمودید که استصحاب عدم حرمت قبل غلیان به جهت عدم اثر اصلا جاری نیست؛ چون اگر استصحاب شود که زبیب قبل غلیان حرمت نداشته است، این استصحاب باید به جهت تأمین و معذریت جاری شود، در حالی که نتیجه این استصحاب تأمین نیست؛ چون فرض این است که شما قائل هستید، سبب تنجز تکلیف جامع بین قیام حجت بر حکم فعلی و قیام حجت بر کبری جعل به ضمیمه احراز صغری آن است؛ پس سبب دوم تنجیز محقق است؛ چون استصحاب کبری جعل «یحرم اذا غلی» را در مورد زبیب اثبات کرده است و صغری آن هم که غلیان زبیب است، محرز شده است؛ لذا شما با استصحاب عدم حرمت فعلیه سبب دوم تنجز را نفی می کنید، در حالی که این برای نفی تنجز کافی نیست بلکه باید هر دو سبب تنجز نفی شود و با استصحاب عدم حرمت فعلیه نمی توان سبب دیگرتنجز که قیام حجت بر کبری جعل است از بین برود؛ چون استصحاب عدم حرمت فعلیه، کبری«یحرم اذا غلی» را از بین نمی برد، بلکه استصحاب «یحرم اذا غلی» ثابت و اثبات تنجیز می کند. پس استصحاب عدم حرمت فعلیه ثابت می کند که سبب دوم تنجیز که قیام حجت بر حرمت فعلیه است، محقق نیست ولی صرف این نکته مشکلی ایجاد نمی کند.

ظاهر کلام اضواء و آراء این است که در ابتداء بحث، همین اشکال را در استصحاب حلیت بنابر اینکه حلیت حکم وجودی ترخیصی باشد، مطرح می کنند که استصحاب حلیت زبیب قبل غلیان سبب دیگر تنجز را که قیام حجت بر کبری «یحرم اذا غلی» به ضم احراز صغری آن است را نفی نمی کند؛ چون این هم بی اثر است .

ایشان در ذیل کلام خود می گوید: ارکان استصحاب در حلیت فعلیه زبیب قبل غلیان تمام نیست؛ چون حلیت شرعیه مغیاه به غلیان بوده است نه اینکه حلیت مطلق باشد لذا بعد غلیان، غایت حاصل شده است؛ پس در استصحاب حلیت شرعیه قبل غلیان زبیب ارکان استصحاب تمام نیست.

مناقشه در کلام اضواء و آراء

این مطلب اضواء و آراء به نظر ما دارای اشکال است؛ چون استصحاب حلیت مجعوله و شرعیه بنابر اینکه حلیت یک حکم وجودی به صورت انشاء رخصت باشد نه اینکه به معنای عدم حرمت باشد، انصافا اثر استصحاب حلیت، معذریت است؛ چون استصحاب حکم می کند که شارع رخصت داده است و اثر این معذریت خواهد بود؛ چون اگر حجت باشد که هنوز شارع حکم می کند «انت مرخص شرعا فی تناول هذا العنب بعد غلیانه» اثر آن معذریت در تناول عنب مغلی است؛ چون اگر معذریت اثبات نشود، خلاف وجدان خواهد بود؛ به جهت اینکه عقل حکم می کند وقتی خود شارع به مقتضای حلیت شرعیه حکم کرده است که «انت مرخص و انت مأذون فی تناول العنب بعد غلیانه» اثر معذریت خواهد داشت و لذا با استصحاب بقاء «یحرم اذا غلی» که اثبات منجزیت می کند تعارض خواهد کرد؛ چون تنجیز و تعذیر قابل جمع نیست.

اما آنچه در کتاب اضواء و آراء در مورد استصحاب عدم حرمت گفتند: اگرچه خالی از وجه نیست که استصحاب عدم حرمت، نفی سبب دیگر تنجّز که قیام حجت بر «یحرم اذا غلی» به ضم صغری آن که غلیان است، نمی کند؛ اما در عین حال انصاف این است که وجدان عقلائی اثر قیام حجت بر عدم حرمت فعلیه را معذریت می داند و حکم می کند وقتی استصحاب حکم می کند که زبیب بعد غلیان حرمت فعلیه ندارد، عقلاء می گویند: ارتکاب جایز است. پس اثر عقلایی استصحاب عدم حرمت فعلیه معذریت است که با استصحاب «یحرم اذا غلی» که اثر آن منجزیت است، تعارض می کند.

اما اینکه ایشان در پایان بحث فرموده اند که ارکان استصحاب حلیت مجعوله تمام نیست؛ چون هنگام عنب بودن حلیت مغیاه به غلیان جعل شده بود و غلیان حاصل شده است، در حالی که خود ایشان تبعا للبحوث جواب داده اند: ما به ذات حلیت زبیب قبل غلیان نظر می کنیم و حلیت زبیب قبل غلیان مشخص نیست که مغیاه به غلیان است بلکه ممکن است حلیت مطلقه باشد.

اشکال ما این است که اگر کلام ما را می پذیرفتید که استصحاب اینکه زبیب زمانی حلیت مغیاه به غلیان داشته است، این استصحاب حاکم بر استصحاب حلیت فعلیه زبیب خواهد بود؛ چون استصحاب حکم می کند که زبیب حلیت مغیاه به غلیان دارد کما اینکه در حال عنب بودن حلیت مغیاه بوده است و لذا معنای مغیاه بودن «اذا تحقق الغلیان ارتفعت الحلیه» است که عرفا این اصل حاکم است؛ همان طور که به نظر ما «یحرم اذا غلی» اثبات حرمت فعلیه بعد غلیان می کند؛ چون به نظر عرف اگر آثار حرمت فعلیه مترتب نشود، نقض یقین به شک صدق می کند؛ به همین جهت استصحاب «حلیت مالم یغل» هم اثبات انتفاء حلیت بعد غلیان خواهد کرد واین اصل جاری در حالت ناسخه است و عرفا مقدم بر استصحاب ذات حلیت است که قبل غلیان زبیب وجود داشت. پس ارکان استصحاب ذات حلیت تمام است ولی استصحاب حاکم بر آن وجود دارد چون مفاد استصحاب حلیت مالم یغل این است که بعد غلیان که غایت است مغیی که حلیت است از بین می رود.

ص: ۶۵۱

اشکال به منجزیت علم به کبری به ضمیمه تحقق صغری

نکته دیگر اینکه هم به بحوث و مباحث الاصول و هم به صاحب اضواء و آراء عرض می کنیم که لازم است تأمل شود اینکه کبری جعل «اذا غلی یحرم» حرمت بعد غلیان را به جهت مثبت بودن اثبات نکند، ولی علم به کبری به ضمیمه تحقق صغری برای تنجیز اجتناب از زبیب مغلی کافی باشد، اشکال این است که همه موارد حکم تکلیفی «یحرم اذا غلی» نیست؛ بلکه در برخی موارد حکم وضعی مطرح است؛ مثلا استصحاب اینکه آب وقتی متعفن نبود، طهور بود که خود مرحوم شهید صدر در فقه گفته است که طهور بودن استصحاب تعلیقی است؛ چون به معنای «اذا غسل به المتنجس طهر» است و اگر استصحاب طهور بودن جاری شود ولی اثبات نشود که لباسی که با آن شسته شده، پاک شده است، استصحاب نجاست لباس جاری خواهد شد و حکم «لاتصلّ فی ثوب النجس» شامل خواهد شد.

نکته دیگر اینکه چون همه موارد، حکم تعلیقی الزامی نیست اگر حکم تعلیقی، ترخیصی باشد، تنجیز آن با بیانی که جناب شهید صدر مطرح کرد، مشکل خواهد بود؛ چون استصحاب تعلیقی مثال های واقعی دارد که فرضی نیست بلکه حکم تعلیقی ترخیصی است مثل اینکه عصیر عنبی به جهت غلیان حرام شده باشد اما در روایت وارد شده است که «العصیر اذا ذهب ثلثاه صار حلالا» حال یک عصیر عنبی مغلی در آن عملی انجام شود که شک شود که هنوز این حکم تعلیقی «اذا ذهب ثلثاه صار حلالا» در مورد آن باقی است یا دیگر باقی نیست و استصحاب اینکه «اذا ذهب ثلثاه حلّ شربه» حتی در نظر شهید صدر استصحاب تعلیقی است و جاری است و در مقابل آن استصحاب حرمت عصیر بعد ذهاب ثلثین منجز است ولی به جهت اینکه جناب شهید صدر بحث حالت ناسخه و منسوخه مطرح را مطرح کرده اند ایشان مشکلی ندارند بلکه می توان گفت: در این مثال ممکن است استصحاب حرمت دیگر جاری نیست؛ اما این اشکال به کتاب اضواء وارد است؛ چون ایشان می گفت استصحاب عدم حرمت جاری نیست؛ چون نفی تنجز نمی کند در حالی که در این مثال که در مورد عصیر عنبی عملیاتی انجام شود و بعد ذهاب ثلثین صورت گیرد و بعد به جهت حالتی که در زبیب تحقق یافته، شک شود که با ذهاب ثلثاه حلال می شود یا نه که در این فرض استصحاب بقاء حلیت برای معذریت کافی نیست؛ چون استصحاب بقاء حرمت تنجزیه موجب تنجز است.

اما اشکال استصحاب مطهریت ماء که تازمانی که طهارت ثوبی که با آب شسته شده است نمی توان با آن نماز خواند این اشکال به شهید صدر هم وارد است .

مطلب دوم بحوث و مباحث الاصول:

اما مطلب دوم که در بحوث و مباحث فرموده اند این است که چه بسا حالت سابقه زبیب قبل غلیان، حلیت و یا استحباب که حکم وجودی است، باشد نه صرف عدم حرمت، چه حلیت حالت سابقه باشد یا استحباب کما اینکه خود بحوث می فرمایند: «لعلّه کذالک فی الفقه» یعنی تناول زبیب قبل غلیان مستحب است.

عدم حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب حلیت

بعد ایشان در بیان اشکالی می فرمایند: گفته شده است استصحاب «العنب یحرم اذا غلی» بر استصحاب عدم حرمت قبل غلیان زبیب حاکم است؛ اما دیگر نمی توانند بر حکم وجودی ضد آن که استصحاب حلیت شرعیه یا استصحاب استحباب است حاکم باشد:

پاسخ اشکال:

ایشان دو راه حل ارائه می دهد:

پاسخ اول:

۱-مشهور اصلا نمی توانند استصحاب حلیت یا استحباب جاری کنند؛ چون طبق قول مشهور حکم ظاهری، باید منجّز یا معذر باشد و از بین استصحاب ها ، استصحاب حرمت منجز و استصحاب عدم حرمت هم معذر است اما حلیت یا استحباب به عنوان حکم وجودی معذر نیست بلکه آنچه معذر است، نفی حرمت است.

بنابراین طبق کلام ایشان اشکالی مطرح شده است که استصحاب «یحرم اذا غلی» نمی تواند ناسخ استصحاب وجودی بقاء حلیت یا استحباب باشد که ایشان در جواب از این اشکال فرموده اند: به نظر مشهور استصحاب حلیت یا استحباب به جهت عدم وجود اثر اصلا جاری نیست؛ چون معذر در صورتی است که نفی تکلیف کند که عدم حرمت نفی تکلیف می کند اما اثبات رخصت نفی تکلیف نمی کند.

مناقشه در پاسخ اول

این کلام معقول نیست که استصحاب عدم حرمت معذر باشد ولی استصحاب رخصت شارع و اینکه خود شارع فعل را اجازه داده است معذر نباشد؛ چون اینکه خود شارع حکم کرده است که همه چیز بر شما حلال است اما معذر نباشد، قابل قبول نیست؛ چون استصحاب استحباب به جهت اینکه خود مولی نه تنها گفته است که مکلف آزاد است بلکه ترغیب به فعل کرده است، اوضح در معذریت است؛ چون مولی به نحو روشن تر در فرض ترخیص نفی تکلیف می کند وخود رخصت اثر معذریت دارد و معذر خواهد بود.

پاسخ دوم:

۲- جواب دوم ایشان این است که اگر استحباب مورد نظر قرار گیرد، وقتی زبیب استحباب نداشته است و شارع بعد گفته است که تناول قبل غلیان آن استحباب دارد ممکن است گفته شود که متفاهم عرفی است که شارع می خواهد عدم استحباب این زبیب علی تقدیر الغلیان را جعل کند؛ چون وقتی شارع حکم می کند که تناول زبیب قبل غلیان مستحب است متفاهم عرفی این است که شارع می خواهد حکم کند، «جعلت عدم استحبابه علی تقدیر الغلیان» یا «اذا غلی جعلت عدم استحبابه». بعد ایشان گفته اشت اشکالی ندارد که کسانی که استصحاب تعلیقی را پذیرفته اند در این فرض استصحاب «عدم استحابه اذا غلی را» جاری کنند که عدم استحبابه اذا غلی بر نقیض خود که استحباب است حالت ناسخ بودن دارد؛ چون اذا غلی لم یستحب یعنی بقاء استحباب بعد غلیان از بین می رود.

مناقشه در پاسخ دوم:

شما در مثال فرمودید که بعید نیست که تناول زبیب بعد غلیان مستحب باشد در حالی که روشن نیست زبیب قبل غلیان استحباب مغیاه داشته باشد بلکه چه بسا استحباب مطلق باشد،«غلی او لم یغل» و لذا باید می فرمودید: در مورد عنب دلیل وجود دارد که تناول آن قبل غلیان مستحب است که در این صورت بیان شما مورد پذیرش واقع است، چون دلیل پیدا می شد که تناول عنب قبل غلیان مستحب است و بعد استصحاب جاری می شد که در حال زبیب بودن هم استحباب مغیی به غلیان باقی است .

اما اگر کلام ما را بپذیرید که که استحباب مغیی به غلیان است عرفا بعد از غلیان، استحبابی باقی نخواهد بود و این اصل حاکم خواهد بود و الا استحباب عنب در حال غلیان یا استحباب زبیب در حال غلیان یک مجعول تبعی به نام عدم استحباب نخواهد داشت؛ چون عدم استحباب نیاز به جعل ندارد؛ مثلا اینکه گفته شود نماز شب تا زمان خاصی مستحب است برای بعد آن زمان عدم استحباب جعل نمی شود؛ چون عدم استحباب قابل جعل نیست و لذا متفاهم عرفی از استحباب تناول زبیب قبل غلیان، جعل عدم استحباب نخواهد بود بلکه بعد غلیان عدم جعل استحباب است نه جعل عدم استحباب. درحالی که ایشان فرموده اند: عدم استحباب جعل شده است تا عدم استحباب را معلق کنند و حکم تعلیقی بسازند و در حالی که این بیانات صحیح نیست.

کلام محقق عراقی:

محقق عراقی فرموده اند: تلاش کردیم استصحاب حرمت تعلیقی زبیب با استصحاب حلیت معارضه نداشته باشد، اما یک شرط وجود دارد که حلیت، شرعا مغیاه به غلیان باشد؛ در این صورت بین حرمت تعلیقیه و بین استصحاب حلیت مغیاه شرعا، تعارض نخواهد بود؛ چون حلیت شرعا مغیاه به غلیان است و از طرفی حرمت هم معلق بر غلیان است و لذا بعد غلیان حلیت به پایان رسیده و حرمت ثابت می شود و تعارضی نخواهد بود اما اگر ادعا شود که حلیت عقلا مغیی به غلیان است نه شرعا استصحاب بقاء ذات حلیت جاری می شود و با استصحاب حرمت تعلیقی تعارض می کند.

مناقشه در کلام محقق عراقی:

ما فرق این دو را نمی فهمیم؛ چون وقتی حلیت امر شرعیه و وجودی است، معقول نیست که شرعا مغیاه نباشد؛ چون اگر عنب بعد غلیان حرمت پیدا می کند ممکن نیست که حلیت شرعی مغیاه نباشد و شارع نگفته باشد «العنب حلال ما لم یغل» اما اگر مراد از حلیت عدم حرمت باشد، درست است؛ چون عدم حرمت مجعول نیست بلکه عدم حرمت عقلا مغیاه به غلیان می شود پس اگر حلیت شرعی باشد در مورد عنب قطعا مغیاه است و همین حلیت مغیاه برای زبیب استصحاب خواهد شد و با حرمت معلق بر غلیان تنافی نخواهد داشت. البته عدم حرمت عقلاـ مغیاه است که در این صورت هم به نظر ما استصحاب حرمت تعلیقیه بر آن حاکم است؛ چون «حرمت اذا غلی» بر نقیض خودش که عدم حرمت است به جهت ناسخ بودن حاکم است.

ص: ۶۵۵

بیان نتیجه

خلاصه عرض ما این است که در مثل استصحاب مطهریب آب استصحاب تعلیقی ثبوتا و اثباتا اشکال ندارد؛ چون ظاهر حکم این است که به صورت تعلیقی جعل شده است. اما در مورد «العنب یحرم اذا غلی» اگر ثابت شود که ثبوتا که شارع اینگونه جعل کرده است که هر عنب در فرض غلیان حرام می شود، در این صورت استصحاب تعلیقی جاری خواهد شد؛ اما استظهار ما از ادله این نبود که «العنب یحرم اذا غلی» حتما غلیان قید حکم باشد، بلکه شاید در مقام ثبوت «العنب المغلی حرام» بوده است و شارع در مقام اثبات «العنب یحرم اذا غلی» گفته است یا اینکه راوی به جهت نقل به معنا این گونه بیان کرده است.

اما در مورد معارضه به نظر ما استصحاب حرمت تعلیقیه حاکم بر عدم حرمت فعلیه قبل غلیان است همان طور که بر حلیت شرعی به معنای رخصت شرعیه قبل غلیان حاکم است.

کلام محقق نائینی

محقق نائینی تبعا للشیخ فی المکاسب فرعی را مطرح کرده است که در عقود تعلیقیه، مثل وصیت، جعاله؛ سبق ورمایه اگر در لزوم و جواز شک شود، در مورد وجود اثر و یا عدم آن و به تبع جریان استصحاب، مورد بحث محقق نائینی قرار گرفته است.

استصحاب/ تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی/استصحاب در عقود تعلیقی- استصحاب عدم نسخ ۹۵/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/ تنبیه پنجم /استصحاب تعلیقی/استصحاب در عقود تعلیقی- استصحاب عدم نسخ

خلاصه مباحث گذشته:

در مطالب گذشته اشاره شد که استصحاب تعلیقی مقتضی جریان داشته و به جهت حکومت بر استصحاب تنجیزی مشکل معارضه هم نخواهد داشت.

کلام شیخ انصاری: استصحاب در عقود تعلیقی

ص: ۶۵۶

مطلبی که در ذیل استصحاب تعلیقی باقی مانده، این است که مرحوم شیخ انصاری در بحث خیارات هنگام بحث از اصاله اللزوم در معاملات، فرموده اند: در عقود تنجیزیه مثل بیع، اگر در جواز یا لزوم شک شود، اثر بیع که ملکیت بایع نسبت به ثمن یا ملکیت مشتری نسبت به مبیع است، استصحاب خواهد شد؛ لذا بعد فسخ یکی از طرفین، حکم می شود، هنوز ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع باقی است. اما در عقود تعلیقیه مثل عقد سبق و رمایه، جعاله، وصیت و تدبیر اثری وجود ندارد تا استصحاب بقاء آن اثر جاری شود؛ بلکه مثلا اگر قرارداد سبق و رمایه بسته شده باشد اما هنوز عمل نشده است؛ یعنی صرفا قرار بر این باشد که «من سبق منّا فی سوق الخیل فله کذا» اما یک طرف پشیمان می شود، اگر شک وجود

داشته باشد که عقد سبق، جایز یا لازم است، در این فرض اثری وجود ندارد که استصحاب شود.

در مورد رمایه و جعاله همین گونه است که اگر قرارداد رمایه یا جعاله بسته شده ولی قبل انجام آن، اگر یک طرف پشیمان شده و فسخ کند اثری وجود ندارد که استصحاب شود چون ملکیت شخص شرکت کننده در رمایه نسبت به جایزه و عامل نسبت به جعل بعد تحقق عمل است و قبل عمل ملکیت محقق نخواهد شد و لذا نی توان گفت قبل فسخ، ملکیت ثابت بوده است و الان کماکان؛ پس عملاً استصحاب عدم ملکیت عامل للجعل و شرکت کننده بر جایزه جاری می شود و نتیجه این استصحاب به نفع جواز خواهد بود.

مناقشه مرحوم نائینی و خویی در کلام شیخ

مرحوم نائینی و خویی در اشکال به جناب شیخ فرموده اند: جناب شیخ انصاری در اصول قائل به جریان استصحاب تعلیقی می باشند در حالی که در فرض محل بحث اصلا اشاره ای به استصحاب تعلیقی نکرده اند حتی ایشان می توانست به صورت عکس مطرح کنند؛ یعنی در اصول قائل شوند که استصحاب تعلیقی جاری نیست اما در محل بحث قائل به جریان استصحاب شوند؛ چون مثلا وقتی جاعل در جعاله به زید می گوید: «ان خطت ثوبی فلك عليّ درهم» در این صورت شارع این جعاله را امضاء می کند؛ یعنی شارع هم حکم می کند که «إن خاط زید ثوب هذا الشخص فیملك فی ذمته درهما» پس شارع مشابه انشاء جاعل طبق دلیل امضاء، حکم مماثل جعل می کند. به عبارت دیگر در این عقود تعلیقیه هر نحوی که طرف عقد، انشاء کند، شارع هم حکم مماثل آن جعل می کند که این معنای امضاء عقود و ایقاعات است و در مثال، جاعل انشاء کرده است که «إن خاط زید ثوبی فیملك فی ذمتی درهما» که شارع هم با «اوفوا بالعقود» تایید و جعل حکم مماثل کرده است. اما بعد فسخ شک می شود که شارع این حکم خود را مشابه الغاء جاعل نسخ و الغاء کرده است یا الغاء نکرده است؛ پس در نفوذ الغاء و فسخ جاعل شک وجود دارد که اگر نافذ باشد، شارع جعل خود را نسخ کرده است؛ چون معنای فسخ یعنی الغاء؛ و نقش فسخ در عقد جایز مثل شأن و نقش نسخ نسبت به جعل است؛ یعنی همان طور که اگر شک در نسخ باشد، استصحاب بقاء جعل جاری می شود؛ شأن فسخ در عقد، همان شأن نسخ در جعل است؛ چون اگر فسخ جاعل نافذ باشد به این معناست که وقتی این جعاله را جعل کرد شارع هم جعل او را تایید کرد و مماثل او جعل کرد و اگر فسخ جاعل هم نافذ باشد یعنی شارع فسخ را هم تایید و امضاء کرده است و فسخ یعنی الغاء و نسخ عقد، لذا وقتی جاعل فسخ می کند شارع هم می گوید من هم همان جعل مطابق آن را نسخ می کنم. دقیقا همانند شک در الغاء جعل کلی که استصحاب عدم نسخ و بقاء جعل جاری می شود. در محل بحث هم همین طور است که شک در نفوذ فسخ جاعل وجود دارد پس شک در الغاء قضیه انشائیه «ان خاط زید ثوب هذا الشخص یملك فی ذمته درهما» توسط شارع وجود دارد و روشن است شک در نسخ مجرای استصحاب عدم نسخ و بقاء جعل است .

بنابراین حتی اگر جناب شیخ در بحث استصحاب تعلیقی قائل به جریان نمی شدند در محل بحث می توانستند نسبت به امضاء عقد جعاله قائل به جریان شوند؛ چون با انشاء جعاله شارع جعل حکم مماثل خواهد کرد و در صورت شک در بقاء جعاله به جهت فسخ یکی از طرفین، استصحاب عدم الغاء امضاء سابق جاری می شود و این استصحاب حکم تنجیزی است و دیگر اشکالات استصحاب تعلیقی بر آن وارد نخواهد شد.

کلام مباحث الاصول

در عبارت مباحث الاصول مطالبی در تقریب کلام محقق نائینی ذکر شده است که گویا اشتباه از مقرر یا استاد بوده است چون ربطی به کلام محقق نائینی ندارد. اما توضیح کلام ایشان همان است که بیان شد. برای توضیح بیشتر به جزوه مراجعه شود.

مناقشه در کلام محقق نائینی و خویی

به نظر ما کلام محقق نائینی و خویی صحیح نیست؛ چون اگر عقد جعاله عقد جایز باشد، معنای آن این است که «الجعاله نافذه مالم یفسخها الجاعل» یعنی «اذا أتی العامل قبل فسخ الجاعل یملك الجعل» شارع این قانون کلی خود را نسخ نمی کند بلکه امضاء فسخ جاعل به این معناست که شارع از ابتدا جعاله را به عنوان عقد جایز امضاء کرده است نه به عنوان عقد لازم؛ بنابراین برای تحقق ملکیت لازم است قبل فسخ عمل انجام شود. اما اگر جعاله به عنوان عقد لازم امضاء شود به معنای این است که «اذا اتی العامل بالعمل فیملك الجعل مطلقا سواء فسخ الجاعل ام لا» و الا شارع قانون خود را نسخ نمی کند؛ چون «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» بنابراین اشکال ما در کلام محقق نائینی و محقق خویی این است که در نظر شما به جهت شك در نسخ استصحاب بقاء جعل جاری می شود اما نکته این است که شك در نسخ شارع و فسخ جاعل وجود ندارد؛ چون شارع حکم خود را نسخ نکرده و جاعل قطعا فسخ کرده است؛ لذا صرفا در نفوذ فسخ شك وجود دارد و شك در نفوذ به این جهت اینکه نمی دانیم که مجعول شارع چیست؟ آیا شارع در حین امضاء گفته است: «اذا اتی العامل بالعمل یملك الجعل مطلقا» تا از آن انتزاع لزوم شود یا اینکه شارع گفته است: «اذا اتی العامل بالعمل قبل فسخ الجاعل یملك الجعل» که انتزاع جواز می شود؛ پس شك در جعل شارع است و لذا اگر بخواهیم استصحاب در ملکیت عامل جاری کنیم، عامل قبل عمل ملکیت فعلیه نداشته است بلکه ملکیت تعلیقیه داشته است و لذا استصحاب تعلیقیه جاری می شود. پس اینکه گفته شد قضیه انشاءیه شرعیه استصحاب می شود صحیح نیست چون قضیه انشائیه شرعیه جزئیه نیست، تا شارع در مورد جعاله شخص خاص، برای او جعل قضیه انشائیه کند و در صورت فسخ، قضیه انشائیه خود را فسخ کند بلکه قانون کلی جعل شده است و قانون کلی باقی است، اما نمی دانیم آن قانون کلی به چه نحو است؛ لذا استصحاب تنجیزی شرعی وجود ندارد چون نفوذ جعاله به معنای حکم شارع به ملکیت عامل استصحاب و حکم شارع به مکلیت عامل به صورت کلی به هر نحو بوده است باقی است و صرفا ما نمی دانیم که در صورت فسخ جاعل قبل عمل عامل، اگر عامل عمل را انجام دهد نسبت به جعل مالك می شود یا نه که حالت سابقه قبل انجام مورد جعاله، عدم ملکیت عامل نسبت به جُعل است. البته ملکیت تعلیقیه بوده است که «لو عمل یملك الجعل» و حال بعد فسخ و در زمان این قضیه تعلیقیه جاری می شود.

کلام شهید صدر: استصحاب حق

مرحوم شهید صدر به مرحوم خویی نسبت داده است که ایشان می فرمایند: بعد فسخ یکی از طرفین و تحقق شک، وجود حقی برای عامل استصحاب خواهد شد؛ یعنی عامل مالک نبود ولی حق داشت که مالک شود که در زمان شک استصحاب اینکه حق مالک شدن داشته است استصحاب خواهد شد.

مناقشه در کلام شهید صدر

اشکال ما این است که ما در جایی این کلام را از مرحوم خویی ندیده ایم. علاوه بر اینکه فی نفسه کلام صحیحی نیست؛ چون حق اینکه شخص مالک جعل شود وجود ندارد بلکه آنچه وجود دارد این است که شخص در صورت عمل مالک جعل می شود؛ پس حق مالک شدن وجود ندارد بلکه «حق ان یملک» از «ان عمل یملک الجعل» انتزاع می شود.

ثانیا: این کلام با مبانی مرحوم خویی سازگار نیست؛ چون مرحوم خویی معتقد اند که حقوق همان احکام هستند، پس حق مالک شدن معنایی جز همان مالک شدن ندارد. مرحوم خویی در مورد حق فسخ به معنای نفوذ فسخ و به صورت استصحاب تعلیقی جاری می دانند؛ یعنی «اذا فسخ کان ناسخا» و استصحاب حق فسخ استصحاب تعلیقی است که حکم به نفوذ فسخ است و لذا اینکه اینجا مطرح شود که استصحاب حق فسخ جاری و تنجیزی است، در کلام ایشان پیدا نشده است و اگر هم می فرمود با مبانی ایشان سازگار نبود.

بیان دیگر شهید صدر در جریان استصحاب عقود تعلیقی

جناب شهید صدر فرموده اند: ما بیان دیگری داریم که استصحاب در عقود تملیکیه به نحو استصحاب تعلیقی جاری است و این بیان بر خلاف جناب شیخ انصاری که در عقود تعلیقیه اصلا استصحاب تعلیقیه را جاری نمی دانست و همچنین خلاف مرحوم نائینی و خویی است که در این فرض استصحاب تنجزی جاری کرده اند بلکه بیان ما حد وسط این دو است که ما حکم تعلیقی را استصحاب می کنیم و این استصحاب «شبیه العنب المغلی» حرام نیست؛ بلکه همانند «العنب اذا غلی یحرم» است؛ یعنی حکم مجعول، قضیه شرطیه است و در اینجا هم «العامل اذا اتی بالعمل فیملک الجعل» دقیقا همانند «العنب اذ اغلی یحرم» که استصحاب تعلیقی جاری است خواهد بود و با «العنب المغلی حرام» حرام متفاوت است.

ص: ۶۶۰

مناقشه در کلام شهید صدر

اشکال کلام شهید صدر این است که در این موارد نمی توان احراز کرد که شارع چگونه وضع کرده است؛ چون لفظی وجود ندارد بلکه صرفا بناء عقلاء است و بناء عقلاء بر این است که عامل بعد عمل مالک جعل خواهد شد؛ اما اینکه این حکم را به صورت قضیه شرطیه جعل کرده اند یا به نحو قضیه حملیه باشد قابل احراز نیست؛ بلکه چه بسا گفته شده باشد «من اتی بالعمل یملک الجعل» که همانند «العنب المغلی حرام» خواهد شد؛ چون حکم شرعی مربوط به عنوان کلی است که در آن گفته شده است، «من اتی بالعمل الذی جعل له الجعل تملک الجعل » و وقتی جعاله باشد؛ چه جعاله نسبت به شخص خاص یا کلی تا زمانی که شخص عمل را انجام ندهد، مصداق «العمل الذی جُعل له الجعل نمی شود همان طور که تا زمانی که «العنب» غلیان نداشته باشد، مصداق العنب المغلی نخواهد شد. در اینجا هم شخص تا زمانی که عملی که« جُعل له الجعل» را انجام ندهد مصداق آن نخواهد نشد و چه بسا به نحو «من اتی بالعمل الذی جعل له الجعل فیملک» باشد و لذا استصحاب تعلیقی جاری نباشد، از طرفی شک در نسخ هم نداریم؛ چون قانون هرچه هست باقی است ولذا باید اشاره به شخص خاص شود که در مورد او این حکم تعلیقی وجود داشت که «اذا اتی بالعمل یملک الجعل» در حالی که شارع برای شخص، حکم تعلیقی جعل نکرده است بلکه به صورت کلی حکم کرده است که مانند «کل ما کان عنبا مغلیا فهو حرام» که در این مثال استصحاب تعلیقی جاری نیست. در مثال محل بحث هم گفته می شود در مورد «کل من اتی العمل الذی عین له الجعل تملک الجعل» استصحاب تعلیقی جاری نخواهد شد و لذا حق با جناب شیخ اعظم است که در این موارد استصحاب حکم وجود ندارد نه استصحاب تنجیزی و نه استصحاب تعلیقی مثل «العنب یحرم اذا غلی» از اقسامی که قائل به جریان آن شدیم.

ص: ۶۶۱

استصحاب عدم نسخ

تنبیه ششم مربوط به استصحاب عدم نسخ است.

مقدمه باید بیان شود که تاره شک در نسخ حکمی در اسلام می شود و تاره در حکم شرایع سابقه شک می شود. از این دو قسم بحث در قسم اول واقع می شود که شک در نسخ حکمی از احکام اسلام وجود داشته باشد.

در این بخش مشهور قائل به جریان استصحاب عدم نسخ شده اند و مرحوم استرآبادی گفته است که استصحاب عدم نسخ از ضروریات فقه است.

مناقشه در استصحاب عدم نسخ

اشکال مطرح شده بر استصحاب عدم نسخ این است که نسخ گاهی حقیقی است؛ یعنی نسخ ثبوتی که مولی عرفی، به جهت عدم اطلاع کامل و چه بسا جهل نسبت به برخی امور، حکم را به صورت مطلق جعل می کند و بعد با گذر زمان به اشتباه خود پی برده و حکم را نسخ می کند که درا ین صورت بلااشکال استصحاب عدم نسخ جاری می شود. اما نکته لازم به ذکر در اینجا این است که غیر از بناء عقلاء بر عدم نسخ و اطلاق دلیل استصحاب، نمی توان به اطلاق لفظی قانون مشکوک تمسک کرد؛ چون آن قانون باید مطلق باشد تا امکان شک باشد که مولی قانون مطلق را نسخ کرده است و یا باقی است که هیچ اطلاق قانونی نافی نسخ در آینده نخواهد بود و لذا به اطلاق قانون نمی توان در نسخ حقیقی تمسک کرد، بلکه به بناء عقلاء به عدم نسخ یا استصحاب عدم نسخ تمسک خواهد شد.

البته گفته شده است که نسخ حقیقی در مورد حق متعال معقول نیست؛ چون مستلزم نسبت جهل به خداوند متعال است. اما در مورد موالی عرفی مشکلی وجود ندارد؛ چون در برخی موارد جاهل هستند و در جعل قانون اشتباه می کنند. اما در مورد خداوند که عالم به خفیات است، نسخ حقیقی معنا نخواهد داشت؛ لذا نسخ در مورد شرع و احکام آن، نسخ غیر حقیقی است یعنی نسخ اثباتی است نه ثبوتی به این معنا که ثبوتا جعل مولی مضیق است اما ممکن است در اثبات به صورت مطلق بیان شود. بنابراین حقیقت نسخ در شریعت، انتهاء أمد حکم می باشد. لذا گفته شده است غیر از اشکال استصحاب در شبهات حکمیه چون شک در سعه و ضیق حکم وجود دارد مثل اینکه روشن نیست که نماز جمعه برای مکلفین عصر حضور جعل شده است یا برای مطلق مکلفین که استصحاب بقاء وجوب، شبهه استصحاب در شبهات حکمیه که تعارض استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل زاید وجود دارد، اما علاوه بر این مرحوم شیخ انصاری فرموده است، شاید موضوع جعل سابق شامل مکلفین در عصر غیبت نشود؛ چون شاید موضوع «المکلف فی عصر الحضور تجب علیه صلاه الجمعه» باشد و لذا چون استصحاب قیاس نیست، لازم است که موضوع آن باقی باشد و مکلفین عصر حضور حاضر نیستند تا استصحاب بقاء حکم را ثابت کند. بعد خود مرحوم شیخ دو جواب داده اند:

۱-نقل کلام به کسانی می شود که هم زمان حضور و هم زمان غیبت را درک کرده اند؛ چون آنها قبل غیبت قطعا مکلف بوده اند و لذا در صورت شک استصحاب می شود که بعد غیبت هم نماز بر آنها واجب است. از طرفی چون مکلفین در احکام مشترک هستند به قاعده اشتراک وجوب نماز جمعه برای دیگران در عصر غیبت هم اثبات می شود.

۲-قضایای شرعیه، قضیه خارجی نیست بلکه قضیه حقیقیه است و لذا شارع خصوصیات افراد را لحاظ نمی کند بلکه به نحو قضیه حقیقیه که «المکلف یجب علیه صلاه الجمعه» جعل می کند؛ پس موضوع قانون، طبیعی مکلف است که نمی دانیم شارع گفته است: نماز جمعه در عصر حضور واجب است و در غیبت واجب نیست یا مطلق گفته است و موضوع مکلف است که باقی است و استصحاب مشکلی ندارد.

استصحاب /تنبیه ششم / استصحاب عدم نسخ/ اشکالات استصحاب عدم نسخ ۹۵/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /تنبیه ششم / استصحاب عدم نسخ/ اشکالات استصحاب عدم نسخ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد استصحاب عدم نسخ در احکام شریعت اسلامیه بود؛ مثل اینکه در زمان حضور، نماز جمعه واجب تعیینی بوده است و احتمال داده شود در زمان غیبت نسخ شده است. در این فرض آیا استصحاب عدم نسخ جاری است یا جاری نمی باشد؟

برخی اشکالات در استصحاب عدم نسخ مربوط به استصحاب در شبهات حکمیه می باشد که در مباحث آینده مطرح خواهد شد. اما با قطع نظر از اشکال کلی در استصحاب شبهات حکمیه، اشکالاتی مطرح شده است.

کلام مرحوم شیخ انصاری:

مرحوم شیخ انصاری در مورد استصحاب عدم نسخ، اشکالی مطرح و تلاش کرده اند از آن پاسخ دهند. اشکال این است که گفته شده است نسخ در شرع، نسخ حقیقی نیست که مولی حکم مطلق جعل کرده و بعدا این حکم مطلق را الغاء کند؛ چون این نحو نسخ، ناشی از عدم توجه و اشتباه در جعل سابق است که در ابتدا تصور مولی به این بوده است که مصلحت در جعل مطلق می باشد و بعد روشن شود که این گونه نبوده است. بنابراین لازمه این گونه نسخ جهل در مولی است که در مورد شارع معقول نخواهد بود. لذا نسخ در شرع، نسخ مجازی است؛ یعنی دلیل ناسخ، کاشف از پایان یافتن أمد جعل سابق است؛ بنابراین جعل سابق از ابتدا مضیق بوده و صرفا خطاب آن مطلق بیان شده است و خطاب ناسخ از ضیق جعل اول کشف می کند. به عبارت دیگر دلیل ناسخ مقید زمانی نسبت به خطاب مطلق است.

ص: ۶۶۳

بنابراین مشکل این است که چه بسا موضوع جعل سابق که مضیق بوده است، مثلا در مورد نماز جمعه «المکلف المدرک لزمان الحضور» باشد و استصحاب وجوب نماز جمعه اثبات نخواهد کرد که مکلفین در زمان غیبت هم داخل در موضوع آن می باشند؛ چون افراد در زمان غیبت، مکلف مدرک زمان حضور نیستند و لذا اگر حکم برای مکلفین زمان غیبت ثابت شود أشبه به قیاس خواهد بود.

پاسخ مرحوم شیخ از اشکال

مرحوم شیخ انصاری از این اشکال دو جواب مطرح کرده اند:

پاسخ اول:

ایشان در پاسخ از این اشکال گفته اند: نقل کلام به مکلفی خواهد شد که مدرک زمان حضور و غیبت باشد که این شخص در زمان حضور، نماز جمعه برای او واجب بوده است و در عصر غیبت هم استصحاب در حق او جاری است. اما نسبت به سایرین، چون احتمال فرق بین مکلف مدرک هر دو زمان و سایر مکلفین در عصر غیبت نیست، اگر نماز جمعه در عصر غیبت بر مدرک هر دو زمان واجب باشد، پس روشن می شود که وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نسخ نشده است و بر همه واجب است و لذا با عدم احتمال فرق، وجوب نماز جمعه بر سایر مکلفین در عصر غیبت که مدرک زمان حضور هم نیستند، ثابت خواهد شد.

مناقشه در پاسخ اول جناب شیخ

مناقشه اول:

این پاسخ به نظر ما تمام نیست؛ چون مراد از عدم فرق مطرح در کلام ایشان، یا عدم فرق در حکم واقعی یا در حکم ظاهری است. اما عدم فرق در حکم واقعی مسلم است؛ چون اگر واقعا نماز جمعه بر شخص مدرک زمان حضور، در زمان غیبت هم واجب باشد، بین وجوب واقعی نماز جمعه بر او و وجوب نماز جمعه در حق دیگران تلازم وجود خواهد داشت. اما نکته این است که تلازم بین احکام واقعی تنافی با تفکیک در احکام ظاهری ندارد؛ چون برای تفکیک در احکام ظاهری مثال هایی از سوی فقهاء مطرح شده است؛ مثلاـ گفته شده است، اگر شخصی از وطن خود خارج شده و به محلی رسیده است که حد ترخص بودن آن مشکوک است، در این فرض، استصحاب عدم وصول به حد ترخص جاری شده و شخص نماز تمام می خواند. اما اگر فرد دیگری باشد که مسافر بوده و به سمت همان شهر حرکت می کند اگر در آن محل شک کند که به حد ترخص رسیده است، استصحاب عدم وصول به حد ترخص جاری کرده و نماز قصر می خواند. در حالی که حکم واقعی این دو شخص واحد است؛ چون اگر این محل از حد ترخص تجاوز کرده است، نماز تمام خواندن شخصی که از شهر خارج می شود، وجهی نخواهد داشت و اگر قبل از حد ترخص باشد، نماز شکسته شخصی که قصد ورود به شهر را دارد وجهی نخواهد داشت چون طبق نظر مشهور حد ترخص در بازگشت به وطن هم مطرح است و لذا شخص باید نماز تمام می خواند، پس یک شخص تمام می خواند و دیگری قصر، در عین حال یک نماز خلاف واقع است؛ اما گفته شده است که تفکیک در احکام

ظاهریه که اصل مثبت آن حجت نیست، قابل پذیرش است؛ چون مقتضای استصحاب در هر کدام یک مطلبی است مگر اینکه علم اجمالی حاصل شود که بحث دیگری است؛ چون بحث فی حد ذاته مورد نظر قرار گرفته است. حتی این نکته نسبت به مکلف واحد هم قابل تصور است، به این صورت که شخصی با مایعی که بین عین نجس یا آب مردد است وضوء گرفته است مثل اینکه مایعی بین آب یا الکل نجس، مردد باشد؛ در این صورت اگر مایع آب باشد، وضوء او صحیح است و بدن او هم پاک خواهد بود و اگر الکل نجس باشد، وضوء باطل و بدن هم نجس شده است، اما در عین حال فقهاء فرموده اند: در این صورت استصحاب طهارت بدن و بقاء حدث جاری خواهد شد، در عین اینکه مکلف می داند که یکی از دو استصحاب خلاف واقع است، اما مشکلی وجود ندارد؛ چون علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب مشکلی ایجاد نمی کند مگر اینکه منجر به ترخیص مخالفت قطعیه باشد.

ص: ۶۶۴

بنابراین اگر مراد از عدم فرق، عدم فرق در احکام واقعی باشد، مورد پذیرش ما هم می باشد ولی مانع تفکیک در احکام ظاهریه نخواهد بود و لذا مکلف مدرک هر دو زمان، استصحاب وجوب نماز جمعه جاری می کند اما غیر او که مدرک زمان حضور نبوده اند، استصحاب عدم وجوب نماز جمعه جاری می کنند.

اما اگر مراد عدم فرق در احکام ظاهریه باشد، در این فرض سؤال می شود که یکی از احکام ظاهری استصحاب است که موضوع استصحاب یقین سابق و شک لاحق است. اگر چه در بین مکلفین هیچ فرقی نیست، اما به شرطی که موضوع استصحاب بین مکلفین محقق شده باشد؛ یعنی یقین سابق و شک لاحق وجود داشته باشد. چون احکام ظاهری بالاتر از احکام واقعیه نیست در حالی که در احکام واقعیه شرط است که عنوان خطاب تکلیف بین مکلفین صادق باشد؛ مثل «المسافر یقصر و الحاضر یتم» که بین مکلفین تفاوت نیست؛ لذا هر مکلفی که مسافر باشد نماز او قصر و اگر حاضر باشد، نماز او تمام است. اما اگر عنوان مختلف باشد، حکم هم مختلف می شود و لذا استصحاب هم حکم ظاهری است که موضوع آن «من کان علی یقین فشکّ» است که مکلف مدرک زمان حضور، «کان علی یقین فشک» در مورد او صادق است، لذا لازم است به یقین خود باقی بماند، اما شخص دیگر که مدرک زمان حضور نیست، یقین او به عدم وجوب نماز جمعه است؛ چون در زمان طفل بودن، نماز جمعه بر او واجب نبوده است؛ بنابراین قاعده اشتراک در حکم واقعی مانع تفکیک در حکم ظاهری نخواهد شد و قاعده اشتراک در حکم ظاهری هم به این معنا خواهد بود که هر کس موضوع یقین سابق و شک لاحق باشد، محکوم به استصحاب است. پس مدرک زمان حضور موضوع یقین به وجوب نماز جمعه است اما شخص غیر مدرک موضوع یقین سابق به عدم وجوب نماز جمعه در زمان طفولیت است که همان یقین خود را استصحاب خواهد کرد.

مناقشه دوم:

اشکال دوم به جناب شیخ این است که به چه دلیل عکس این بیان شما صورت نگیرد؛ چون ممکن است استصحاب عدم وجوب نماز جمعه نسبت به شخص غیر مدرک زمان حضور جاری شده و بعد آن گفته می شود که بین حکم شخص غیر مدرک زمان حضور با شخص مدرک تفاوتی وجود ندارد. به چه دلیل از استصحاب در حق مدرک زمان حضور الغاء خصوصیت به شخص غیر مدرک شود، به عکس این صورت هم می توان در شخص غیر مدرک استصحاب عدم وجوب جاری شده و نسبت به شخص مدرک الغاءخصوصیت صورت گیرد، نهایتا این دو استصحاب تعارض خواهند داشت.

پس استصحاب وجوب نماز جمعه نسبت به مدرک زمان حضور، به ضمیمه عدم فرق، اثبات وجوب نماز جمعه می کند و استصحاب عدم وجوب نماز جمعه در حق غیر مدرک زمان حضور، به ضمیمه عدم فرق، نفی وجوب می کند. بنابراین ضم عدم فرق از یک طرف بلاوجه است و لذا هر دو تعارض می کنند.

پاسخ دوم مرحوم شیخ انصاری:

جناب شیخ انصاری نسبت به اشکال مطرح شده، پاسخ دومی مطرح کرده که مورد پذیرش بسیاری از بزرگان قرار گرفته است. پاسخ ایشان به این صورت است که حکم شرعی به نحو قضیه حقیقیه است و جعل حکم شرعی به صورت قضیه خارجیه احتمال ندارد؛ چون شارع صرفا افراد موجود در زمان حضور را لحاظ نکرده است بلکه به صورت کلی حکم کرده است که: «یجب علی کل مکلف صلاه الجمعه» در این فرض ولو اینکه شک وجود داشته باشد که وجوب نماز جمعه مطلق است یا مخصوص زمان حضور می باشد اما مشکل وحدت موضوع حل خواهد شد؛ چون موضوع طبیعی مکلف است و در صورت شک استصحاب جاری خواهد شد.

ص: ۶۶۶

مناقشه مرحوم خویی در پاسخ دوم شیخ انصاری

مرحوم خویی در پاسخ دوم جناب شیخ اشکال کرده اند که ظاهرا اشکال ایشان وارد است.

کلام مرحوم خویی این است که قضیه حقیقیه به معنای این نیست که لزوما موضوع حکم مطلق مکلف باشد، بلکه حتی در قضیه حقیقیه هم ممکن است، عنوان مقید موضوع حکم باشد؛ مثلا «المکلف المدرک لزمان الحضور تجب علیه صلاه الجمعه» که این قضیه حقیقیه است، اما در عین حال موضوع مقید است به خلاف قضیه خارجیه که درآن خصوصیات فردیه اشخاص دخالت دارد و در قضیه حقیقیه دخالت ندارد، اما اینکه عنوان کلی «المکلف المدرک لزمان الحضور» موضوع باشد، مشکلی نخواهد داشت؛ لذا با صرف قضیه حقیقیه این احتمال قابل نفی نیست.

اشکال در پاسخ مرحوم خویی:

ما بعد از تایید اصل کلام محقق خویی به ایشان عرض می کنیم که گاهی حق با مرحوم شیخ است؛ چون در مواردی ظاهر خطاب این است که موضوع مطلق مکلف است و صرفا احتمال داده می شود که زمان حضور، قید حکم باشد، بنابراین احتمال داده نمی شود که شارع در مقام ثبوت گفته باشد، «المکلف المدرک لزمان الحضور تجب علیه صلاه الجمعه» بلکه صرفا احتمال داده می شود که شارع گفته باشد، «المکلف تجب علیه صلاه الجمعه فی زمان الحضور» لذا اگر خطاب اطلاق داشته باشد، به همان اطلاق خطاب تمسک خواهد شد. اما اگر خطاب اطلاق نداشته باشد، اما ظهور خطاب این باشد که موضوع حکم طبیعی مکلف است نه مکلف مدرک زمان حضور، در این صورت طبق همین ظهور، موضوع مکلف قرار داده می شود.

اما این اخص از مدعی است؛ چون گاهی مشخص نیست که موضوع مطلق مکلف است یا مکلف مدرک زمان حضور؛ لذا در این فرض اشکال به مرحوم شیخ وارد است؛ چون اگر موضوع مکلف مدرک زمان حضور باشد، دیگر نمی توان ادعا کرد که وحدت موضوع اثبات شده است.

در این بخش مطالبی دیگر مطرح است که بیان می گردد.

کلام بحوث در نسخ حقیقی:

در بحوث نسبت به اینکه گفته شده است: نسخ حقیقی در احکام شرع محتمل نیست، مناقشه کرده اند.

ایشان فرموده اند: در احکام شرعی، نسخ حقیقی هم محتمل است چون مثلا شارع در عین اینکه عالم به خفیات است و می داند که نماز جمعه در عصر غیبت مصلحت ملزمه ندارد و لذا اراده نفسیه در نفس مولی به نماز جمعه در عصر غیبت تعلق نمی گیرد، اما اشکال نخواهد داشت که اعتبار و انشاء شارع مطلق باشد؛ یعنی شارع انشاء کند که «تجب صلاه الجمعه علی کل مکلف» در عین اینکه اراده مولی مضیق باشد اما به جهت وجود مصلحت، جعل مطلق بوده است؛ چون گاهی حاکم شرع می داند مثلا منصبی که به شخص اعطاء می کند، مواردی رخ می دهد که منصب او تا پایان باقی نخواهد بود، اما مصلحت نیست که از ابتداء سخن از عزل مطرح کند و لذا او را تنفیذ خواهد کرد، در عین اینکه می داند بقاء او تا این مدت مصلحت نیست. بنابراین مصلحت در این است که جعل ثبوتی مطلق باشد که با مطلق بودن جعل ثبوتی ،امکان نسخ ثبوتی به لحاظ جعل وجود خواهد داشت. اگرچه به لحاظ مبادی جعل، مثل اراده مولی به فعل، امکان نسخ حقیقی نیست اما به لحاظ خود جعل و قانون، امکان نسخ حقیقی وجود دارد. لذا اگر در حکم مطلقی شک شود که نسخ حقیقی صورت گرفته است، استصحاب بقاء جعل جاری می شود.

نکته این است که اشکالات مطرح شده دیگر بر این استصحاب وارد نیست؛ چون وحدت موضوع به جهت اینکه جعل مطلق به عنوان مکلف تعلق گرفته است وجود دارد واز طرف دیگر اشکال های استصحاب در شبهات حکمیه هم رخ نمی دهد؛ چون اشکال عام در استصحاب شبهات حکمیه عبارت است از تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد مثل استصحاب نجاست آب قبل زوال تغیر که اشکال شده است که این استصحاب مبتلی به معارضه است با استصحاب عدم جعل نجاست برای آبی که تغیر آن زائل شده است. اما در بحوث گفته اند این اشکال در این فرض رخ نمی دهد؛ چون قطعا جعل زائد وجود داشته است و در ابتدای اسلام جعل مطلق بوده است که «تجب صلاه الجمعه علی المکلف الی یوم القیامه» که جعل مطلق بوده است و شک در جعل زائد وجود ندارد بلکه احتمال نسخ داده می شود که استصحاب بقاء جعل یا عدم نسخ جاری می شود.

البته ایشـان در ادامه فرموده است: در این فرض اشـکالی باقی خواهـد مانـد که لازم است جواب داده شود؛ چون ممکن اسـت گفته شود استصـحاب بقاء جعل و عدم نسخ اگر بخواهد وجوب فعلی نماز جمعه را برای مکلف عصـر غیبت اثبات کند، اصل مثبت است؛ چون استصـحاب حکم می کنـد جعـل کلی بـاقی است، امـا اینکه گفته شود مکلفین درعصـر غیبت در روز جمعه وجوب فعلی خواهنـد داشت، اصـل مثبت خواهـد شـد؛ چون ترتب مجعول بر بقاء جعل ترتّب شـرعی نیست، بلکه ترتب عقلی است و اصل مثبت خواهد بود.

حـتی اگر اشـکال مثبت بودن پاسـخ داده شود، مشـکل معـارضه بـا استصـحاب عـدم مجعول وجود دارد؛ چون اذان روز جمعه شرط نمـاز جمعـه اسـت لـذا در روز پنـج شـنبه، نمـاز جمعـه واجـب نبـوده است که همـان عـدم وجـوب و عـدم حکم فعلی با استصحاب عدم نسخ و بقاء جعل تعارض خواهد داشت.

در بحوث گفته اند این اشـکال به ما وارد نیست؛ چون ما در استصـحاب تعلیقی بیان کردیم که برای عقل، علم به مجعول لازم نیست، بلکه قیام حجت بر کبری جعل به ضمیمه تحقق صغری کافی است و در اینجا هم حجت وجود دارد که قانون کلی نماز جمعه وجـود دارد و صـغری تحقـق ظهر روز جمعه هم وجـدانی است؛ لـذا نیـازی وجـود نـدارد که علم به وجوب نمـاز جمعه حاصل شود تا اشـکال مثبت بودن مطرح شود. نسـبت به تعارض هم پاسـخ ما این است که استصـحاب بقاء جعل با استصـحاب عـدم مجعول تعارض نخواهـد داشت، همان طور که در استصـحاب تعلیقی مطرح شد که استصـحاب تعلیقی عدم حرمت فعلی قبـل غلیـان بـا استصـحاب تعلیقی «یحرم اذا غلی» معـارضه نخواهـد داشت؛ شبیه اینکه استصـحاب بقاء درس که هر روز برقرار است با استصحاب عدم درس در شب گذشته معارض نداشت.

ص: ۶۶۹

مناقشه در کلام بحوث

به نظر ما کلام بحوث ناتمام است؛ چون خلاصه کلام ایشان این بود امکان نسخ حقیقی در شرع وجود دارد. بعد طبق این احتمال فرمودند که استصحاب عدم نسخ بلااشکال جاری است. اشکال ما این است که باید بین حکم تکلیفی و حکم وضعی تفصیل داده شود؛ چون در شرع امکان نسخ حقیقی حکم تکلیفی ندارد؛ چون حکم تکلیفی اساسا متقوم است به اینکه ناشی از اراده و غرض لزومی مولی باشد و الا اگر حکم تکلیفی بدون اراده انشاء شود، این انشاء فاقد غرض لزومی است و وجوب اطاعت نخواهد داشت و لذا صحیح است که گفته شود که نسخ حقیقی در احکام تکلیفیه شرعیه محال است؛ چون در اراده و کراهت حق متعال نسخ حقیقی معنا ندارد.

اما نسخ در حکم وضعی مورد پذیرش است، به جهت اینکه قوام حکم وضعی به اراده مولی نیست بلکه مصلحت در انشاء حکم وضعی مستمر بوده است ولو اینکه مولی می داند که بقاء حکم مصلحت نداشته باشد ولی در ابتداء شریعت مصلحت در جعل حکم وضعی دائم است؛ مثلا گفته شود که ملکیت عبید الی یوم القیامه جعل شده است و لذا گر شخصی عبدی را بخرد مالک اوست که این حکم تا روز قامت باقی است اما در عین حال مشکلی نیست که مولی بداند، زمانی بقاء این مجعول زمانی مصلحت ندارد، اما جعل این حکم مستمر مصلحت داشته است. بنابراین کلام بحوث به اطلاقه صحیح نیست بلکه صرفا در مورد احکام وضعی قابل پذیرش است.

البته برخی مانند مرحوم خویی در مورد ازدواج به شرط خیار گفته اند: این ازدواج باطل است؛ چون شرط خیار به این معنا خواهد بود که بعد فسخ شخص، زوجیت باقی نباشد که با این فرض معنا ندارد که انشاء زوجیت مطلق کرده باشد؛ چون تهافت و تناقض است. پس در کلام ایشان، انشاء زوجیت به شرط خیار به انشاء زوجیت مالم یفسخ بازگشت خواهد داشت و ما چنین زوجیتی در اسلام نداریم.

ص: ۶۷۰

اما اشکال ما این است که مصلحت در جعل زوجیت مطلقه است، اما شخص حق فسخ هم برای خود قرار داده است و این جهت تهافتی وجود ندارد.

استصحاب /تنبیه هفتم / استصحاب عدم نسخ / نسخ حقیقی در شرع ۹۵/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /تنبیه هفتم / استصحاب عدم نسخ / نسخ حقیقی در شرع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد شک در نسخ حکم از احکام شریعت اسلام بود؛ مثل اینکه شک شود وجوب تعیینی نماز جمعه نسخ شده است یا نه؟

کلام بحوث:

در بحوث فرموده اند: اینکه مشهور امکان نسخ حقیقی در احکام شرعیه را انکار کرده اند، صحیح نیست؛ چون آنچه محال است، نسخ حقیقی به لحاظ عالم اراده مولی است؛ چون حق متعال نسبت به جمیع ملاکات عالِم است و لذا محال است اراده مطلقه به نماز جمعه تا روز قیامت تعلق بگیرد در عین اینکه مصلحت ملزمه بر طبق آن نباشد و بعدا نسخ شود.

اما امکان دارد شارع به جهت مصلحتی حکم انشایی مطلق جعل کند، اما در زمان بعد آن را نسخ کند؛ البته لازم به ذکر است اگر شک در نسخ شود، نمی توان به اطلاق خطاب برای نفی نسخ حقیقی تمسک کرد؛ چون همانند قوانین عرفی اگر احتمال نسخ وجود داشته باشد یعنی احتمال داده شود قانون مطلق بعدا الغاء شده است، هیچ قانونی احتمال نسخ خود را در آینده نفی نمی کند؛ چون دلیل ناسخ نفی قانون مطلق نخواهد کرد، لذا بین نسخ متأخّر و قانون مطلق متقدم، تکاذب وجود ندارد لذا اطلاق دلیل دال بر قانون مطلق، احتمال نسخ حقیقی آن در آینده را نفی نمی کند و لذا مجبوریم به بناء عقلاء تمسک کنیم که بلااشکال بر عدم اعتناء بر احتمال نسخ حقیقی است و همچنین به ادله استصحاب تمسک می شود.

ص: ۶۷۱

مناقشه در کلام بحوث:

این مطلب بحوث ناتمام است؛ چون حکم تکلیفی صرف جعل و انشاء بی اثر نیست، بلکه حقیقت امر ابراز اراده و حقیقت نهی ابراز کراهت است و بدون اراده نفسیه یا به تعبیر دیگر بدون غرض لزومی مولی به فعل یا ترک عبد، وجوب یا حرمت موضوع لزوم اطاعت عقلیه نخواهد شد.

امکان تمسک به اطلاق در قانون شرعی

از طرف دیگر ظاهر امر این است که ناشی از اراده و ظاهر نهی ناشی از کراهت در نفس است؛ لذا در مورد نسخ حقیقی در قوانین عرفی، نمی توان به اطلاق دلیل قانون مشکوک النسخ برای نفی احتمال نسخ تمسک کرد ولی در قانون شارع می توان به اطلاق خطاب تمسک کرد؛ چون خطابی که حکم می کند «یجب علی کل مکلف صلاه الجمعه» اطلاق آن شامل زمان غیبت هم خواهد شد و ظهور آن این است که وجوب که برای عصر غیبت هم انشاء شده است و ناشی از اراده است نه اینکه صرفا جعل، مصلحت داشته باشد و لذا با این ظهور اطلاقی احتمال نسخ حقیقی نفی خواهد شد. همان طور که در حکم وضعی وقتی خطاب مالک شدن نسبت به کسی که در جنگ اسیر می شود صادر می شود، حکم وضعی به طور مطلق انشاء خواهد شد ولو اینکه احتمال داده می شود که مصلحت در جعل بوده و در عصر غیبت بقاء ملکیت و قانون برده داری مطابق مصلحت نباشد ولی ظاهر خطاب وضعی هم این است که بقاء حکم وضعی ناشی از ملاک است و مولی حکیم وقتی حکم وضعی مستمر جعل می کند، خلاف ظاهر است که مصلحت صرفا در جعل آن باشد، بلکه مصلحت در مجعول که خود بقاء این حکم در عصر غیبت است خواهد بود و این ظاهر خطاب است و به ظهور این خطاب أخذ و احتمال نسخ حقیقی نفی خواهد شد کما اینکه احتمال نسخ مجازی که انتهاء أمد حکم است با اطلاق نفی می شود و نیازی به استصحاب عدم نسخ وجود ندارد.

عدم نیاز به استصحاب عدم نسخ در فرض کشف اراده مولی

اما اینکه گفته شد برای نفی احتمال نسخ، نیازی به استصحاب نیست به این جهت است که استصحاب عدم نسخ در شک در نسخ حقیقی، در صورتی مورد نیاز است که خطاب جعل، ظهور نداشته باشد که ناشی از اراده مولی است؛ مثلا اگر دلیل بر وجوب، لبّی باشد که لسان ندارد و در اینکه وجوب حتی در عصر غیبت ناشی از مصلحت است، ظهور نداشته باشد و الّا اگر خطاب لفظی باشد و ظهور داشته باشد که وجوب مطلقی که جعل شده ناشی از اراده مولی است، نیازی به استصحاب عدم جعل وجود نخواهد بود. پس برای اینکه نیاز به استصحاب عدم نسخ وجود داشته باشد باید فرض شود که خطاب ظهور نداشته باشد که حکم تکلیفی ناشی از اراده مولی است.

البته به نظر ما این فرض که دلیل ظهور در نشأت از اراده مولی نداشته باشد، غیر واقعی است؛ حتی اگر دلیل لبی بر وجوب اقامه شده باشد؛ چون ظاهر دلیل در این است که وجوب، ناشی از اراده است؛ به جهت اینکه در نظر ما قوام حکم تکلیفی به این است که ناشی از اراده مولی باشد و لکن اگر در فرض بحوث که شک در نسخ حقیقی را فرض کرد، اگر بخواهد نیاز به استصحاب عدم نسخ باشد، باید فرض شود که دلیل وجوب ظهور نداشته باشد که وجوب ناشی از اراده مولی است. البته وجوب در حدوث و عصر حدوث قطعا ناشی از اراده بوده است فقط ممکن است نسبت به عصر غیبت ظهور نباشد که ناشی از اراده مولی باشد که در این فرض نیاز خواهد بود که استصحاب بقاء جعل جاری شود.

ص: ۶۷۳

اما به نظر ما اگر جعل وجوب محرز باشد کما اینکه مفروض بحوث است که شک در نسخ حقیقی داریم و لذا می دانیم در صدر اسلام وجوب مطلق و مستمر نماز جمعه الی یوم القیامه جعل شده است، پس به لحاظ جعل وجوب، علم به جعل وجوب مطلق وجود دارد، اما در عصر غیبت شک در نسخ حقیقی وجود دارد که این فرض بحوث است که ما عرض کردیم برای نیاز به استصحاب عدم نسخ باید فرض شود که خطاب دال بر وجوب، ظهور در اینکه ناشی از اراده مولی است نداشته باشد که نیاز به استصحاب عدم نسخ خواهد بود.

در اینجا دو مبنا وجود دارد:

۱- مبنای اول که به نظر ما بعید نمی باشد این است که در نزد عقلاء قیام حجت بر جعل وجوب برای اطاعت کافی است ولو علم به انشاء این حکم از اراده مولی نباشد که مولی اگر وجوب نماز جمعه را انشاء کرده باشد ولو اینکه علم به نشات این جعل از اراده موالی نباشد، عقلاء حکم به اطاعت می کنند که طبق این مبنا حجت بر وجوب مطلق وجود دارد و شک وجود دارد در نشأت این وجوب از اراده مولی ولی همین برای حکم عقلاء به وجوب اطاعت کافی است که در این فرض هم عرض ما این است که نیاز به استصحاب نداریم؛ چون فرض این است که علم وجود دارد که شارع جعل وجوب مستمر الی یوم القیامه کرده است و دلیل مطلق آمد که شارع وجوب نماز جمعه الی یوم القیامه جعل کرده است ولی احتمال داده می شود که در عصر غیبت وجوب ناشی از اراده مولی نباشد و مولی بعدا نسخ کرده است که در این فرض هم همین که علم به جعل مطلق وجود دارد و علم به تخلف اراده مولی از این جعل مطلق وجود ندارد، موضوع اطاعت عقلائیه خواهد بود و فرض این است که اطلاق که بیانگر جعل وجوب مستمر است موضوع اطاعت است ما دامی که علم به تخلف اراده وجود نداشته باشد و اینجا موضوع وجوب اطاعت عقلائیه محرز است؛ چون علم به یک جعل مطلق در ابتدای اسلام وجود دارد، چون زمانی حکم مطلق تجب الجمعه علی المکلفین الی یوم القیامه جعل شده است اما شک شده است که درعصر غیبت این انشاء ناشی از اراده مولی است اما درعین حال عقلاء حکم می کنند حتی اگر شک در نشأت حکم از اراده مولی باشد اطاعت آن لازم خواهد بود و نیازی به استصحاب نیست؛ پس علم به لزوم اطاعت در نزد عقلاء، علم به جعل مطلق و عدم علم به تخلف اراده مولی است و هر دو جزء بالوجدان هست؛ چون علم وجود دارد که وجوب مطلق نماز جمعه در عصر حضور جعل شده است و علم به عدم اراده مولی هم وجود ندارد.

ص: ۶۷۴

البته اگر گفته شود که موضوع وجوب اطاعت، جعل وجوب به شرط عدم نسخ آن است در این فرض نیاز به استصحاب عدم نسخ نیاز خواهد بود. اما به وجدان عقلایی موضوع وجوب اطاعت، جعل مطلق است که بالوجدان در ابتداء شریعت بوده است و نسبت به بقاء هم علم به عدم اراده مولی وجود ندارد؛ چون احتمال داده می شود که جعل مطلق که در ابتداء جعل شد بقاءً هم وجود داشته باشد و همین سبب وجوب اطاعت عندالعقلاء خواهد شد.

مگر اینکه گفته شود که صرف عدم علم کافی نیست بلکه لازم است نسخ صورت نگرفته باشد که در این فرض در زمان شک استصحاب عدم نسخ جاری می شود.

استصحاب عدم نسخ در احکام وضعی

مطالب بیان شده در مورد حکم تکلیفی مطرح است اما در رابطه شک در حکم وضعی، به جهت اینکه وجوب اطاعت مطرح نیست بلکه بحث ترتیب آثار شرعیه است که در فرض شک در نسخ حکم وضعی مثل ملکیت عبید که موضوع آثار شرعیه است، استصحاب عدم نسخ جاری خواهد شد و احتمال نسخ را نفی می کند. اما به نظر ما این بحث مجالی ندارد؛ چون ظاهر خطاب حکم شرعی این است که در حکم تکلیفی حدوثا و بقاءا ناشی از اراده مولی و حکم وضعی حدوثا و بقاءا ناشی از ملاک در مجعول است و لذا برای نفی احتمال نسخ به ظاهر خطاب تمسک می شود.

این عرض ما بنابر این بود که موضوع وجوب اطاعت، جعل مولی و عدم علم به تخلف اراده باشد لذا نیازی به استصحاب نخواهد بود. اما اگر گفته شود که صرف جعل وجوب برای وجوب اطاعت کافی نیست بلکه باید حجت باشد که جعل وجوب ناشی از اراده مولی باشد که طبق این مبنا تا زمانی که خطاب امر ظهور در اینکه ناشی از اراده مولی است نداشته باشد وجوب اطاعت ثابت نمی شود و استصحاب عدم نسخ اصلا اثر نخواهد داشت؛ چون طبق این فرض، جعل بماهو هو موضوع وجوب اطاعت نیست؛ بخلاف استظهار ما که جعل وجوب با شک در اراده مولی برای وجوب اطاعت عند العقلاء کافی است اما اگر احتمال دوم را که موضوع اطاعت، جعل بماهو هو نیست بلکه قیام حجت بر اراده مولی است را بپذیریم دیگر مجالی برای استصحاب در موارد شک در نسخ حقیقی وجود نخواهد داشت؛ چون مثلا خطاب وجوب نماز جمعه یا ظهور در نشأت از اراده مولی تا یوم القیامه دارد که به همین ظهور تمسک خواهد شد یا اینکه ظهور در نشأت از اراده مولی ندارد که در این صورت استصحاب عدم نسخ وجوب یا بقاء وجوب اثر نخواهد داشت؛ چون طبق فرض دوم موضوع وجوب اطاعت، قیام حجت بر اراده مولی است لذا لازم است استصحاب در مرحله اراده مولی جاری شود و استصحاب بقاء جعل و عدم نسخ اثر ندارد. بنابراین لازم است استصحاب در اراده مولی جاری شود.

حاصل اشکال ما این است که دو مبنا وجود دارد:

یک: جعل وجوب ولو ظهور در نشأت از اراده مولی نداشته باشد، برای وجوب اطاعت عند العقلاء تا زمانی که علم به تخلف اراده مولی وجود نداشته باشد کافی است.لذا اگر علم حاصل شود که وجوب از اراده مولی نشأت نگرفته است، وجوب اطاعت ثابت نخواهد شد. پس طبق این فرض صرف علم به جعل مطلق وجوب و عدم علم به نسخ برای وجوب اطاعت کافی است.

دو: مبنای دوم که ظاهر کتاب اضواء است که به این صورت می باشد که جعل، موضوع وجوب نیست؛ بلکه برای وجوب اطاعت، قیام حجت بر اراده مولی لازم است که طبیعتا استصحاب بقاء جعل به جهت اینکه موضوع وجوب اطاعت نیست، اثری ندارد مگر اینکه خطاب ظهور در نشأت از اراده مولی داشته باشد که مرجع همان ظهور خواهد بود و الا لازم است در اراده مولی استصحاب جاری شده و گفته شود که وجوب نماز جمعه در عصر حضور ، مراد مولی بوده است و استصحاب حکم می کند که الان هم مراد مولی است؛ چون قضیه حقیقیه است و اراده مولی به این تعلق گرفته است که مکلف نماز جمعه بخواند و زمان حضور و غیبت از حالات آن است؛ لذا گفته می شود که نماز جمعه در زمانی مراد مولی بوده است و به حکم استصحاب الان هم مراد است. اما نکته این است که در این فرض مشکل دیگری مطرح خواهد شد؛ چون استصحاب بقاء اراده مولی شبهه معارضه با استصحاب عدم تعلق اراده مولی نسبت نماز جمعه درعصر غیبت دارد؛ چون استصحاب حکم می کند در زمان عدم بلوغ مولی نسبت به مکلفین عصر غیبت، اراده لزومیه به نماز جمعه نداشته است که استصحاب حکم می کند که بعد بلوغ هم اراده خداوند نسبت به نماز جمعه عصر غیبت اراده ندارد.

نحوه جریان استصحاب عدم اراده زائده، به دو صورت قابل طرح است:

مولی زمانی نسبت به مکلفین عصر غیبت اراده نداشته است که نماز جمعه بخوانند و در زمان شک هم گفته می شود که اراده نکرده است. در این استصحاب ما مناقشه کردیم چون حالت سابقه متیقنه ندارد؛ چون زمانی وجود نداشته است که خداوند نسبت به نماز جمعه عصر غیبت اراده نداشته باشد تا استصحاب شود.

صورت دوم این است که در زمان عدم بلوغ مولی اراده نماز جمعه از مکلفین نداشته است که استصحاب حکم می کند بعد بلوغ هم اراده نکرده است که با جریان استصحاب عدم اراده مولی تعارض رخ می دهد و این تعارض نیازمند حل است.

اما آنچه مشکل را حل می کند این است که فرض نسخ حقیقی در حکم خداوند، حکم غیر واقعی است؛ چون نسخ حقیقی به این معناست که علم به جعل مطلق وجود دارد اما در نسخ آن شک شده است اگر خطاب ظهور در جعل مطلق داشته باشد، بیانگر این است که ناشی از اراده مولی است که به ظهور خطاب تمسک می شود واگر ظهور در جعل مطلق نداشته باشد، فرض شک در نسخ حقیقی وجود نخواهد داشت؛ چون فرض شک در نسخ حقیقی این است که بدانیم جعل مطلق بوده است و بعد در بقاء جعل شک شود؛ لذا از بحث شک در نسخ حقیقی می گذریم.

شک در نسخ مجازی

اما در مورد شک در نسخ مجازی که به معنای شک در انتهاء أمد حکم است، دلیل ناسخ کاشف از ضیق جعل از ابتدا خواهد بود.

البته در مورد نسخ مجازی دو فرض مطرح است:

یک: اینکه بدانیم جعل سابق مغیی بوده است و غایت عبارت است از اینکه حکم ضد آن جعل نشود؛ مثلا فعل اگر حلال باشد مغیی بودن آن به این صورت است که «هذا حلال مالم یجعل له الحرمه» کما اینکه دقیقا در «کل شی مطلق حتی یرد فیه نهی» ورد نهی به عنوان غایت ذکر شده است. اما در این فرض استصحاب موضوعی عدم جعل حرمت، اصل موضوعی است و بقاء حلیت را اثبات می کند.

دو: صورت دوم در مورد شک در نسخ که فرض مهمی است این است که احتمال داده شود حکم سابق مغیی به غایتی باشد مثل عدم عصر غیبت که نمی دانیم که شارع مطلقا حکم به وجوب نماز جمعه کرده است یا اینکه مغیاه به عدم عصر غیبت می باشد که اینجا بحث مهم شک در نسخ رخ می دهد.

مرحوم خویی با سه بیان اثبات کرده است که در این صورت استصحاب عدم نسخ جاری نیست:

۱-روشن نیست موضوع تکلیف چه بوده است؛ چه بسا موضوع «تجب الجمعه علی المکلف المدرک لعصر الحضور» باشد و در استصحاب شرط است که بقاء موضوع احراز شود و لذا چون موضوع احراز نشده است است جاری نمی شود. به نظر ما این اشکال وارد است.

۲-بر فرض وحدت موضوع احراز شود و ظاهر خطاب این باشد که موضوع خطاب طبیعی مکلف است که بر مکلف در زمان غیبت هم صادق است؛ نکته این است که حکم انحلالی است و ما به تعداد افراد مکلف، جعل وجوب صلاه جمعه داریم که نسبت به مکلفین در عصر غیبت، اصل عدم جعل وجوب نماز جمعه جاری می شود و بالفرض استصحاب بقاء مجعول جاری باشد، استصحاب عدم جعل زاید معارض آن خواهد بود.

ص: ۶۷۸

استصحاب بقاء مجعول مثل وجوب نماز جمعه استصحاب کلی قسم ثالث است؛ چون یک وجوب نماز جمعه وجود ندارد بلکه در مرحله مجعول هم به تعداد مکلفین وجوب نماز جمعه وجود دارد و وجوب نماز جمعه در عصر حضور ربطی به به مکلفین عصر غیبت ندارد؛ چون مشکوک لاحق نسبت به عصر غیبت است در حالی که متیقن مربوط به مکلفین عصر حضور است که استصحاب جامع وجوب، استصحاب کلی قسم ثالث است.

بعد ایشان فرموده است که همین مکلفی که زمان حضور را درک کرده است آن نماز جمعه در عصر حضور غیر از نماز جمعه عصر غیبت است و لذا دو اتیان دارد و استصحاب وجوب نماز جمعه که مربوط به زمان حضور امام است، حتی نسبت به همان مکلف ربطی به وجوب نماز جمعه عصر غیبت ندارد؛ چون وجوب نماز جمعه عصر غیبت مشکوک الحدوث است و استصحاب جامع وجوب کلی قسم ثالث است و جاری نیست.

بنابراین غیر از اطلاقات اولیه خطابات، تنها دلیل بر عدم نسخ صحیحه ای است که که در آن وارد شده است: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه».

استصحاب / تنبیه هفتم /استصحاب عدم نسخ /اشکالات استصحاب عدم نسخ ۹۵/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب / تنبیه هفتم /استصحاب عدم نسخ /اشکالات استصحاب عدم نسخ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد استصحاب عدم نسخ بود. بیان شد نسخ به دو صورت نسخ حقیقی و مجازی به معنای انتهاء أمد حکم متصور است.

اقسام نسخ

در مباحث گذشته مطرح شد، تاره شک در نسخ حقیقی است که اگر نسخ حقیقی در احکام شرعیه به لحاظ جعل و مبادی جعل باشد ممکن نیست، اما اگر نسخ حقیقی تنها به لحاظ جعل فرض شود، ممکن خواهد بود؛ یعنی ممکن است که شارع مقدس مصلحت بداند حکم مطلق اعم از حکم وضعی و تکلیفی را به صورت مطلق و الی یوم القیامه جعل کند ولو اینکه می داند نسبت به مستقبل در حکم تکلیفی فاقد اراده است و در حکم وضعیف فاقد مصلحت است.

ص: ۶۷۹

البته لازم به ذکر است وقوع این فرض بسیار نادر است؛ چون احتمال اینکه در حکم مطلق مصلحتی باشد، درعین اینکه اراده نسخ آن در آینده وجود دارد، احتمال موهومی است و لااقل دلیلی بر آن وجود ندارد؛ چون اگر ظاهر خطاب این باشد که شارع حکم را مطلق اخذ کرده و حکم ناشی از اراده است، به ظهور خطاب اخذ خواهد شد و نسبت به آینده، احتمال عدم

اراده مولی با همان خطاب نفی خواهد شد و نیازی به استصحاب نخواهد بود.

اما اینکه فرض شود ظاهر خطاب جعل، مطلق باشد ولی در نشأت از اراده مطلقه، ظهور نداشته باشد مطابق واقع نبوده و مجرد فرض است؛ به همین جهت این احتمال موهون بوده و نیازی به تطویل بحث نخواهد داشت.

خلاصه بحث اینکه ما معتقدیم در فرضی که خطاب متضمن جعل مطلق باشد ولی ظهور در اراده مطلقه نداشته باشد، عقلاء جعل را منجز می دانند.

کلام تعلیقیه مباحث الاصول(۱)

در تعلیقه مباحث الاصول در فرضی که خطاب متضمن جعل مطلق باشد، ولی ظهور در اراده مطلقه نداشته باشد، اشکال کرده و گفته اند: در این فرض در صورت شک، استصحاب عدم اراده حق متعال نسبت به فعل در زمان مشکوک جاری می شود؛ مثلا ظاهر خطاب این است که نسبت به وجوب نماز جمعه جعل مطلق الی یوم القیامه صورت گرفته است، اما خطاب ظهور در اراده شارع نسبت به نماز جمعه الی یوم القیامه ندارد، به همین جهت شک می شود که شارع نسبت به نماز جمعه در عصر غیبت اراده کرده است یا نه؟ در این صورت استصحاب بقاء جعل ولو اینکه جاری است، اما استصحاب عدم اراده زائده معارض آن خواهد بود.

۱- (۱) مباحث الاُصول، القسم الثانی، السید کاظم الحائری، ج۵، ص۴۲۳.

پس استصحاب عدم اراده زائده، نفی منجزیت و استصحاب بقاء جعل و عدم نسخ آن، اثبات منجزیت می کند

مناقشه در مباحث الاصول

این اشکال صحیح نیست و در هیچ موردی نوبت به معارضه نخواهد رسید. در اینجا اشکال مبنایی وجود دارد که اراده حق متعال حالت متیقنه ندارد تا در صورت شک، استصحاب عدم اراده حق متعال جاری شود؛ چون چه بسا از ازل اراده حق متعال به معنای غرض لزومی او به یک فعل تعلق گرفته باشد؛ مثلاـ همان طور که از ازل اراده حق متعال به عدم ظلم تعلق گرفته است، چه بسا در نماز جمعه هم اراده ازلی خداوند تعلق به اتیان نماز جمعه از سوی مکلفین باشد. پس اراده حالت سابقه متیقنه ندارد که گفته شود زمانی نسبت به نماز جمعه در عصر غیبت اراده وجود نداشته است و در فرض شک همان عدم اراده استصحاب شود.

علاوه بر این اشکال مبنایی، حتی بر فرض هم استصحاب در مورد اراده حق تعالی تمام باشد با استصحاب بقاء جعل و عدم نسخ تعارض نخواهد داشت؛

چون در مورد منجزیت سه احتمال وجود دارد:

۱-سبب منجزیت قیام حجت بر جعل مولی همراه با احتمال وجدانی نشأت آن از اراده مولی است که گفته شد عقلائیا بعید نیست این احتمال صحیح باشد. طبق این احتمال ولو استصحاب عدم اراده زائده فی حد ذاته جاری باشد، اما سبب تنجیز را نفی نمی کند؛ چون سبب تنجیز، قیام حجت بر جعل به اضافه احتمال وجدانی مطابقت آن با اراده مولی است و استصحاب عدم اراده مولی این سبب را نفی نمی کند تا تعارض کند.

۲-سبب منجزیت قیام حجت بر جعل مولی همراه با قیام حجت بر مطابقت با اراده مولی است؛ یعنی هم حجت بر جعل مولی باشد و هم حجت بر نشأت جعل از اراده مولی که طبق این احتمال استصحاب بقاء جعل در صورتی خطاب جعل ظهوری در اراده مولی نداشته باشد، اصلا جاری نیست، چون موضوع منجزیت عبارت است از قیام حجت بر جعل و قیام حجت بر مطابقت با اراده و فرضا استصحاب بقاء جعل مطابقت با اراده مولی ثابت نمی کند. پس اساسا استصحاب بقاء جعل اثر ندارد تا جاری شده و با استصحاب عدم اراده زائده تعارض کند.

البته می توان گفت استصحاب در مرحله اراده مولی جاری می شود؛ مثل اینگه گفته شود، زمانی نماز جمعه مراد مولی بوده است و الان کماکان. اما اینکه با استصحاب عدم اراده زائده معارضه داشته باشد یا معارضه نکند بحث دیگری است. اما اشکال استصحاب در اراده این است که اختصاص به شک در نسخ حقیقی نخواهد داشت، بلکه در شک در نسخ به معنای انتهاء أمد حکم هم همین بیان را مطرح می شود؛ چون در مواردی هم که نسخ شرعی به معنای انتهاء امد حکم است، استصحاب «کون صلاه الجمعه مرادا للمولی» جاری می شود. اما بعد باید مورد بررسی واقع شود که استصحاب «کون الصلاه مرادا للمولی» مبتلی به معارض است یا معارض ندارد. پس اختصاص به شک در نسخ حقیقی نخواهد داشت.

۳-سبب منجزیت قیام حجت بر جعل و عدم قیام حجت بر انتفاء اراده مولی است؛ پس باید حجت بر جعل باشد و حجت بر عدم اراده مولی وجود نداشته باشد که در این صورت استصحاب عدم اراده زائده در صورت جریان، بر سبب منجزیت ورود خواهد داشت؛ چون استصحاب عدم اراده مولی، جزء دوم در سبب منجزیت را از بین می برد؛ چون جزء دوم عدم قیام حجت بر تخلف اراده مولی بود که استصحاب عدم اراده زائده حجت بر تخلف اراده مولی خواهد بود. پس نوبت به تعارض نخواهد رسید.

ص: ۶۸۲

بنابراین روشن شدن اشکال معارضه در هیچ یک از سه فرض مطرح شده وجود ندارد.

کلام اضواء و آراء(۱)

در کتاب اضواء و آراء در صدد بوده اند با یک ادعای عرفی از معارضه پاسخ دهند. کلام ایشان این است که اگرچه اولا و بالذات اراده مولی سبب منجزیت است، اما عرف و عقلاء از باب توسع در منجزیت جعل مولی را هم سبب منجزیت می دانند. ممکن است گفته شود عرف و عقلاء با اراده مولی معامله جعل مولی خواهند کرد؛ یعنی همان طور که جعل مطلق قابل نسخ است، زمانی که از سوی مولی نسخ صورت می گیرد، عرف تصور می کند، همان طور که جعل نسخ شد، اراده هم نسخ شده است در عین اینکه برهان خلاف این مطلب است و بر اساس برهان، اراده خداوند تغییر ناپذیر است و نسخ جعل، کاشف از تضیق اراده مولی از ازل است؛ اما عرف تصور می کند، وقتی ناسخ جعل را نسخ می کند، اراده را هم نسخ کرده است و لذا در صورت شک در نسخ همان طور که بقاء جعل استصحاب می شود، بقاء اراده هم به جهت این نظر تسامحی عرف استصحاب خواهد شد و با جریان استصحاب بقاء اراده نوبت به استصحاب عدم اراده نخواهد رسید.

البته ایشان در پایان فرموده است: «عهده اثباتها علی مدعیها».

مناقشه در کلام اضواء و آراء

این مطالب قابل پذیرش نمی باشد؛ چون عرف متشرعی که نسبت به خداوند شناخت دارد، اراده خداوند را قابل تغییر نمی داند لذا در مورد خداوند احتمال پشیمانی نمی دهد. بنابراین ممکن نیست که در ابتداء غرض لزومی داشته و بعد منصرف شود؛ چون پشیمانی ناشی از جهل است و در مورد خداوند متعال جهل متصور نیست.

۱- (۲) اضواء و آراء، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج۳، ص۳۱۹.

مواردی مثل «الان خفّف الله عنکم و علم انّ فیکم ضعفا»(۱) نهایتا تخفیف در جعل است و الا اینکه گفته شود به نظر تسامحی عرفی خداوند اراده کرده است که مکلفین تا روز قیامت نماز جمعه بخوانند و بعد از زمان غیبت از این اراده رفع ید کرد، مورد پذیرش عرف متشرعی نیست.

ثانیا: بر فرض عرف غافل از برهان، این مطلب را قائل شود، نظر عرف در این بخش ارزشی نخواهد داشت؛ چون عرف در تشخیص مفاهیم مرجع است نه در تشخیص مصادیق.

اگر هم مراد ایشان این است که عرف از عالم اراده مولی غافل است، گفته می شود چگونه با فرض غفلت در مورد اراده، استصحاب جاری می شود؛ پس ظاهرا مقصود ایشان این نیست که عرف از عالم اراده مولی غافل است بلکه مقصود همان است که عرف غافل است از اینکه اراده مولی تغییر ناپذیر است که پاسخ آن داده شد.

بنابراین ادعای ایشان مبنی بر جریان استصحاب بقاء اراده مولی صحیح نیست.

اشکالات استصحاب عدم نسخ مجازی

نسخی که محل بحث است، نسخ مجازی به معنای انتهای أمد حکم است که اشکالاتی بر استصحاب عدم نسخ به این معنا وارد شده است.

عمده اشکال که مورد پذیرش واقع شد، اشکال عدم اتحاد موضوع است. اگرچه در برخی موارد ظاهر خطاب این است که موضوع «کل مکلف» است و با این فرض اشکال عدم اتحاد موضوع رخ نمی دهد، اما اگر خطاب ظهور نداشته باشد در اینکه موضوع «کل مکلف» است و احتمال داده شود موضوع مکلف عصر حضور باشد، اینکه گفته شود که قضیه حقیقیه است نه خارجیه مشکل را حل نمی کند؛ چون ممکن است که در عین قضیه حقیقیه بودن، موضوع حصّه خاصی از مکلف که همان مکلف مدرک زمان حضور باشد و لذا در موردی که مشخص نباشد که موضوع طبیعی مکلف است، این اشکال عدم اتحاد موضوع را می پذیریم.

۱- (۳) انفال/سوره۸، آیه۶۶.

اما سایر اشکالات مطرح شده بر استصحاب عدم نسخ وارد نیست.

در این بخش به این اشکالات اشاره می کنیم.

اشکال مرحوم خویی: انحلالی بودن حکم

اشکال اول در کلام مرحوم خویی مطرح شده است که حکم انحلالی است؛ مثلا وجوب نماز جمعه در مورد مکلف زمان حضور یک فرد از وجوب و وجوب نماز جمعه درعصر غیبت، فرد دیگری از وجوب است و لذا استصحاب بقاء جامع وجوب، استصحاب کلی قسم ثالث است؛ چون فرد سابق از وجوب که در مورد مکلف مدرک زمان حضور ثابت شده است، یقینا مرتفع شده است و شک در حدوث فرد جدید وجود دارد.

ایشان شبیه این اشکال را در بحث جماع با زوجه بعد از انقطاع دم و قبل غسل مطرح کرده و فرموده اند: بعد انقطاع دم حیض، استصحاب بقاء حرمت وطی، استصحاب کلی قسم ثالث است؛ چون هر فردی از وطی یک حرمت مستقل دارد و فرد از وطی در زمان سیلان دم حیض مقطوع الارتفاع است و فرد دیگر که در زمان انقطاع دم و قبل اغتسال است حرمت دیگری دارد که مشکوک الحدوث است.

مناقشه در کلام محقق خویی

این اشکال مرحوم خویی عرفی نیست؛ چون عملیه الجعل و قانون حاصل از آن واحد است اما انحلال در مجعول به تأمل عقلی است و الا عرف حرمت وطی زوجه در فرض انقطاع دم و قبل غسل را ، استمرار همان حرمت سابق می داند نه اینکه حرمت جدید باشد و لذا اشکال که فرد دیگری از حرمت و مشکوک الحدوث است، غیر عرفی می باشد.

پاسخ شهید صدر(۱)

۱- (۴) بحوث فی علم الاصول، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج۶، ص۲۹۷.

مرحوم شهید صدر در جواب از اشکال انحلالی بودن حکم فرموده اند: برای منجزیت، علم به کبری جعل کافی است و علم به مجعول لازم نیست و لذا کبری جعل، استصحاب خواهد شد و همین موضوع منجزیت خواهد شد و الا اگر این کلام گفته نشود در مانحن فیه که شک در نسخ وجود دارد با استصحاب وجود مجعول قابل اثبات نیست؛ چون در فرض شک در نسخ وجوب نماز جمعه، اگر استصحاب بقاء کبری جعل منجز نباشد، وجوب فعلی نماز جمعه در حق مکلف قابل اثبات نیست؛ چون اصل مثبت خواهد بود.

پس مشکل این است که استصحاب بقاء مجعول کلی ولو اینکه استصحاب کلی قسم ثالث نیست؛ اما تحقق مجعول جزئی را ثابت نمی کند ولی ما نیازی به اثبات وجوب فعلی نداریم بلکه در نظر ما عقل علم به کبری جعل را کافی می داند. از طرفی کبری جعل به صورت انحلالی نیست؛ چون انحلال در جعل صورت نمی گیرد بلکه انحلال در مجعول است ووقتی در کبری جعل انحلال صورت نگیرد، استصحاب کبری جعل جاری شده و حکم ثابت خواهد شد.

مناقشه در کلام شهید صدر

به نظر ما این جواب ناتمام است؛

اولا : این بیان اخص از مدعی است؛ چون این کلام فقط در احکام تکلیفی جاری است اما در احکام وضعی قابل طرح نیست در حالی که در احکام وضعی هم امکان شک در نسخ وجود دارد؛ مثل اینکه در مورد «من قاتل عدوّه و اسره یملکه» شک شود که هنوز باقی است یا باقی نیست که طبق بیان مرحوم صدر با جریان استصحاب عدم نسخ ملکیت ثابت نخواهد شد، در حالی که در جای دیگر وارد شده است: «لابیع الا فی ملك» لذا اگر شخص بخواهد برده را بفروشد باید مالك باشد یا اینکه «الماء المتغیّر» اگر با استصحاب عدم نسخ حکم نجاست ثابت نشود، احکام مترتب بر آن ثابت نمی شود؛ مثلا نمی توان حکم به نجاست ملاقی کرد؛ چون موضوع «ما لاقی النجس» است و تازمانی که نجاست ثابت نشود نمی توان این حکم را مترتب کرد. بنابراین بحث در خصوص احکام تکلیفی نیست تا اینکه گفته شود صرف علم به کبری جعل کافی است. در احکام وضعی هم بحث مطرح است و صرف علم به کبری جعل حکم وضعی کافی نیست بلکه حکم فعلی هم لازم خواهد بود.

ثانیـا: اینکه در کلام شـما مطرح شـده است که استصـحاب بقاء جعل برای اثبات مجعول اصل مثبت است در صورتی است که رابطه بین جعـل و مجعول سـبب و مسـبب باشـد در حـالی که انصـاف این است که رابطه مجعول کلی با مجعول جزیی، رابطه کلی و فرد است؛ نه رابطه سـبب و مسـبب؛ لـذا اگر استصـحاب بقاء جعل به معنای مجعول کلی جاری شـده و بخواهد مجعول جزیی را ثابت کند مثل استصحاب اینکه آب متغیر نجس است برای اثبات نجاست این آب خاص، اصل مثبت نخواهد بود.

ثالثا: در اینجا تکیه شما بر این است که جعل واحد بوده و انحلالی نمی باشد بلکه در مجعول انحلال رخ می دهد؛ یعنی شارع یـک جعـل انجـام داده است ولی عرف به تعـداد افراد موضوع، حکم می بینـد. در حالی که شـما در بحث عام و خاص مطرح کرده ایـد که در عـام به جهت تعـدد جعـل انحلال مورد پـذیرش ما است بخلاف مطلق که جعل واحـد است مثلا در «کل ماء متغیر نجس»، شـارع نجس بودن را برای افراد مـاء متغیر جعـل کرده است؛ بنـابراین اشـکال مرحوم خویی در عـام به شـما وارد است؛ لذا اگر شارع گفته باشد «کل امرءه حاضت فیحرم وطئها فی کل آن من آنات حیضها» اشکال مرحوم خویی وارد است، در عین اینکه شما تفصیل بین عام و مطلق نداده اید.

حق هم این است که تفصـیل داده نشـود؛ چـون عملیه الجعـل در عـام و مطلق واحـد است و عرفـا انحلاـل رخ نمی دهـد بلکه انحلاـل شـأن تطبیق است؛ یعنی در مقام انطباق بر افراد، متکثر می شود ولو اینکه در مقام دقت عقلی انحلال در جعل رخ داده باشد، اما عرفا قانون واحد و مجعول واحد است و استصحاب آن استصحاب کلی قسم ثالث نمی باشد.

ص: ۶۸۷

استصحاب / تنبیه هفتم/استصحاب عدم نسخ /اشکالات استصحاب عدم نسخ ۹۵/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب / تنبیه هفتم/استصحاب عدم نسخ /اشکالات استصحاب عدم نسخ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استصحاب عدم نسخ بود که کلام به احتمال نسخ مجازی به معنای احتمال انتهاء أمد حکم رسید.

نسخ مجازی

در مورد شک در نسخ شرعی که به معنای انتهاء أمد حکم است، دلیل ناسخ کاشف از ضیق جعل از ابتداء بوده و تقید زمانی جعل را بیان خواهد کرد. بنابراین در صورتی که در نسخ جعل شک شود، در صورتی که ظهور خطاب به گونه ای باشد که موضوع طبیعی مکلف است نه اینکه موضوع مکلف مدرک زمان حضور باشد، استصحاب بقاء جعل جاری شده و مشکلی نخواهد داشت.

بنابر این اشکال هایی که بر این استصحاب وارد شده است، ناتمام هستند.

اشکالات استصحاب عدم نسخ

اشکال مرحوم خویی(۱) : (انحلالی بودن حکم)

عمده اشکالات استصحاب عدم نسخ، اشکال مرحوم خویی بود که فرموده اند: استصحاب جعل به معنای مجعول کلی جاری نیست؛ چون مجعول کلی انحلالی است؛ مثلا در مورد «تجب الجمعه علی کل مکلف» یک وجوب وجود ندارد، بلکه به تعداد مکلفین وجوب نماز جمعه جعل شده است؛ حتی بالاتر از این، به تعداد روزهای جمعه، وجوب نماز جمعه جعل شده است و لذا اگر کسی یک هفته نماز جمعه نخواند، صرفا با امر به نماز جمعه آن روز مخالفت کرده است ولی امر به نماز جمعه در سایر ایام باقی است. بنابراین مجعول کلی امر وحدانی نیست بلکه متکثر است و آنچه متیقن است وجوب نماز جمعه در حق مکلف مدرک زمان حضور است، اما اینکه نماز جمعه در عصر غیبت جعل شده باشد، مشکوک الحدوث است؛ چون جعل به معنای مجعول کلی متکثر است و لذا استصحاب آن استصحاب کلی قسم ثالث شده و جاری نیست.

۱- (۱) مصباح الاصول، ابوالقاسم خوئی، ج۳، ص۳۸.

این اشکال غیر از اشکال عام در شبهات حکمیه است. در شبهات حکمیه یک اشکال عام توسط مرحوم خویی تبعا لفاضل النراقی مطرح شده است که حتی در حکم واحد هم وجود دارد؛ مثل نجاست آب متغیر بعد زوال تغیّر که اگر باقی باشد،

همـان نجاست سابق است و نجاست به لحاظ آنات آب انحلال نـدارد، ولی در اینجا هم مرحوم خویی اشکال کرده است که استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عـدم جعل نجاست زائـده تعارض می کنـد که این اشکال عام در محل خود بایـد مورد بررسی قرار گیرد که مطلقا در همه شبهات حکمیه و از جمله در موارد شک در نسخ شرعی جاری است یا مختص به احکام الزامیه است که ظاهر مرحوم خویی در مصباح الاـصول این است که در احکـام ترخیصـیه مثـل حلیت و طهـارت استصـحاب طهـارت و حلیت معـارضه با استصـحاب عـدم جعل حلیت و طهارت زائـده نخواهـد داشت؛ چون اصل اولی در اشیاء حلیت و طهارت است. اما ما گفتیم این شبهه در تمام موارد شبهات حکمیه وجود دارد و اختصاص به احکام الزامیه ندارد.

اما نکته این است که در استصحاب عـدم نسخ از این اشکال غمض عین شـده است و بحث در وجود اشکال زائـد است که برخی از جمله مرحوم خویی مـدعی وجود اشکال زائدی هستند و اشکال همان بیان مطرح شده است که جعل متکثر است و انحلال در جعل رخ می دهد.

پاسخ اشکال محقق خویی

در جلسه گذشته در کلام محقق خویی اشکال شد که به جهت اینکه علمیه الجعل واحد است، به نظر عرفی شک در استمرار قانون کلی وجود دارد؛ چون قبلا شارع حکم به وجوب نماز جمعه کرده و حال شک شده است که الی زمان الغیبه بوده است یـا مطلق بوده است که گفته می شود در زمـان حضور نماز جمعه واجب بوده است و استصـحاب می شود که نماز جمعه هنوز هم واجب است. بنابراین عرفا انحلال در جعل منافاتی با وحدت قانون ندارد.

ص: ۶۸۹

لازم به ذکر است قیاس مانحن فیه به بحث وضع عام، موضوع له خاص صحیح نمی باشد؛ چون در بحث وضع عام موضوع له خاص که قضیه خارجیه است، اگر در مورد اینکه مولی نام مبارک علی را برای هر مولود در روز عید غدیر جعل کرده است شک می شود که جعل این نام برای نوزادان متولد شده تا غروب عید غدیر بوده است یا شامل نوزادان یک هفته را شامل است، در این صورت نسبت به نوزادانی که بعد از عید غدیر متولد شده اند، شک وجود دارد که نام مبارک علی برای آنان وضع شده باشد که استصحاب عدم وضع این نام بر این نوزادان بعد عید جاری می شود. اما در بحث حکم شرعی، به جهت اینکه حکم شرعی به نحو قضیه حقیقیه است و شارع هنگام وجوب نماز جمعه به نحو قضیه حقیقیه واجب کرده است و شک وجود دارد که نماز جمعه برای عصر حضور واجب شده است یا به نحو مطلق جعل شده است که استصحاب وجوب نماز جمعه جاری می شود ولو اینکه از جهت مجعول متکثر است و از این جهت همانند وضع عام و موضوع له خاص است که وضع واحد است و موضوع له متعدد، اما تفاوت در این است که در وضع عام موضوع له خاص به نحو قضیه خارجیه است، لذا در صورت شک در نام نهادن بر نوزادان غیر عید غدیر، اصل، عدم وضع نام بر آنان است. اما در قضیه شرعیه چون حقیقیه است عرفا برای طبیعی مکلف وضع شده است و استصحاب ثابت می کند که وجوب نماز جمعه برای طبیعی مکلف تا زمان غیبت مستمر خواهد بود.

البته اگر در مورد وضع نام هم گفته شود که وضع به صورت حقیقیه باشد، استصحاب جاری خواهد شد؛ اما استظهار ما این است که در بحث وضع نام، به صورت مشیر به قضیه خارجیه است و با قضایای شرعیه متفاوت است.

اشکال دوم:(عدم اتحاد موضوع)

اشکال دیگر هم که قبلا مطرح شده، این است که شاید موضوع تکلیف مکلف خاص باشد نه طبیعی مکلف.

پاسخ اشکال دوم:

این اشکال هم ناتمام است و پاسخ آن مطرح شده است.

اشکال سوم: (عدم اثبات مجعول جزیی)

اشکال سوم مطرح شده بر استصحاب عدم نسخ این است که استصحاب بقاء جعل به معنای مجعول کلی، مجعول جزئی را ثابت نخواهد کرد؛ مثل اینکه استصحاب وجوب نماز جمعه یا «الماء المتغیر نجس» برای اثبات اینکه بر مکلف در حال غیبت نماز جمعه واجب است یا این آب متغیر نجس است، اصل مثبت خواهد بود.

این اشکال در لابه لای کلمات بحوث مورد پذیرش واقع شده است.(۱)

البته ایشان فرموده است که ما نیازی به اثبات مجعول جزئی نداریم و همان علم به کبری کافی است.

پاسخ اشکال سوم:

پاسخ ما از این اشکال این است که در این صورت اصل مثبت نخواهد بود؛ چون رابطه مجعول کلی با مجعول جزئی، رابطه کلی و فرد است و فرد در ضمن کلی موجود است و رابطه سبب و مسبّب نیست تا اصل مثبت باشد.

اشکال چهارم: (معارضه با استصحاب عدم)

استصحاب جعل به معنای مجعول کلی و ولو اینکه جاری باشد و نسبت به اثبات مجعول جزئی اصل مثبت نباشد، اما با استصحاب عدم مجعول جزئی تعارض خواهد داشت؛ چون در مورد نماز جمعه یک استصحاب حکم می کند که واجب است و استصحاب دیگر حکم می کند که مکلف قبل بلوغ نماز جمعه بر او واجب نبوده است و استصحاب عدم وجوب جاری شده و تعارض رخ می دهد.

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۶، ص۲۹۷.

پاسخ اشکال چهارم:

پاسخ این اشکال این است که عرفا استصحاب جعل به معنای مجعول کلی، حاکم بر استصحاب عدم مجعول بوده و ناسخ آن است؛ چون عدم وجوب نماز جمعه، دارای حالت سابقه عدم مغیی است؛ چون در زمان حضور هم در مورد اطفال عدم وجوب نماز جمعه ثابت بوده است ولی این عدم مغیی به بلوغ بوده است و وقتی استصحاب می شود که همان حکم زمان حضور در زمان غیبت هم باقی است به این معنا خواهد بود که عدم وجوب مغیی به بلوغ در زمان غیبت هم باقی است و عدم مغیی با تحقق غایت، از بین می رود و به وجوب تبدیل می شود، شبیه همان مطلبی که در استصحاب تعلیقی مطرح شد که زبیب وقتی عنب بود، قبل غلیان دو حکم داشته است: «حلال مالم یغل» و «حرام اذا غلی» و استصحاب در هر دو حکم در مورد زبیب جاری شد، اما حلیت مغیاه به این معناست که اگر غایت حاصل شد، دیگر حلیت باقی نخواهد بود و لذا تعارض رخ نمی دهد و صرفا استصحاب حرمت تعلیقی جاری خواهد شد. در مانحن فیه هم وقتی استصحاب وقتی وجوب نماز جمعه جاری می شود، این وجوب نماز جمعه بعد بلوغ ناسخ و مزیل عدم وجوب قبل بلوغ خواهد بود. بنابراین استصحاب وجوب اگر اصل مثبت نباشد، حاکم بر استصحاب عدم وجوب خواهد بود.

اشکال پنجم: (عدم احراز موضوع)

تنها اشکال باقی مانده در استصحاب عدم نسخ این است که نوعا در موارد شک در نسخ احراز نمی شود که موضوع طبیعی مکلف است بلکه چه بسا موضوع «مکلف مدرک زمان حضور» باشد و این عدم احراز مانع جریان استصحاب خواهد بود؛ حتی اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری باشد.

ص: ۶۹۲

پاسخ اشکال پنجم: (استصحاب تعلیقی)

برخی مدعی شده اند، مشکل عدم احراز موضوع به واسطه استصحاب تعلیقی قابل حل خواهد بود؛ چون حتی اگر موضوع «مکلف مدرک زمان حضور» باشدT استصحاب تعلیقی جاری شده و گفته می شود که مکلفی که در زمان غیبت متولد شده است اگر ۱۲۰۰ سال قبل موجود می شدT نماز جمعه بر او واجب می شد (اذا وجد المکلف فی عصر الحضور تجب علیه صلاه الجمعه)؛ چون مصداق مکلف مدرک زمان حضور بوده است و همین قضیه تعلdقیه استصحاب خواهد شد و لذا استصحاب حکم می کند که الان هم نماز جمعه بر او واجب می باشد.

پاسخ اشکال پنجم:

انصاف این است که این استصحاب از اردأ انحاء استصحاب تعلیقی است؛

چون استصحاب تعلیقی دارای سه فرض می باشد:

۱-خود شارع حکم را معلق جعل کند؛ مثل «العنب یحرم اذا غلی» یا «العنب اذا غلی یحرم» که این أوضح انحاء استصحاب تعلیقی است.

۲-شارع گفته است: «العنب المغلی حرام» که این قسم متوسط استصحاب تعلیقی است که مشهور قائل به جریان استصحاب هستند؛ چون شارع با بیان «العنب المغلی حرام» یک ملازمه بین وجود غلیان و حرمت جعل کرده است یا به تعبیر دیگر شارع سببیه الغلیان للحرمه را جعل کرده است و لذا قضیه تعلیقیه مدلول تبعی «العنب المغلی حرام» می باشد و همان حکم تعلیقی استصحاب خواهد شد.

۳-در موضوع یک حکم، استصحاب تعلیقی جاری شود که از اردأ انحاء استصحاب تعلیقی است؛ مثل اینکه شارع حکم کرده است: «من قتل مؤمنا فعلیه الدیه» حال گفته می شود، اگر دیشب بر این محل تیراندازی می شد که زید در آن قرار داشته است، زید کشته می شد و استصحاب شود که اگر الان هم به همان محل تیراندازی شود، زید کشته شده و دیه ثابت خواهد شد که در این مورد شارع بین تیراندازی و وجوب دیه ملازمه برقرار نکرده است بلکه بین قتل مؤمن و دیه در کلام شارع ملازمه بیان شده است. بنابراین اینکه اگر الان هم تیراندازی شود، زید کشته خواهد شد، تعلیق بین دو امر تکوینی است که ربطی به تعلیق شرعی ندارد؛ چون شارع بین قتل زید و دیه ملازمه برقرار کرده است و قتل زید محرز نیست.

ص: ۶۹۳

اگر گفته شود می توان به این صورت استصحاب جاری کرد که اگر دیشب تیراندازی می شد، به جهت قتل زید دیه ثابت می شد و الان هم استصحاب می شود که اگر به آن محل تیر اندازی شود دیه ثابت خواهد شد که در پاسخ گفته می شود شارع بین رمی به سمت خاص و ثبوت دیه ملازمه برقرار نکرده است بلکه شارع بین قتل و دیه ملازمه برقرار کرده است لذا چون تعلیق شرعی نیست استصحاب جاری نخواهد شد.

در مانحن فیه هم همین طور است؛ چون شاید شارع گفته باشد که «المکلف المدرک لزمان الحضور یجب علیه صلاه الجمعه» که استصحاب تعلیقی برای اثبات اینکه شخص اگر ۱۲۰۰ سال پیش وجود داشته، مصداق «مکلف المدرک لزمان الحضور» می شده است، دقیقا مثل اینکه اگر دیشب به محل خاص تیراندازی می شد، مصداق قتل بوده است که این استصحاب در موضوعات است ولو اینکه در عبارت حکم طرف ملازمه قرار گیرد و گفته شود که اگر دیشب تیراندازی می شد دیه ثابت می شد ولی تغییر عبارت تاثیری نخواهد داشت و استصحاب جاری نیست؛ چون شارع بین رمی و وجوب دیه ملازمه برقرار نکرده است و در مورد نماز جمعه هم شارع بین وجود شخص و وجوب نماز جمعه ملازمه برقرار نکرده است تا استصحاب ملازمه شود و لذا اصل مثبت خواهد بود.

مرحوم شهید صدر فرموده اند: اگر دانسته شود که شارع قضیه شرطیه جعل کرده و گفته باشد «ان وجد المکلف فی زمان الحضور یجب علیه صلاه الجمعه» استصحاب حکم تعلیقی جاری شده و از قسم اول مثل «العنب اذا غلی یحرم» خواهد بود.(۱)

ص: ۶۹۴

۱- (۳) بحوث فی علم الأصول، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۶، ص۲۹۷.

اشکال به کلام ایشان این است که اگر موضوع طبیعی مکلف باشد به این صورت که گفته شده باشد: «المکلف ان وجود فی زمان الحضور یجب علیه صلاه الجمعه» در این صورت حتی اگر به نحو قضیه حملیه «المکلف تجب علیه صلاه الجمعه» هم باشد، استصحاب جاری خواهد شد؛ علاوه براین ممکن است گفته شود، اصلا نیازی به استصحاب تعلیقی نیست؛ بلکه گفته می شود قبلاـ بر مکلف نماز جمعه واجب بوده است الاـن هم استصحاب می شود واجب خواهد بود؛ به عبارت دیگر در این صورت در مقام جعل استصحاب مجعول تنجیزی جاری خواهد شد که قبلا مکلف نماز جمعه براو واجب بوده است و الان کماکان.

مشکل این است که احتمال داده می شود موضوع «المکلف المدرک لزمان الحضور» باشد که اگر این احتمال داده شود، حکم چه تعلیقی باشد و چه تنجیزی یا قضیه شرطیه باشد یا حملیه مشکل وجود دارد؛ چون چه بسا موضوع «المکلف المدرک لزمان الحضور» باشد و با این احتمال اتحاد موضوع احراز نشده است و استصحاب جاری نخواهد شد.

نکته دیگر اینکه «فی زمان الحضور» قید حکم نیست؛ یعنی به این صورت است که «اذا کان زمان الحضور فالمکلف اذا وجد وجب علیه صلاه الجمعه» که «اذا کان زمان الحضور» ظرف قضیه است، نه اینکه قید حکم باشد؛ چون اگر قید حکم باشد در استصحاب تعلیقی قیود حکم باید لحاظ شود؛ لذا حکم تعلیقی «ان وجد فی زمان الحضور یجب علیه صلاه الجمعه» خواهد شد و استصحاب این حکم تعلیقی اثبات نمی کند که وجود در زمان غیبت سبب وجوب نماز جمعه است پس باید فی زمان الحضور ظرف قضیه باشد و گفته شود: «اذا کان زمان الحضور فالمکلف ان وجد وجب علیه صلاه الجمعه» پس ظرف نسبت است و استصحاب امکان جریان دارد.

اما عرض ما این است که اگر احراز شود که موضوع طبیعی مکلف است نیازی به استصحاب تعلیقی نخواهد بود بلکه استصحاب در قضیه حملیه جاری و موضوع را اثبات خواهد کرد. بنابراین این استصحاب تعلیقی جاری نیست.

استصحاب/ تنبیه هفتم/ استصحاب عدم نسخ/ استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه ۹۵/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/ تنبیه هفتم/ استصحاب عدم نسخ/ استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه

خلاصه مباحث گذشته:

استصحاب عدم نسخ به دو قسم تقسیم شده است که جریان استصحاب عدم نسخ در مورد احکام شریعت اسلامیه مورد بررسی قرار گرفت. قسم دیگر استصحاب عدم نسخ، جریان آن در احکام شرایع سابقه می باشد.

استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه

بحث در مورد استصحاب عدم نسخ در احکام شرایع سابقه قرار می گیرد.

نسبت به برخی از احکام شرایع سابقه احتمال بقاء در شریعت اسلام وجود دارد و دلیل لفظی هم بر بقاء آنها وجود ندارد لذا برای حکم به بقاء، نیاز به جریان استصحاب خواهد بود.

برای احکام از شریعت سابقه که احتمال بقاء آن داده می شود مثال هایی مطرح شده است که عبارتند از:

۱-اگر شخصی که دارای یک چشم است، یک چشم شخص دیگر را که دارای دو چشم بوده است کور کند، در این فرض اگر شخص مجنی علیه بخواهد جانی را قصاص کند، جانی نابینا مطلق خواهد شد که در مورد وجود چنین حقی برای مجنی علیه گفته شده است که دلیل روشنی وجود ندارد و لذا به اطلاق آیه « وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...»(۱) تمسک خواهد شد که مربوط به شرایع سابقه است؛ چون در خود آیه به صراحت بیان کرده است که «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا » که در صورت پذیرش استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه همین حکم استصحاب خواهد شد و لذا حکم می شود، مجنی علیه حق دارد جانی را قصاص کند ولو اینکه قصاص منجر به کور شدن مطلق او شود.

ص: ۶۹۶

۱- (۱) مائده/سوره۵، آیه۴۵.

۲-جعاله بر جُعل مجهول المقدار، مشکوک الصحه است که در مورد آن دلیل لفظی وجود ندارد، در حالی که در آیه قرآن در نقل داستان حضرت یوسف آمده است: « لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ »(۱) که برای کسی که جام پادشاه را پیدا کند بار شتر به عنوان جعل مطرح شده است در حالی که بار شتر مقدار معینی نیست و لذا اگر شک شود که جعل می تواند

مجعول باشد، همان جواز شریعت سابقه استصحاب خواهد شد.

۳-در مورد اینکه پدر دختر می تواند مهر ازدواج دختر خود را عملی انجام دهد که داماد برای پدر دختر انجام دهد شک وجود دارد که گفته شده است که اگر استصحاب عدم نسخ احکام شرایع سابقه جاری شود، در قضیه حضرت شعیب وارد شده است: «قَالَ إِنِّی أُرِیدُ أَنْ أُنْکِحَکَ إِحْدَی ابْنَتَیَّ هَاتَیْنِ عَلَی أَنْ تَأْجُرَنِی ثَمَانِیَ حِجَجٍ»(۲)

۴-در مورد استمتاع از زوجه از غیر طریق متعارف، گفته شده است که می توان استصحاب شرایع سابقه جاری کرد؛ چون در قضیه حضرت لوط مطرح شده است که « هؤُلَاءِ بَنَاتِی هُنَّ أَطْهَرُ لَکُم»(۳) و در روایت وارد شده است که حضرت لوط می دانست که قوم ایشان حتی اگر با زن ازدواج کنند، تمایلی به استمتاع طبیعی ندارند و استمتاع غیر طبیعی انجام خواهند داد در عین حال پیشنهاد ازدواج دختران خود را می دهند، پس استمتاع غیر طبیعی جایز بوده است که در صورت شک استصحاب شریعت سابقه جاری خواهد شد.

اشکالات استصحاب عدم نسخ احکام شرایع سابقه

در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه اشکالاتی مطرح شده است.

۱- (۲) یوسف/سوره۱۲، آیه۱۲.

۲- (۳) قصص/سوره۲۸، آیه۲۷.

۳- (۴) هود/سوره۱۱، آیه۷۸.

اشکالات مشترک با استصحاب عدم نسخ احکام اسلام

دو اشکال از اشکالات استصحاب بقاء حکم شریعت اسلامی در استصحاب احکام شرایع سابقه هم وجود دارد:

۱- این استصحاب، استصحاب در شبهه حکمیه است که شبهه معارضه در احکام مطرح است.

۲- محل مورد شک، بقاء موضوع احراز نشده است؛ چون ممکن است موضوع احکام، مثلا امت حضرت موسی یا حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیهما السلام یا مدرکین آن زمان باشد و لذا موضوع «من ادرک قبل بعثه النبی حکمه کذا» است، لذا نمی توان استصحاب جاری کرد.

نسبت به احکام شریعت اسلامیه این دو اشکال مانع از جریان استصحاب عدم نسخ می باشد. اما در احکام شریعت اسلامی یک امتیاز وجود دارد؛ چون اگرچه استصحاب عدم نسخ جاری نیست؛ اما در روایات صحیح وارد شده است که «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه»(۱) و لذا مرحوم خویی فرموده اند: در بحث استصحاب عدم نسخ احکام اسلام هر چند به جهت شبهه استصحاب در شبهات حکمیه و عدم احراز موضوع جریان استصحاب دچار مشکل می باشد؛ ولی غیر اطلاقات احکام دلیل خاص بر عدم نسخ وجود دارد، اما نسبت به نسخ احکام شرایع سابقه چنین دلیل لفظی وجود ندارد.

بررسی روایت« حلال محمد حلال الی یوم القیامه»

قبل از بررسی استصحاب احکام شرایع سابقه این نکته مرحوم خویی در مورد صحت تمسک به روایت « حلال محمد حلال الی یوم القیامه» بررسی می کنیم.

اما اینکه در مورد شک در نسخ احکام شرایع سابقه دلیل لفظی بر عدم نسخ وجود ندارد، مطلب صحیحی است، اما در صورت شک در نسخ شریعت اسلام دلیل لفظی «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» وجود دارد و در صورت شک به اطلاق آن تمسک شده و احتمال نسخ نفی خواهد شد، قابل مناقشه می باشد؛ چون اگر عنوان موضوع مثلاـ «المکلف المدرک لزمان الحضور تجب علیه صلاه الجمعه» باشد، این حکم هنوز هم باقی است، اما مربوط به موضوع خود است. البته هر موردی که موضوع طبیعی مکلف باشد، دلیل وجود دارد که شریعت اسلام منسوخ نمی شود و احکام آن هم نسخ نمی شود. اما اگر احتمال ضیق بودن موضوع داده شود، از این دلیل نمی توان استفاده کرد که عنوان موضوع نسبت به مکلفین درعصر متأخر موسع بوده است و لذا در بحث شک در نسخ احکام شریعت اسلامی هم در صورتی که احتمال تضیّق موضوع داده شود، تمسک به دلیل لفظی خاص برای عدم نسخ، محل اشکال خواهد بود.

۱- (۵) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۵۸، ح۱۹، ط الإسلامیه.

اما در مورد شک در نسخ احکام شرایع سابقه واضح است که دلیل لفظی بر عدم نسخ وجود ندارد که در آینده بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بنابراین دو اشکال عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه و احتمال تعدد موضوع مانع جریان استصحاب عدم نسخ احکام شرایع سابقه خواهد شد.

شبهه: (معیار بودن معروض حکم)

در مورد استصحاب عدم نسخ احکام شرایع سابقه قبل از بررسی اشکالات مختص، به شبهه ی مطرح شده اشاره خواهیم کرد:

شبهه به این صورت است که گفته شده است ولو اینکه احتمال داده می شود که موضوع جعل عنوان خاص باشد و «المکلف المدرک لماقبل بعثه النبی» باشد، اما در استصحاب موضوع جعل مهم نیست، بلکه معروض الحکم معیار است؛ شبیه اینکه در «الماء المتغیر نجس» با اینکه موضوع «الماء المتغیر» است، اما گفته می شود که مهم معروض نجاست است که معروض نجاست به نظر عرف ذات ماء است ولو اینکه در خطاب «ماء المتغیر» لحاظ شده باشد. لذا در استصحاب بقاء موضوع جعل معتبر نیست، بلکه معروض حکم باید باقی باشد.

برای تقویت این شبهه گفته می شود اگر احتمال داده شود، نماز در روز واجب باشد یا غسل جمعه قبل زوال واجب باشد، به نظر عرف، معروض حکم ذات نماز و غسل است و ذات نماز قبل از زوال واجب بوده است ولو اینکه در خطاب شارع «صلاه قبل زوال» واجب شده است. اما عرف معروض وجوب را ذات صلاه می داند و لذا در صورت شک به حکم استصحاب حتی در شب هم نماز واجب خواهد بود یا در مورد روز جمعه، غسل قبل زوال واجب یا مستحب بوده است که به حکم استصحاب بعد زوال هم همان حکم را دارا خواهد بود ولو اینکه موضوع جعل، فعل مقید به زمان باشد.

در ما نحن فیه هم همین نکته گفته می شود که ممکن است موضوع جعل «مکلف مدرک زمان شریعت سابق» باشد، اما در استصحاب موضوع جعل معیار قرار داده نمی شود بلکه می تواند به لحاظ معروض عرفی وحدت لحاظ شود و لذا گفته می شود، قبل بعثت نبی بر مکلفین فلان فعل واجب بوده است، پس «قبل بعثت نبی» ممکن است در موضوع جعل قید باشد، اما عرفا معروض حکم نیست، بلکه از حالات و ظرف برای عروض حکم است و لذا استصحاب جاری شده و گفته می شود هنوز این حکم بعد بعثت نبی هم ثابت است.

پاسخ شبهه:

این شبهه ناتمام است؛ چون ما می پذیریم ممکن است در عین اینکه وصف «مدرک زمان قبل بعثت» در موضوع اخذ شده باشد، اما ذات موصوف لحاظ شود، اما لحاظ ذات موصوف باید به این صورت باشد که مکلف در زمانی که متصف به این وصف بوده است، حکم را داشته است؛ همانند اینکه در آب متغیر گفته می شود که ماء زمانی که وصف تغیّر را داشت، نجس بوده است، اما وصف تغیّر ظرف است؛ یعنی آب در حالی که وصف تغیر را داشت، نجس بوده است و در ظرف زوال تغیر احتمال نجاست داده می شود که استصحاب جاری خواهد شد و لذا در مانحن فیه هم باید گفته شود، مکلف در آن حالی که متصف به «مدرک زمان قبل بعثت» است، این حکم را داشت که بعد زوال وصف «مدرک زمان قبل بعثت» شک می شود که حکم ثابت است یا ثابت نیست، استصحاب جاری خواهد شد.

اما این نحو استصحاب نسبت به مکلفینی که زمان قبل بعثت را درک نکرده اند و هیچ گاه متصف به این وصف نبوده است، نافع نیست؛ چون فرض این است که باید حدوث این وصف لحاظ شود تا گفته شود، در زمان اتصاف، این حکم را داشته است تا استصحاب حکم کند بعد ارتفاع وصف هنوز این حکم را دارد. اما نسبت به مکلفی که اصلا وصف در حق او حادث نشده است، فایده ای ندارد؛ حتی فرض قضیه حقیقیه هم مشکل را حل نخواهد کرد؛ چون در قضیه حقیقه هم باید فرض شود که مکلف زمانی چنین وصفی را داشته است تا زمان شک استصحاب جاری شود.

لذا دو اشکال عدم احراز موضوع و اشکال استصحاب در شبهات حکمیه که استصحاب احکام شرعیت اسلامی داشت در این بحث هم وجود خواهد داشت و لذا کلام مطرح شده عدم وحدت موضوع را تصحیح نخواهد کرد.

اشکالات مختص استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه

در مورد استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه دو اشکال مختص مطرح شده است:

اشکال اول: (نیاز به امضاء نبی مکرم اسلام)

۱-اشکال اول توسط مرحوم نائینی مطرح شده است. ایشان فرموده اند: احکام شرایع سابقه تا زمانی که توسط نبی مکرم اسلام امضاء نشود، مستمر نخواهد بود؛ بلکه امضاء حکم شرایع سابقه لازم است تا گفته شود که در حق مسلمین هم وجود دارد و اثبات امضاء به واسطه استصحاب عدم نسخ، اصل مثبت است.

بعد ایشان گفته است این نکته در صورتی است که قائل به نسخ جمیع احکام شرایع سابقه نشویم و الا اگر قائل شویم که مفاد ادله این است که شریعت اسلام ناسخ کلی شریعت حضرت عیسی است و اگر حکمی مشابه احکام شرایع سابقه باشد، صرف تماثل و تشابه است و الا شریعت اسلام ناسخ همه احکام شرایع سابق است و تمام احکام ولو مشابه به صورت جدید جعل شده است لذا نوبت به استصحاب عدم نسخ نمی رسد ولو اینکه قائل به حجیت اصل مثبت شویم. البته مرحوم نائینی این قول را قائل نشده است بلکه به صورت شرطی مطرح کرده است که اگر قائل شویم، اسلام همه احکام شرایع سابقه را نسخ کرده است دیگر استصحاب عدم نسخ جاری نخواهد شد.

حتی اگر هم گفته شود که همه احکام نسخ نشده است، بقاء حکم نیازمند امضاء می باشد و استصحاب عدم نسخ اثبات امضا نخواهد کرد.

ص: ۷۰۱

پاسخ مرحوم خویی:

مرحوم خویی فرموده است(۱) : اینکه ادعا شود، اسلام ناسخ جمیع احکام شریعت سابقه است، دلیل ندارد، اما اینکه گفته شد اگر ناسخ جمیع احکام نباشد و احتمال بقاء برخی احکام داده شود، نیاز به امضاء خواهد بود، می توان گفت: خود استصحاب متکفل امضاء است؛ چون دلیل امضاء گاهی واقعی است: مثل اینکه گفته شود، «ما ثبت من حکم فی شریعه عیسی فهو ثابت فی شریعه الاسلام» اما گاهی دلیل امضاء ظاهری مثل «لاتنقض الیقین بالشک» خواهد بود.

اشکال در کلام محقق خویی:

پاسخ مرحوم خویی ناتمام است؛ چون اگر به مرحوم نائینی اشکال شود که امضاء لازم نیست، بلکه احتمال داده می شود که خداوند حکمی برای عامه مکلفین در جمیع ازمنه جعل کرده است؛ مثل «یحرم الزنا علی الناس» که احتمال بقاء این حکم داده می شود و نیاز به امضاء ندارد؛ چون اگر خداوند از ابتداء حرمت زنا را جعل کرده باشد، این حکم مستمر در اسلام هم خواهد بود. در حالی که امضاء یعنی جعل حکم مماثل و در صورت حکم مماثل، خلف فرض خواهد شد؛ چون فرض در این بود که احتمال بقاء حکم شریعت سابقه داده می شود در حالی که با امضاء حکم مماثل جعل خواهد شد و جعل حکم مماثل استمرار همان حکم نخواهد بود. بنابراین لازم بود که جواب مرحوم خویی به محقق نائینی این باشد که احکام شرایع سابقه نیاز به امضاء ندارد نه اینکه بگویند که استصحاب متکفل امضاء است.

به عبارت دیگر به جهت اینکه احتمال داده می شود که موضوع حکم شریعت حضرت عیسی، قوم ایشان بوده است، چون حضرت عیسی نسبت به آنها ولایت دارد و نبی آنها است، لذا لازم است نسبت به نبی اکرم امضاء شود تا بر ما لازم باشد و وجوب اطاعت داشته باشد که اشکال مرحوم نائینی رخ می دهد که استصحاب نیازمند امضاء است در حالی که خود استصحاب نمی تواند امضاء باشد.

ص: ۷۰۲

۱- (۶) مصباح الاصول، ابوالقاسم خوئی، ج۳، ص ۱۵۰.

بنـابراین بایـد بر مرحوم نـائینی اشـکال شود که فرض کلام مـا در موردی است که دلیـل لفظی وجود دارد که حکم شـریعت حضـرت عیسـی به طبیعی مکلف تعلق گرفته و حکم خداونـد باشـد نه حکم مجعول توسـط حضـرت عیسـی تـا گفته شود که مولویت حضـرت عیسـی نسـبت به ما ثابت نیست. در حالی که اگر ظاهر ادله این باشـد که حکم خداوند است که گفته است: «من اجل ذلک کتبنا» یا «یحرم علی الناس الزنا و البغی» که اگر این حکم اطلاق نداشـته باشـد تا با اطلاق بقاء اثبات شود، بقاء حکم استصـحاب خواهـد شـد، چون عنوان امضـاء مهم نیست؛ به جهت اینکه امضـاء یعنی جعـل حکم مماثـل و با فرض جعل حکم مماثل نمی توان عین حکم سابق را استصحاب کرد که این اشکال به مرحوم نائینی وارد است.

اما اگر کلام مرحوم نائینی مبنی بر لزوم امضاء این باشد که در احکامی که حضـرت عیسـی برای مردم جعل کرده است، جعل ایشان نسبت به ما مولویت ندارد و لذا پیامبر اسـلام باید این جعل را امضاء کند، این اشـکال وارد است ولی خلف فرض است چون بحث در استصحاب عدم نسخ احکام الهی که در شرایع سابقه جعل شده است می باشد

امـا احتمـالی که مرحـوم نـائینی مطرح کرده است مبنی بر اینکه شـریعت سـابقه بجمیـع احکـامه نسـخ شـده است و اگر هم در شریعت اسـلام حکمی مشابه آن جعل شـده باشـد، حکم جدید است و لذا استصـحاب جاری نیست که ما می گوئیم اگر دلیل اقامه شود بر نسـخ تمام احکام شـریعت سابقه، استصـحاب عـدم نسخ جاری نخواهد شد، اما ما هیچ دلیلی بر این مطلب نداریم بلکه دلیـل بر خلاـف داریم؛ چون قرآن می فرماینـد: « وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ»(۱)

ص: ۷۰۳

۱- (۷) مائده/سوره۵، آیه۴۸.

پس دلیل نداریم که اسلام همه احکام شرایع سابقه را نسخ کرده است و اساسا عقلایی نیست که اسلام که می خواهد یک حکم مثل حرمت زنا را جعل کند، اول حرمت زنا شریعت سابقه را نسخ و بعد یک حرمت جدید جعل کند که این نحو عملکرد لغو خواهد بود؛ چون همان حرمت سابق می توانست باقی بماند و دلیل بر آن وجود ندارد.

اما اینکه برخی از جمله مرحوم حکیم در کتاب المحکم استدلال کرده اند که شرایع سابقه به جمیع احکامه توسط اسلام نسخ شده است. قائلین به نسخ کلی به برخی از آیات و روایات استدلال می کنند که آیه ای مورد استدلال: « لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَةً»(۱) یا آیه « لِکُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَکاً هُمْ نَاسِکُوهُ»(۲) می باشد

اما این دو آیه دلالت ندارد که که کل احکام شریعت سابقه نسخ شده است اگرچه دلالت می کند که شریعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله غیر از شریعت سابقه بوده است اما می تواند نسبت عموم من وجه باشد که هر شریعت دارای قوام خاص خود باشد و دارای احکام مشترک هم باشند که صدق می کند که «لکل امه جعلنا منکم شرعه و منهاجا» از طرف دیگر در آیه قرآن به حضرت پیامبر صلی الله علیه و اله خطاب می شود که «وَ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِیمَ حَنِیفاً»(۳) که چطور ممکن است که اسلام همه احکام شرایع سابقه را نسخ کرده است اما امر به تبعیت کند. بنابراین هیچ آیه ای دلالت بر نسخ تمام احکام شرایع سابقه نمی کند.

۱- (۸) مائده/سوره۵، آیه۴۸.

۲- (۹) حج/سوره۲۲، آیه۶۷.

۳- (۱۰) نساء/سوره۴، آیه۱۲۵.

در کتاب المحکم به برخی روایات تمسک کرده است که در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

استصحاب/تنبیه هفتم/ استصحاب عدم نسخ /استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه – اصل مثبت ۹۵/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیه هفتم/ استصحاب عدم نسخ /استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه - اصل مثبت

خلاصه مباحث گذشته:

در مطالب گذشته بیان شد در مورد استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه علاوه بر دو اشکال مشترک با استصحاب عدم نسخ احکام اسلام دو اشکال اختصاصی هم مطرح شده است.

اشکالات استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه

در مورد استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه بود که گفته شد، در جریان استصحاب عدم نسخ شرایع، دو اشکال اختصاصی وجود دارد.

اشکال اول: (لزوم امضاء نبی مکرم اسلام)

اشکال اول توسط مرحوم نائینی مطرح شده است.(۱)

ایشان فرموده است:

اگر گفته شود که شریعت اسلام، ناسخ تمام احکام شریعت سابق است، نوبت به اصل عدم نسخ نخواهد رسید؛ چون علم به نسخ وجود دارد و اگر حکمی هم مشابه حکم شریعت سابق باشد، حکم جدید است و بقاء حکم سابق محسوب نمی شود.

اما اگر گفته شود که شریعت اسلام ناسخ جمیع احکام شریعت سابق نیست، بلکه برخی از احکام آن را امضاء می کند، مشکل این است که تا زمانی که امضاء آن حکم توسط نبی مکرم اسلام صلّی الله علیه و آله احراز نشود، وجوب اطاعت نخواهد داشت؛ چون حتی اگر حکم باقی باشد، بدون امضاء پیامبر اسلام اثری ندارد. جریان استصحاب هم برای اثبات امضاء شارع کافی نخواهد بود، به جهت اینکه جریان استصحاب مثبت خواهد بود.

۱- (۱) فوائد الاصول، محمد علی کاظمی خراسانی، ج۴، ص ۴۸۰.

پاسخ اشکال اول:

ما اشکال کردیم اگر مقصود این است که حکم شریعت سابقه مجعول از طرف پیامبر آن شریعت، مثل حضرت عیسی باشد و گفته شود که اطاعت از حضرت عیسی واجب نیست مگر اینکه پیامبر اکرم امر کرده باشد، این اشکال مورد پذیرش ما است. اما نکته این است که بحث ما در مجعول الهی در شریعت سابقه است و احکامی که توسط انبیای گذشته جعل شده است، اصلا محل بحث نیست و حکم مجعول الهی در ادیان سابقه به صرف بقاء در زمان اسلام برای وجوب اطاعت کافی است؛ چون حکم الله است و عقل حکم به اطاعت حکم الهی غیر منسوخ می کند. لذا در صورت شک با صرف استصحاب بقاء آن ثابت خواهد شد و وجوب اطاعت هم خواهد داشت.

اما اینکه مرحوم نائینی بر اینکه احکام شرایع سابقه نیازمند امضاءتوسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است به روایت «أَیُّهَا النَّاسُ إِنِّی لَمْ أَدَعْ شَیْئاً یُقَرِّبُکُمْ إِلَی الْجَنَّهِ وَ یُبَاعِدُکُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ نَبَّأْتُکُمْ بِهِ» (۱) تمسک کرده اند، در نظر ما ارتباط آن مشخص نیست؛ چون در این روایت مطرح شده است که هرچیزی که مقرّب به بهشت و مبعِّد از جهنم است، توسط پیامبر اکرم مورد امر یا نهی قرار گرفته است. اما صرف امر یا نهی از چیزی لزوما به معنای این نیست که خود رسول اکرم (ص) آنها را انشاء کرده باشد، بلکه چه بسا پیامبر اکرم، به امتثال احکام الهی امر کرده است؛ چون حکم الله موضوع وجوب اطاعت است و پیامبران سابق هم در مقام بیان حکم الله بوده اند. بنابراین در صورت شک در بقاء حکم شرایع سابقه، استصحاب حکم می کند که حکم باقی است. با توجه به این نکته نسبت به حکم الهی، تعبد به بقاء شده است و عقل حکم به وجوب اطاعت آن خواهد داشت.

ص: ۷۰۶

۱- (۲) کافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۸۳، ط الاسلامیه.

نسخ کلی شرایع سابقه

اما اینکه مرحوم نائینی مطرح کرده اند، در صورتی که شریعت اسلام ناسخ کلی شرایع سابقه باشد، استصحاب عدم نسخ جاری نخواهد شد، مطلب درستی است. اما مسأله این است که دلیلی وجود ندارد که اسلام ناسخ جمیع احکام شرایع سابقه است.

ادله روایی نسخ کلی شرایع سابقه

البته به برخی از روایات استدلال شده است که شریعت اسلام ناسخ شریعت سابقه به جمیع احکامه بوده است. در نظر ما این استدلالات صحیح نمی باشد. در این بخش روایات مورد استدلال را اشاره و پاسخ آنها را مطرح خواهیم کرد:

۱-روایت موثقه سماعه

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- فَاصْبِرْ کَما صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ فَقَالَ نُوحٌ وَ إِبْرَاهِیمُ وَ مُوسَی وَ عِیسَی وَ مُحَمَّدٌ ص قُلْتُ کَیْفَ صَارُوا أُولِی الْعَزْمِ قَالَ لِأَنَّ نُوحاً بُعِثَ بِکِتَابٍ وَ شَرِیعَهٍ وَ کُلُّ مَنْ جَاءَ بَعْدَ نُوحٍ أَخَذَ بِکِتَابِ نُوحٍ وَ شَرِیعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ حَتَّی جَاءَ إِبْرَاهِیمُ ع بِالصُّحُفِ وَ بِعَزِیمَهِ تَرْکِ کِتَابِ نُوحٍ لَا کُفْراً بِهِ فَکُلُّ نَبِیٍّ جَاءَ بَعْدَ إِبْرَاهِیمَ ع أَخَذَ بِشَرِیعَهِ إِبْرَاهِیمَ وَ مِنْهَاجِهِ وَ بِالصُّحُفِ حَتَّی جَاءَ مُوسَی بِالتَّوْرَاهِ وَ شَرِیعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ وَ بِعَزِیمَهِ تَرْکِ الصُّحُفِ وَ کُلُّ نَبِیٍّ جَاءَ بَعْدَ مُوسَی ع أَخَذَ بِالتَّوْرَاهِ وَ شَرِیعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ حَتَّی جَاءَ الْمَسِیحُ ع بِالْإِنْجِیلِ وَ بِعَزِیمَهِ تَرْکِ شَرِیعَهِ مُوسَی وَ مِنْهَاجِهِ فَکُلُّ نَبِیٍّ جَاءَ بَعْدَ الْمَسِیحِ أَخَذَ بِشَرِیعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ حَتَّی جَاءَ مُحَمَّدٌ ص فَجَاءَ بِالْقُرْآنِ وَ بِشَرِیعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ فَهَؤُلَاءِ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ع.(۱)

۱- (۳) الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۱۷، ط الاسلامیه.

ظاهر این روایت این است که هر پیامبری دین جدید آورده و به ترک دین سابق امر کرده است؛ چون بعد از ورود دین جدید در مورد دین سابق از تعبیر عزیمت ترک استفاده شده است. بنابراین انبیاء اولوالعزم دین سابق را نسخ و دین جدید ارائه کرده اند ولو اینکه دین جدید در برخی احکام مشابه دین سابق باشد، اما احکام دین جدید توسط پیامبر همان دین جعل شده است و لذا بقاء حکم سابق نخواهد بود؛ بنابراین در مورد نسخ شریعت سابقه اصلا شک وجود ندارد.

مناقشه در دلیل اول:

انصافا این استدلال ناتمام است؛ چون بعد از اینکه حضرت موسی به عنوان پیامبر فرستاده می شود و ایشان امر می کند که به صحف ابراهیم عمل نکنید و به توراه عمل کنید، این امر به عمل به توراه صرفا مربوط به موارد اختلافی است و الّا در مواردی که مورد اتفاق هر دو شریعت است، مثل دعوت به توحید وجهی ندارد که به آن حکم اعتنا نکرده و مستقلا حکم جدیدی جعل کند؛ پس ظاهر تعبیر «جاء بعزیمه ترک الصحف» یعنی محور عمل توراه باشد نه اینکه جمیع احکام صحف ابراهیم نسخ شده است؛ چون نسخ جمیع احکام اصلا عقلایی نیست و لذا در صورتی که در کتاب قبل باشد و در کتاب جدید نسبت به آن سکوت کرده باشد و سکوت الغایی نباشد و عدم نقض یقین به شک هم در کتاب جدید مطرح شده باشد، به مقتضای عدم نقض یقین به شک، به همان حکم سابق اخذ خواهد شد؛ مثل اینکه شخص وصیت جدید می نویسد و آن را ناسخ وصیت قبلی خود می داند، در این صورت، آنچه از ظاهر کلام برداشت می شود این است که در موارد اختلافی معیار وصیت دوم است، نه اینکه به صورت کلی وصیت اول نسخ شده است و تماما مجددا انشاء شده است.

ص: ۷۰۸

نکته دیگر اینکه خود قرآن به حضرت پیامبر اکرم امر کرده است که «اتبع مله ابراهیم حنیفا»(۱) که اگر دین پیامبر ناسخ کلی باشد، تبعیت معنا نخواهد داشت.

۲-روایت محمد بن سالم

عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ آدَمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مَیْمُونٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ ... فَبَعَثَ الْأَنْبِیَاءَ إِلَی قَوْمِهِمْ بِشَهَادَهِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِقْرَارِ بِمَا جَاءَ [به] مِنْ عِنْدِ اللَّه ... ثُمَّ بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّداً ص وَ هُوَ بِمَکَّهَ عَشْرَ سِنِینَ فَلَمْ یَمُتْ بِمَکَّهَ فِی تِلْکَ الْعَشْرِ سِنِینَ أَحَدٌ یَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً ص رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّهَ بِإِقْرَارِهِ وَ هُوَ إِیمَانُ التَّصْدِیقِ وَ لَمْ یُعَذِّبِ اللَّهُ أَحَداً مِمَّنْ مَاتَ وَ هُوَ مُتَّبِعٌ لِمُحَمَّدٍ ص عَلَی ذَلِکَ إِلَّا مَنْ أَشْرَکَ بِالرَّحْمَنِ وَ تَصْدِیقُ ذَلِکَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْزَلَ عَلَیْهِ فِی سُورَهِ بَنِی إِسْرَائِیلَ بِمَکَّهَ- وَ قَضی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً إِلَی قَوْلِهِ تَعَالَی إِنَّهُ کانَ بِعِبادِهِ خَبِیراً بَصِیراً أَدَبٌ وَ عِظَهٌ وَ تَعْلِیمٌ وَ نَهْیٌ خَفِیفٌ وَ لَمْ یَعِدْ عَلَیْهِ وَ لَمْ یَتَوَاعَدْ عَلَی اجْتِرَاحِ شَیْ ءٍ مِمَّا نَهَی عَنْهُ وَ أَنْزَلَ نَهْیاً عَنْ أَشْیَاءَ حَذَّرَ عَلَیْهَا وَ لَمْ یُغَلِّظْ فِیهَا وَ لَمْ یَتَوَاعَدْ عَلَیْهَا ... فَلَمَّا أَذِنَ اللَّهُ لِمُحَمَّدٍ ص فِی الْخُرُوجِ مِنْ مَکَّهَ إِلَی الْمَدِینَهِ بَنَی الْإِسْلَامَ عَلَی خَمْسٍ شَهَادَهِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً ص عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ إِقَامِ الصَّلَاهِ وَ إِیتَاءِ الزَّکَاهِ وَ حِجِّ الْبَیْتِ وَ صِیَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ أَنْزَلَ عَلَیْهِ الْحُدُودَ وَ قِسْمَهَ الْفَرَائِضِ وَ أَخْبَرَهُ بِالْمَعَاصِی الَّتِی أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَیْهَا وَ بِهَا النَّارَ لِمَنْ عَمِلَ بِهَا وَ أَنْزَلَ فِی بَیَانِ الْقَاتِلِ »(۲)

۱- (۴) نساء/سوره۴، آیه۱۲۵.

۲- (۵) کافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۲۹، ط الاسلامیه.

گفته شده است طبق این روایت زمانی که پیامبر اکرم در مکه بوده اند، صرفا نصحیت کرده است. اما وعید بر عقاب نداده است و از برخی اشیاء نهی کرده است، ولی نسبت به ارتکاب وعید نداده است. بنابراین ابتدای اسلام پند و اندرز بوده است و هیچ حکم الزامی وجود نداشته است.

مناقشه در روایت دوم

این روایت سندا ضعیف است. اما صحیحه ابی بصیر وجود دارد که در مورد اسلام ابوذر وارد شده است.

۳-روایت ابی بصیر

فَقَالَ «ص» أَنَا رَسُولُ اللَّهِ یَا أَبَا ذَرٍّ انْطَلِقْ إِلَی بِلَادِکَ فَإِنَّکَ تَجِدُ ابْنَ عَمٍّ لَکَ قَدْ مَاتَ فَخُذْ مَالَهُ وَ کُنْ بِهَا حَتَّی یَظْهَرَ أَمْرِی قَالَ أَبُو ذَرٍّ فَانْطَلَقْتُ إِلَی بِلَادِی فَإِذَا ابْنُ عَمٍّ لِی قَدْ مَاتَ وَ خَلَّفَ مَالًا کَثِیراً فِی ذَلِکَ الْوَقْتِ-الَّذِی أَخْبَرَنِی فِیهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَاحْتَوَیْتُ عَلَی مَالِهِ وَ بَقِیتُ بِبِلَادِی حَتَّی ظَهَرَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ص فَأَتَیْتُهُ.(۱) (۲)

در این روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد ایمان آوردن ابوذر، به او فرموده اند که به شهر خودش برود تا اینکه امر پیامبر آشکار شود، در عین اینکه هیچ امر و نهی نکرده است بلکه صرفا امر به ایمان کرده است. بنابراین در صدر اسلام هیچ حکمی جعل شده نبوده است. مؤید این مطلب هم این است که وارد شده است که «قولو لااله الا الله تفلحوا» که اصلا انجام عملی یا ترک چیزی خواسته نشده است.

بعد مستدل می فرماید: اعتبار مساعد این است که ابتدای اسلام با واجبات و محرمات شروع نشود، بلکه با ایمان شروع شده و بعد به تدریج واجبات و محرمات جعل شود، همان طور که در مورد حرمت شرب خمر در ابتدای شریعت بیان نشده است بلکه در ابتدا ذکر می شود که شیطان می خواهد با شرب خمر شما را از ذکر خداوند منع کند و اصلا کلامی از حرمت مطرح نکرده . نهی جزمی نکرده است بلکه حرمت شرب خمر به تدریج و در مراحل مختلف جعل شده است.

۱- (۶) الأمالی(للصدوق)، النص، ص۴۸۲.

۲- (۷) الأمالی، الشیخ الصدوق، ج۱، ص۵۶۹.

مناقشه دلیل سوم:

این روایت هم دلالـلت بر مقصود ایشـان نـدارد؛ چون نهایتـا پیامبر ص به ابوذر چیزی نفرمودنـد. اما اینکه در زمان پیامبر حکم تشریع هم نشده باشد، ثابت نمی شود بلکه چه بسا فی الواقع حکم موجود بوده است.

به عبارت دیگر پیامبراکرم مأمور به بیان نبوده انـد، اما اینکه حرمت مواردی مثل حرمت زنا یا ظلم جعل نشـده باشد، قابل ذکر نیست؛ چون ممکن است جعل شـده باشـد ولی در ابتـدا صـرفا به عقل او واگـذار شـده است یا مصـلحت در عـدم ذکر باشـد. بنابراین دین اسـلام دارای حکم بوده است، ولی بیان نشـده است کما اینکه در روایت وارد شده است که هیچ پیامبری مبعوث نشده است مگر اینکه نسبت به صدق و امانت داری امر کرده است. پس اینگه گفته شود، دین اسلام فاقد واجبات و محرمات شده است و به تدریج واجبات و محرمات جعل شده است نه تنها دلیل ندارد، بلکه دلیل بر خلاف ان است.

علاوه بر این گاهی اباحه از ادیان سابق استصحاب می شود که استصحاب آن دیگر مشکل نخواهد داشت .

در روایت محمـد بن سالم هم که سـندا ضـعیف بود، دلالتی بر اینکه اسـلام دارای حکمی نبوده است، نمی کند، بلکه مقصود این است که در مـدینه به معاصـی اخبـار شـده است، نه اینکه انشاء آن هم در مـدینه بوده است و در مکه سـخنان خـدا ادب و موعظه بوده است. مثلا در روایت وارد شـده است که شـرب خمر در تمام ادیان حرام بوده است و لذا ممکن نیست، در اسـلام حرام نباشـد و لذا در مورد شـرب خمر در مقام بیان، به تدریج بیان شده است؛ اما در واقع حکم از ابتدا حرمت بوده است و به همین جهت اگر دلیل وجود نداشته اما شخصی علم به حرمت داشته باشد، اجتناب بر او واجب خواهد بود کما اینکه در ابتدای انقلاب اسـلامی حجـاب دارای الزام نبوده است، اما این عـدم الزام در بـدو امر به معنای عـدم وجوب حجاب نبوده است بلکه مصـحلت نبوده است که ذکر شود و الا حکم وجود داشـته است. در مورد ابتدای اسلام هم حکم وجود داشته است ولی وعید به عذاب داده نشده است و اگر شخصی در فرض عدم بیان از دنیا برود کند معذور خواهد بود.

ص: ۷۱۱

پس اشکال اول بر استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه تمام نیست.

اشکال دوم: (علم اجمالی به نسخ)

اشکال دوم اختصاصی استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه، در کلمات محقق نائینی مطرح شده است.(۱) بیان ایشان این است که علم اجمالی وجود دارد که برخی از احکام شرایع سابقه نسخ شده است و در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی شود.

پاسخ مرحوم خویی: (انحلال علم اجمالی)

مرحوم خویی در پاسخ اشکال علم اجمالی به وجود نسخ در شرایع سابقه فرموده است: با دست یابی به مقداری از احکام که می دانیم نسخ شده است، علم اجمالی منحل شده است و در سایر موارد شک بدوی در نسخ خواهد شد.(۲)

بررسی کلام محقق خویی : (عدم نیاز به انحلال)

انحلال مطرح شده در کلام محقق خویی کلام صحیحی است، اما در همه موارد نیازی به انحلال وجود ندارد، بلکه حتی بر فرض وجود علم اجمالی، مانع از استصحاب عدم نسخ نخواهد بود؛ چون اگر مکلف واحد نه مرجع تقلید، نسبت به خود علم اجمالی داشته باشد که یکی از دو حکم ترخیصی در ادیان سابقه نسخ شده است اما هر دو طرف علم اجمالی مورد ابتلاء او باشد، استصحاب عدم نسخ در هر کدام از دو حکم ترخیصی با دیگری تعارض می کند؛ چون جریان اصل در هر دو مستلزم ترخیص در مخالفت علم اجمالی است؛ چون می داند که یک تکلیف ترخیصی تبدیل به حکم الزامی شده است که اگر این علم اجمالی منحل نشود می گوئیم که این علم اجمالی منجز است. اما اگر علم اجمالی به حکم ترخیصی نباشد بلکه به حکم الزامی باشد، علم اجمالی مانع جریان اصل نیست؛ مثل اینکه دو آب نجس بوده است و علم اجمالی حاصل شود که یک آب پاک شده است، در این صورت علم اجمالی مانع جریان استصحاب نجاست نخواهد شد؛ چون حتی اگر در دو طرف استصحاب نجاست جاری شود، موجب مخالفت قطعیه نخواهد شد.

۱- (۸) فوائد الأصول ، الشیخ محمّد علی الکاظمی الخراسانی، ج۴، ص۴۷۸.

۲- (۹) مصباح الأصول، ابوالقاسم خوئی، ج ۲، ص ۱۸۰.

یـا در صورتی که یـک حکم الزامی و دیگری ترخیصـی باشـد و علم اجمالی به نسـخ یکی از آنها وجود داشـته باشـد، در این صورت، استصـحاب بقـاء حکم الزامی منجز است، لـذا اصـل منجز در اطراف علم اجمالی جاری شـده و علم اجمالی را حکما منحل می کند و مشکلی رخ نمی دهد.

تمام این مطالب در صورتی است که مکلف واحد علم اجمالی نسبت به احکام محل ابتلاء داشته باشد.

امـا در اکثر موارد، مکلف واحـد اصـلا ملتفت نیست که احکام ترخیصـی مبتلی به دارد که در شـریعت سابقه هم وجود داشـته است و علم اجمالی به نسـخ برخی داشـته باشد. در این صورت حتی اگر فقیه ملتفت شود، به جهت اینکه محل ابتلای فقهی او نیست، حکم منجّز نخواهـد شـد؛ مثل اینکه فقیهی به واجـدی المنی فی ثوب المشترک حکم استصـحاب عدم جنابت می کند که علم اجمالی فقیه برای هر کـدام منجّز نیست. و در مورد نسـخ هم فقیه علم اجمالی به نسخ دارد، در حالی که مکلف ملفت نیست لـذا می توانـد بقاء حکم شـریعت سابق را استصـحاب کنـد. اما اگر خود مکلف واحد ملتفت باشد و علم اجمالی داشـته باشد که برخی از احکام ترخیصه مبتلی به او نسخ شده است، علم اجمالی منجز است. اما چنین علم اجمالی قطعا وجود ندارد.

تنبیه هشتم : اصل مثبت

مشهور بین متأخرین این است که مثبتات اصول عملیه بر خلاف امارات حجت نیست.

مراد از مثبتـات اصول عملیه آثـار شـرعیه است که بر خود مجرای اصـل مترتب نیست بلکه بر لوازم عقلیه مجرای اصل، مترتب می شود؛ مثل ریش درآوردن زیـد موضوع صـدقه باشـد که استصـحاب بقاء حیات زید برای اثبات وجوب صدقه مثبت است؛ چون وجوب صـدقه اثر حیـات زیـد نیست بلکه اثر ریش در آوردن است که لاـزم عقلی یـا عـادی حیـات زیـد است و مجرای اصـل، حیـات زیـد است، امـا اثر شـرعی بر لاـزم عقلی یـا عـادی حیـات مـترتب شـده است. در ایـن فرض گفته می شـود که استصحاب حیات این اثر را اثبات نخواهد کرد و اصل مثبت خواهد بود.

اما اگر خود استصحاب دارای یک اثر باشد نه مستصحب، با جریان اصل اثر مترتب خواهد شد؛ مرحوم صاحب کفایه در مورد اصل برائت فرموده است: «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام» اصل برائت در شبهات تحریمیه را اثبات می کند و به ضمیمه عدم فصل گفته می شود که اصل برائت در شبهات وجوبیه هم جعل شده است. برخی اشکال کرده اند که این تمسک به لوازم اصل است که ایشان در پاسخ فرموده اند: در این فرض تمسک به اصل ممنوع نیست؛ چون لازم خود حکم ظاهری به برائت در شبهات تحریمیه حکم ظاهری برائت در شبهات وجوبیه خواهد بود؛ چون عدم فصل حکم می کند بین دو حکم ظاهری تلازم است و لذا حکم ظاهری برائت در شبهات تحریمیه، مفاد اماره و حدیث «کل شی لک حلال» است و صحیحه «کل شیئ لک حلال» اماره بر برائت در شبهات تحرمیه است و لازم برائت در شبهات تحریمیه، برائت در شبهات وجوبیه است.

اما اینکه گفته شده است لوازم اصل حجت نیست؛ یعنی اثر شرعی مترتب بر لوازم عقلی و عادی مجرای اصل ثابت نخواهد شد. مثال فقهی آن این است که اگر در وجود مانع در اعضاء وضوء شک وجود داشته باشد، عدم مانع مورد یقین سابق و شک لاحق است، اما اثر بر تحقق غسل مترتب شده است که تحقق غسل، لازم عقلی عدم مانع در اعضای وضوء است و اثر بر لازم مترتب شده است، لذا جریان اصل عدم در مانع اثبات نخواهد کرد که آن محدوده شسته شده است چون اصل مثبت خواهد بود لذا در مورد شسته شدن آن محل مشکوک استصحاب عدم غسل جاری خواهد شد.

البته لازم به ذکر است، مثبت بودن اختصاص به اصل استصحاب ندارد بلکه در سایر اصول عملیه هم مثبت بودن مطرح می باشد.

استصحاب/تنبیه هشتم /اصل مثبت/ فرق اصول و امارات ۹۵/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیه هشتم /اصل مثبت/ فرق اصول و امارات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد اصل مثبت قرار گرفت. مشهور بین متاخرین این است که مثبتات اصول عملیه حجت نمی باشد.

عدم حجیت مثبتات اصول

مشهور قائل شده اند مثبتات اصول، چه در استصحاب و چه در سایر اصول عملیه مثل قاعده فراغ و تجاوز، قاعده ید و امثال این قواعد حجت نیست؛ مثلا اگرشخصی بعد از نماز، شک در وضوء گرفتن داشته باشد، قاعده فراغ حکم به صحت نماز او خواهد کرد، اما قاعده فراغ تحقق وضوء اثبات نمی کند بلکه صرفا حکم به صحت صلاه گذشته می کند، لذا برای نماز آینده وضوء گرفتن لازم خواهد بود؛ از این نکته تعبیر می شود که مثبتات قاعده فراغ حجت نیست.

اما مثبتات امارات در نظر مشهور حجت است.

کلام مرحوم خویی: (عدم فرق بین مثبتات اصول و امارات)

مرحوم آقای خویی می فرمایند: فرقی بین مثبتات اصول و امارات وجود ندارد و اصل، عدم حجیت مثبتات اصول و امارات است و صرف اینکه چیزی اماره باشد، دلیل بر حجیت مثبتات آن نخواهد شد؛ می توان به چند مطلب به عنوان شاهد این مطلب اشاره کرد:

الف :قاعده فراغ به نکته ی أذکریت و کشف نوعی از غلبه التفات حال عمل حجت شده است، بنابراین قاعده فراغ اماره است و از روایات قاعده فراغ و تجاوز هم استفاده می شود که شارع تعبد به علم به صحت عمل سابق کرده است و عین حال مثبتات آن حجت نیست.

ص: ۷۱۵

ب: استصحاب تعبّد به علم به بقاء متیقن سابق است؛ چون «لاتنقض الیقین بالشک» ارشاد به بقاء تعبدی یقین سابق است، اما مثبتات آن حجت نیست.

ج: در فرض عجز از حصول علم به قبله، ظن به قبله اماره شرعیه است، اما مثبتات آن حجت نشده است و لذا اگر ظن به قبله حاصل شود و شرائط به گونه ای باشد که ظن به قبله ملازم با دخول وقت باشد، با صرف ظن به قبله دخول وقت اثبات نخواهد شد؛ چون اصل مثبت است ولو اینکه مثبت اماره باشد اما دلیل بر حجیت آن وجود ندارد.

بنابراین روشن شد صرف اماره بودن برای حجت بودن مثبتات آن کافی نیست بلکه از بین امارات، صرفا مثبتات امارات حکائیه مثل خبر ثقه، ظهور کلام مولی یا ظهور کلام ثقه، ظهور اقرار، ظهور شهادت عدلین به سیره عقلاء حجت شده است؛ چون در سیره عقلاء به لوازم اقرار اخذ خواهد شد ولو اینکه مقرّ از لوازم غافل باشد بلکه حتی اگر مقر درصدد انکار باشد، اما وقتی به ملزوم خبر دهد به لوازم کلام او اخذ خواهد شد مثلاـ در صورتی که قاضی علم به ملازمه داشته باشد، علیه مقر احتجاج خواهد کرد که لازم کلام این است؛ چون لازم اقرار حجت است. در مورد خبر هم لوازم آن در سیره عقلاء حجت است؛ بنابراین لوازم امارات حکائیه حجت است، البته نه از باب اینکه مثبتات امارات حجت باشد بلکه در مورد امارات حکائیه سیره عقلاء بر حجیت لوازم وجود دارد.

اشکال در امارات حکائیه(ضعف دلالت عام و مطلق بر فرد)

در مورد امارات حکائیه هم اشکال مطرح شده است که دلیلی وجود ندارد که مثبتات امارات حکائیه مطلقا حجت باشد؛ چون عموم و اطلاق های وسیع در برخی موارد دارای لوازمی است؛ مثلاـ اگر شخصی گفته باشد من همیشه از ساعت هشت الی دوازده در فلان مکان قرار دارم که بعد گفتن این کلام در همان مکان و ساعتی که او گفته است، شخصی به قتل برسد، حال در صورتی که قاضی علم داشته باشد که شخصی که در آن ساعت در آنجا بوده قاتل است، به صرف اقرار شخص به اینکه در آن ساعت در آن مکان بوده است، قاضی نمی تواند حکم به قاتل بودن او کند، چون در سیره عقلاء این لازمه را نمی پذیرند. نکته عدم پذیرش این لازمه این است که در صورت بیان به صورت مطلق یا عام، دلالت عام و خصوصا مطلق بر یک فرد از آن ضعیف خواهد بود، لذا در سیره عقلاء اثبات لوازم آن فرد محل تامل است و برخی بزرگان از جمله آقای زنجانی در اثبات لوازم در این صورت تردید کرده اند؛ از طرف دیگر حفظ نظام مجمتع و نظام مولویت و عبودیت بر حجیت اطلاق و عموم متوقف شده است، بنابراین روشن نیست که تنها نکته کاشفیت اطلاق و عموم از واقع باشد؛ به همین جهت حجیت لوازم آن قطعی نخواهد بود.

فرق امارات و اصول در مثبتات

مشهور در بیان وجه حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبات اصول بیانات مختلفی مطرح کرده اند. در این بخش به چند کلام اشاره خواهیم کرد:

۱- کلام شیخ انصاری (عدم صدق نقض یقین در استصحاب)

جناب شیخ انصاری در بیان عدم اثبات مثبتات مستصحب می فرمایند: در استصحاب شارع تعبد به حکم شرعی کرده است و با تعبد شارع حکم شرعی ثابت خواهد شد اما در مورد عدم اثبات لوازم عقلی نکته این است که لازم عقلی در اختیار مولی نیست تا به آن حکم کند. بنابراین وقتی حکم شرعی استصحاب می شود، مستصحب قابل اعتبار شارع است؛ چون مفاد استصحاب جعل حکم مماثل است و بعد جریان استصحاب در حکم شرعی، شارع حکم مماثل آن را ظاهرا جعل می کند و اگر موضوع شرعی استصحاب شود، شارع حکم آن را ظاهرا جعل می کند؛ مثلا در فرض استصحاب حیات زید، حکم حیات زید که وجوب نفقه پدر اوست، مترتب خواهد شد؛ اما نبات لحیه زید در اختیار شارع بماهو شارع نیست تا شارع نسبت به آن تعبد کرده و آن را جعل کند.

در اینجا اشکالی مطرح می شود که اصل وجود لحیه زید در اختیار شارع نیست؛ اما شارع اثر وجود لحیه که وجوب صدقه است را جعل کند، ایشان در جواب این اشکال فرموده است: مفاد خطاب «لاتنقض الیقین بالشک» این معنا را اقتضاء نمی کند؛ چون اگر آثار شرعی نبات لحیه زید بر یقین سابق به حیات او مترتب نشود، عرف نقض یقین به شک صادق نمی داند و لذا دلیل استصحاب از تعبد به اثر شرعی لازم مستصحب قاصر است.

ص: ۷۱۷

بعد ایشان این بحث را به بحث رضاع تشبیه می کند. در بحث رضاع مطرح است که آیا اگر به سبب رضاع، عنوان شرعی که جزء محارم است، مثل عنوان مادر، مادرزن، عروس، دختر و ... ثابت نشود ولی لازم این عناوین ثابت شده باشد، اثر ملزوم مترتب خواهد شد یا نه؟ یعنی مثلا اگر مادری نوه ی پسری خود را شیر دهد. بعد از رضاع کامل نوه، نسبت به نوزاد مادر خواهد شد و فرزند او که پدر بچه است، برادر رضاعی او محسوب می شود. حال در این فرض مادر نسبی نوزاد، نسبت به شوهر خود مادرِبرادر او می باشد؛ چون با شیر خوردن نوزاد از مادربزرگ با پدر خود برادر رضاعی خواهد شد و لذا مادر نوزاد مادرِ برادر شوهر خود خواهد شد و مادر برادر از دو حال خارج نیست؛ یا مادر خود انسان است یا زن پدر انسان است که هر دو از محارم محسوب خواهند شد. در این فرض جناب میرداماد فرموده است: لازمه اینکه خانم مادرِ برادر شوهر خود باشد این است که این خانم یا مادر خود شخص باشد یا زن پدر او باشد و هر کدام باشد جزء محارم خواهد بود.

اما مشهور گفته اند: اینکه گفته شده است که «ما یحرم بالرضاع یحرم بالنسب » یا «لحمه الرضاع کلحمه النسب» باید همان عنوان موضوع اثر شرعی تعبد شود و الا لوازم مترتب نمی شود. لذا مادر نوزاد با شیر خوردن نوزاد از مادربزرگ، مادر برادر شوهر خود شده است و عنوان مادر برادر از محرمات ازدواج نیست بلکه لازمه آن که مادر بودن نسبت به خود شوهر است درعالم تکوین جزء محرمات است و در بحث رضاع لوازم مورد تعبد نیست.

اما اگر مادر عروس، نوه دختری خود را شیر دهد، منصوص است؛ چون در صورت شیر دادن مادر عروس منصوص است که «لاینکح اب المرتضع فی اولاد المرضعه» بنابراین مادر بچه که از اولاد مادر بزرگ است بر شوهرش حرام می شود. اما اگر مادر بزرگ پدری، نوه خود را شیر دهد دلیل بر حرمت وجود ندارد و تنها راه اثبات از طریق لوازم است که در اینجا هم ثابت نمی شود. مرحوم شیخ انصاری فرموده اند: همان طور که در بحث رضاع مشهور فرموده اند که تعبد به رضاع تعبد به لوازم آن نیست، در بحث استصحاب هم همین مطلب بیان خواهد شد که تعبد به واقع، تعبد به لوازم آن نیست.

بررسی کلام شیخ انصاری

ما اصل مدعای مرحوم شیخ انصاری را می پذیریم که ملاک عدم حجیت مثبتات استصحاب این است که نقض یقین به شک صادق نیست، پس مشکل اثباتی خواهد شد. اما بحث در وجه حجیت مثبتات امارات است.

در مورد استصحاب مطرح شد که دلیل اثباتی بر حجیت مثبتات وجود ندارد؛ اما توجه به دو مطلب لازم است:

۱-جناب شیخ انصاری در این مطلب مسلک خود که جعل حکم مماثل است را دخالت داده اند، در حالی که اگر شخصی قائل شود که مفاد استصحاب جعل حکم مماثل نیست بلکه استصحاب نهی از نقض عملی یقین به شک است یا استصحاب تعبد به علم است، می تواند ادعا کند که مثبتات آن حجت نیست؛ چون طبق این مبانی هم نقض یقین به شک صادق نیست، پس لازم نیست که عدم حجیت مثبتات منحصر در مبنای جعل حکم مماثل باشد؛ مثلا اگر زید جان نداشته باشد و نمی دانیم که زید دیشب مرده است تا تیری که شخص جانی صبح به طرف او پرتاب کرد، موجب قتل او نشده است بلکه جنایت بر میت بوده است یا اینکه زید زنده بوده است و با تیر مرده است. در این صورت استصحاب بقاء حیات او جاری می شود. اما اگر آثار قتل بر تیر زدن جانی مترتب نشود، در نزد عرف نقض یقین به شک صدق نمی کند؛ چون یقین به حیات بوده است و لذا اگر آثار حیات مترتب نشود، نقض یقین است ولی اگر آثار قتل مترتب نشود، نقض یقین به شک صدق نمی کند. در این جهت تفاوتی نمی کند، مفاد دلیل استصحاب مسلک تعبد به علم باشد یا هر مسلک دیگری چون حتی طبق فرض تعبد به علم، عدم ترتب آثار لوازم مشکلی ایجاد نمی کند، چون علم تکوینی به یک شیء در فرض توجه به ملازمه مستلزم علم به لوازم شیء است؛ اما تعبد به علم به یک شیء ملازم با تعبد به لوازم شیء نیست. بنابراین اعتبار تعبدی حیات زید ملازم با تعبد به علم به تحقق قتل نیست، نه تلازم عقلی و نه تلازم عرفی. بنابراین دلیل « لاتنقض الیقین بالشک» نسبت به اثبات لوازم شیء قاصر است.

البته اگر در خصوص موردی شارع حکم کند که «به واسطه شک، یقین به حیات زید را نقض نکن» در این فرض به جهت دلالت اقتضاء لوازم اثبات خواهد شد. اما در فرض که عموم «لاتنقض» شامل شود اثبات لوازم را اقتضاء نخواهد کرد.

۲-گاهی لازم عقلی است ولی اگر آن لازم مترتب نشود، عرف مصداق نقض یقین می داند؛ مثل موارد تقیّد که اگر شارع گفته باشد: «صلّ فی النهار» در این صورت استصحاب بقاء نهار، غیر از اتصاف صلاه بکونها فی النهار است و لازمه عقلی بقاء نهار، اتصاف صلاه انجام شده به صفت «کونها فی النهار» است ولی اگر استصحاب نهار جاری شود اما آثار وقوع صلاه فی النهار مترتب نشود، در نظر عرف، نقض یقین به شک است کما سیاتی توضیحه بنابراین در چنین مواردی لازم اثبات خواهد شد.

کلام مرحوم آخوند: (حکایت از لوازم در امارات)

مرحوم آخوند فرموده است: در امارات مثل خبر ثقه به جهت اینکه اماره، هم حاکی از شیء و هم لازم آن است دلیل حجیت خبر ثقه شامل لوازم هم خواهد شد؛ مثلا اگر خبر از حیات زید داده شود، مقارن خبر از حیات زید از نبات لحیه او هم خبر داده شده است لذا انبات لحیه هم ثابت خواهد شد؛ اما مفاد استصحاب جعل حکم مماثل مستصحب است که اگر مستصحب حکم شرعی باشد، مماثل خود همان جعل می شود و اگر موضوع حکم شرعی باشد، مماثل حکم آن ظاهرا جعل می شود. اما اخبار استصحاب نسبت به جعل حکم مماثل لوازم مستصحب دلالت ندارد و لذا در مورد حیات زید «لاتنقض الیقین بالشک» دلالت بر ترتب اثر که وجوب انفاق است خواهد داشت. اما اینکه از لاتنقض تنزیل به لحاظ لازم عقلی حیات زید و اثر شرعی لازم عقلی که وجوب صدقه است استفاده نمی شود.

ص: ۷۲۰

بعد مرحوم خفاء واسطه و جلاء واسطه را از عدم حجیت مثبتات استثناء کرده اند که در مطالب آینده مطرح خواهد شد .

بررسی کلام مرحوم آخوند:

در مورد کلام مرحوم آخوند چند نکته لازم به ذکر است :

۱- ظاهر کلام ایشان این است که نکته فرق بین حجیت مثبتات اماره و عدم حجیت مثبات اصل، اثباتی است نه ثبوتی؛ چون مهم لسان دلیل اعتبار استصحاب است که لسان دلیل از تعبد به لازم عقلی و اثر شرعی آن قصور دارد. اما دلیل اثباتی اماره نسبت به لوازم مؤدّی و آثار شرعی مؤدّی قصور اثباتی ندارد.

این کلام ایشان در مقابل مرحوم نائینی و شهید صدر است که اصرار دارند که فرق بین اماره و اصل ثبوتی است نه اثباتی.

۲-صاحب کفایه فرموده اند: به جهت قصور اثباتی، استصحاب اثر شرعی لوازم مستصحب را ثابت نمی کند؛ اما بحث در این است که فرق اینکه اثر مع الواسطه در صورتی که واسطه عقلی یا عادی باشد با موردی که واسطه شرعی است بیان نشده است؛ چون در مثال استصحاب حیات زید، نبات لحیه لازم عادی حیات است که ایشان فرموده است: اثر شرعی نبات لحیه که وجوب صدقه است، استفاده نمی شود، چون دلیل استصحاب قصور اثباتی دارد. اما در جایی که واسطه شرعی است؛ مثل اینکه استصحاب عدالت شاهدین جاری می شود که اثر شرعی آن، حجیت شهادت دو شاهد است و وقتی شهادت دو شاهد حجت باشد، حاکم حکم به ثبوت هلال بر اساس شهادت دو شاهد مستصحب العداله می کند. پس اثر شرعی بلاواسطه استصحاب عدالت، حجیت شهادت و جواز حکم حاکم خواهد بود؛ چون وارد شده است که «اذا شهد العدلان عندالامام انهما رأیا الهلال أمر بافطار ذلک الیوم» که بعد حکم به عید اثر شرعی مع الواسطه عدالت دو شاهد، حرمت صوم عید خواهد شد یا اینکه اگر استصحاب نجاست مایعی جاری شود و بعد یک سیب در آن بیفتد، سیب نجس شده است و اثر شرعی نجاست سیب این است که اکل آن حرام خواهد شد؛ پس حرمت اکل اثر شرعی نجاست و نجاست اثر استصحاب است و لذا به صاحب کفایه گفته می شود چگونه دلیل استصحاب نمی تواند اثرلازم عقلی را اثباتا شامل شود، اما اثر لازم شرعی را شامل است. این نکته در کلام آخوند مطرح نشده است

۳- گفته شد که خبر از شیء خبر از لازم آن است و دلیل بر حجیت خبر شامل لوازم هم خواهد شد. اشکال ما این است که چه بسا شخص غافل از لوازم و یا حتی منکر لوازم باشد همان طور که در برخی موارد شخص مقرّ منکر لوازم هستند و صرفا به ملزوم اقرار کرده است، بنابراین اخبار به شیء اخبار از لازم آن نخواهد بود.

استصحاب /تنبیه هشتم/ اصل مثبت/فرق بین امارات و اصول – کلام محقق خراسانی و نائینی ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /تنبیه هشتم/ اصل مثبت/فرق بین امارات و اصول - کلام محقق خراسانی و نائینی

خلاصه مباحث گذشته:

در مطالب گذشته مطرح شد، لوازم عادی و عقلی در امارات حجت می باشد اما در اصول مشهور قائل به عدم حجیت لوازم عادی و عقلی شده اند. کلام در فرق اصول و امارات واقع شده است که این فرق ثبوتی بوده یا اثباتی است.

فرق بین اصول و امارات

بحث در بررسی فرق امارات و اصول عملیه واقع شد که آیا فرق در نکته اثباتی است که دلیل حجیت این دو متفاوت است یا اینکه تفاوت این دو دلیل، ناشی از نکته ثبوتی است که حقیقت این دو متفاوت است.

کلام مرحوم آخوند: (اثباتی بودن فرق)(۱)

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: فرق بین اصل و اماره اثباتی است؛ چون مثلا دلیل حجیت استصحاب به لسان «لاتنقض الیقین بالشک» است و مفاد این دلیل، در صورتی که مستصحب حکم شرعی باشد، جعل مماثل آن و در صورتی که موضوع حکم شرعی باشد، جعل حکم مماثل آن خواهد بود. لذا اگر یقین به حیات زید وجود داشته باشد و اثر بر لازم عقلی یا عادی آن مترتب شده باشد، مثلا نبات لحیه زید موضوع وجوب صدقه باشد، در این صورت شارع با تعبد به بقاء حیات زید موجب ترتب اثر شرعی حیات که وجوب انفاق پدر زید است، خواهد شد و وقتی اثر شرعی حیات زید جعل شود، اگر وجوب انفاق موضوع اثر شرعی دیگری، مثل «لایجوز اعطاء الزکاه لواجب النفقه» باشد آن اثر هم مترتب خواهد شد؛ چون أثر الأثر أثر ولی تعبد به نبات لحیه توسط شارع ممکن نیست؛ چون نبات لحیه در اختیار شارع بماهو شارع نیست و اگر هم مستقیما بعد تعبد به حیات زید، لازم عادی آن را مترتب کند، مثلا حکم کند به جهت زنده بودن زید، وجوب صدقه ثابت شده است، در این صورت از لسان «لاتنقض الیقین بالشک» استفاده نمی شود؛ چون نسبت به صدقه یا موضوع وجوب صدقه یقین سابق وجود نداشته است تا اینکه حکم به عدم نقض شود.

۱- (۱) کفایه الأصول، الآخوند الشیخ محمد کاظم الخراسانی، ج۱، ص۴۱۴.

اما در امارات خبر بر یک شیء، عرفا خبر از لازم آن هم خواهد بود و لذا «صدق العادل» هم شامل خبر مطابقی از حیات زید می شود و هم خبر التزامی از نبات لحیه او را شامل است.

مناقشه در کلام صاحب کفایه

به نظر ما کلام مرحوم آخوند در هیچ کدام از مثبتات اصول و امارات صحیح نیست.

اما در مثبتات اماره، اخبار از شیء إخبار به لازم آن نیست، مگر اینکه لازم بیّن بالمعنی الأخص باشد که تصور ملزوم برای تصور لازم کافی است مثل تصور ابوت زید لعمرو که برای تصور بنوت عمر کافی است یا فوقیت سماء للارض برای تصور تحتیت ارض للسماء کافی است. اما اگر لازم بیّن بالمعنی الأخص نباشد یا اینکه اصلا لازم غیر بیّن باشد که تلازم نیازمند اقامه برهان است، در این دو صورت صرف تلازم منشأ نخواهد شد که اخبار به ملزوم اخبار به لازم باشد، در حالی که حجیت مثبتات خبر، شامل غیر لازم بیّن بالمعنی الاخص حتی در فرضی که مخبر یا مقر منکر ملازمه باشد هم می شود، و آثار لوازم اقرار یا خبر مترتب خواهد شد.

اما در مورد مثبتات اصول اینکه گفته شد که نقض یقین به شک اقتضاء ترتیب اثر عادی و عقلی نمی کند، مطلب صحیحی است.

اما درکلام ایشان سرّ فرق بین اثرشرعی مع الواسطه شرعی و اثر شرعی مع الواسطه العقلیه او العادیه بیان نشده است؛ چون اگر نقض یقین به شک در مورد اثر لازم عقلی یا عادی مستصحب صادق نیست، چگونه در صورتی که واسطه شرعی باشد، نقض یقین به شک صادق است، به این نحو که اگر استصحاب نجاست آب جاری شود و از این سیبی که ملاقی آب است، اجتناب صورت نگیرد، نقض یقین به شک است. در حالی که اگر اثر شرعی لازم عادی یا عقلی مستصحب مترتب نشود، عرف نقض یقین به شک نخواهد بود. اشکال این است که چه تفاوتی وجود دارد که تعبیر « أثر الأثر أثر» در یک مورد صادق و در مورد دیگر صادق نیست، در عین اینکه این کلام در لسان آیه و روایت مطرح نشده است. بنابراین سرّ این فرق در کلام محقق صاحب کفایه بیان نشده است.

ص: ۷۲۳

کلام محقق نائینی:(۱) (۲) (۳) (فرق ثبوتی بین اصول و امارات)

محقق نـائینی معتقـد انـد فرق بین امـارات و اصول فرق ثبوتی است؛ یعنی جـدا از لسان اعتبار حقیقت اصل و اماره متفاوت می است. ایشان در توضیح فرق ثبوتی بین اصل و اماره فرموده است: علم دارای چهار خصوصیت است:

۱- صـفت نفسانیه خاصه که در موارد قطع موضوعی صـفتی به این نکته توجه می شود. این خصوصیت مخصوص علم است و به امارات هم اعطاء نمی شود.

۲-جهت کاشـفیت علم از واقع. این خصوصـیت به امـارات هم اعطاء می شود؛ یعنی امارات خصوصـیت کاشـفیت از واقع دارا هستند ولی کاشفیت از واقع امارات ناقص است؛ شارع با ادله حجیت، در مورد امارات تتمیم کشف کرده و اعتبار می کند در امـارات مثـل خـبر ثقه کشف تـام است. در حـالی که در مورد اصول این طور نیست و اصول صـرفا برای رفع تحیر جعـل شـده است.

۳-علم اقتضاء جری عملی بر وفق خودش دارد و لـذا کسـی که علم به وجود اثر داشـته باشـد، علم او اقتضاء متابعت دارد؛ مثلا اگر کسـی در حالی تشنگی است، علم به وجود آب پیدا کند، علم او اقتضاء می کند که به طرف آب برود. به همین جهت به علم، اعتقاد گفته می شود؛ چون در علم بر وفق معتقد، عقد القلب صورت می گیرد و به سمت آن حرکت می کند.

این خصوصـیت در اصول محرزه اعتبار شده است و لذا استصحاب از حیث کاشفیت علم به واقع نیست، ولی خصوصیت جری عملی در استصحاب هم اعتبار شده است و لذا استصحاب علم بالبقاء من حیث اقتضاء الجری العملی خواهد بود.

ص: ۷۲۴

۱- (۲) فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۱، ص۱۶.

۲- (۳) فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۱، ص۱۱۵.

۳- (۴) فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۴۸۶.

۴-علم منجزیت و معذریت نسبت به واقع به همراه دارد که این خصوصیت در اصول غیرمحرزه هم وجود دارد و لذا برائت که اصل غیرمحرزه است، خصوصیت معذریت از واقع را خواهد داشت و احتیاط منجز واقع است. اما شارع اعتبار نکرده است که وقتی بناء بر عدم تکلیف گذاشته می شود، واقع محسوب شود یا در احتیاط، وجود تکلیف مطابق واقع باشد.

بنابراین سرّ فرق بین اصول عملیه محرزه مثل استصحاب که محل بحث است، فضلا عن الاصول الغیر المحرزه با امارات در این است که در امارات علم به واقع اعتبار شده است ولی در اصول محرزه، علم به واقع اعتبار نشده است؛ چون در اصول مثل استصحاب تعبد به علم از حیث مقام عمل می باشد و احراز عملی است؛ یعنی انت محرز للواقع من حیث الجری العملی اما از حیث کاشفیت واقع، هیچ گونه کشفی اعم از وجدانی و اعتباری وجود ندارد.

محقق نائینی فرموده اند: معتبر در امارت با معتبر در اصول متفاوت است؛ چون در امارات علم از حیث کاشفیت از واقع معتبر شده است ولی در اصول محرزه فقط اقتضاء جری عملی اعتبار شده است.

فرق دیگر این است که موضوع اصل و اماره متفاوت از همدیگر است؛ چون در موضوع امارات شک اخذ نشده است؛ چون دلیل اماره «العمری ثقتی فالسمع له و اطع» است که در آن هیچ کلامی از شاک بودن مطرح نشده است، در حالی که در موضوع اصول شک اخذ شده است؛ چون در مورد استصحاب گفته شده است: «اذا شککت فابن علی الیقین». البته به جهت اینکه تعبد ولودر امارات با وجود علم وجدانی به واقع به جهت محذور عقلی محال است گفته می شود که شک در امارات مورد حجیت اماره است، اما موضوع حجیت اماره نیست. مورد بودن شک به این معناست که حجیت مطلق است، اما عقل لبّا قید می زند که خبر ثقه علم است به شرطی که امکان تعبد وجود داشته باشد و امکان تعبد در فرضی است که شک در واقع وجود داشته باشد. بنابراین شارع در موضوع اماره شک در واقع اخذ نکرده است بلکه مورد حجیت اماره است اما در اصول شک در موضوع اخذ شده است. بنابراین هم حکم ظاهری در امارات با اصول متفاوت است و هم موضوع امارات و اصول متفاوت است.

ص: ۷۲۵

بعـد ایشان فرموده است: سرّ حجیت مثبتات امارات این است که وقتی علم به مؤدای خبر وجود داشـته باشـد، ممکن نیست که نسـبت به لازم آن علم وجود نداشـته باشد؛ چون علم به بقاء حیات زید ممکن نیست جدا از علم به نبات لحیه باشد و وقتی هم شارع تتمیم کشف می کنـد، یعنی شـخص را مصـداق اعتباری عالم قرار می دهـد؛ لـذا با تتمیم کشف ممکن نیست نسبت به لازم علم نداشـته باشد. اما دراصول تعبد به علم وجود ندارد بلکه صـرفا تعبد نسـبت به جری عملی صورت گرفته است و یقین به حیات زید فقط نسبت به آثار حیات اقتضا جری عملی دارد نه نسبت به لوازم آن.

مناقشه محقق خویی در کلام محقق نائینی:

مناقشه اول:

محقق خویی در اشـکال بر محقق نائینی فرموده است: فرقی بین امارات و اصول محرزه وجود نـدارد بلکه در هردو شارع اعتبار علم کرده است و لـذا اصول محرزه همـان اماره خواهـد شـد؛ چون استصـحاب تعبـد به علم است. اما اینکه ایشان مطرح کرده است در استصـحاب تعبـد صـرفا به لحاظ جری عملی است و در ناحیه کاشـفیت هیـچ تعبـدی صورت نگرفته است، اصـلا معنا نخواهـد داشت چون کاشـفیت عین علم است یـا از طرف دیگر اینکه ایشـان گفت: در مواردی که تعبـد به علم صورت گرفته است، همزمان تعبـد به لوازم هم صورت خواهـد گرفت هم صـحیح نیست؛ چون مثلا در قاعده فراغ تعبد به علم صورت گرفته است و لذا اماره خواهد بود و لکن تعبد به علم به یک شـیئ مسـتلزم تعبد به لوازم آن نخواهد بود؛ چون در مورد علم تکوینی در صورت علم به ملازمه، علم به لازم مسـتلزم علم به ملزوم خواهـد بود، اما در موارد علم تعبـدی به جهت اینکه شارع اعتبار کرده و اعتبار سـهل الموونه است، موجب وجود حقیقی علم نمی شود، بلکه اعتبار علم، هماننـد اعتبار انیاب اغوال است با این تفاوت که اعتبار نیش غول اثر عقلایی به همراه ندارد، اما اعتبار علم بودن خبر ثقه یا استصحاب صرفا عالم بودن شخص اعتبار می شود و این به معنـای تحقق علم حقیقی نیست. به همین جهت حتی در امارات شارع قصـد نکرده است در مورد حیات زید علم به نبات لحیه او اعتبار کند، بنابراین تعبد به علم به یک شیء عقلا و عرفا مستلزم تعبد به لوازم آن نخواهد بود.

ص: ۷۲۶

مناقشه در کلام محقق خویی :

این کلام محقق خویی اشکال مبنایی به محقق نائینی نیست؛ چون محقق خویی پذیرفته است که مفاد امارات و اصول محرزه تعبد به علم است و فرق بین امارات و اصول اثباتی است که تابع اعتبار شارع خواهد بود به این معنا که اگر شارع اعتبار علم کند اماره خواهد بود و اگر اعتبار علم نکند، اصل عملی غیر محرز می شود. هر چند اصل غیر محرز در برخی موارد تنزیلی است؛ مثل قاعده طهارت که طبق این قاعده آثار طهارت واقعیه مترتب خواهد شد بخلاف اصل برائت و احتیاط که صرفا معذر و منجز هستند.

به نظر ما اصل مدعای مرحوم خویی درست است که هیچ تلازمی بین ادعای علم به شیء و اعتبار علم به لوازم آن شیء نیست.

اما اینکه در برخی تقریرات مرحوم شاهرودی قدس سره در کتاب نتایج الافکار کلام محقق نائینی به نحوی مطرح شده است که بعد تتمیم کشف، اماره وجدانا علم می شود که اگر این کلام درست باشد، علم وجدانی به شیء، مستلزم علم به لوازم آن شیء خواهد بود. اما این کلام قابل فهم نیست؛ چون صرف اینکه شارع کشف ناقص خبر ثقه را کاشف تام اعتبار کند، علم وجدانی حاصل نمی شود لذا شارع صرفا اعتبار علم کرده است و هیچ تلازمی بین اعتبار علم به مدلول مطابقی خبر ثقه با اعتبار علم به لوازم وجود ندارد. بنابراین این بخش از کلام مرحوم خویی متین است و عملا دلیلی بر حجیت مثبتات اماره هم وجود ندارد الا اینکه بعد رجوع به سیره عقلائیه روشن شود در مورد اماره ای خاص لوازم حجت می باشد.

ص: ۷۲۷

مناقشه دوم:

مرحوم خویی در مناقشه بر این کلام محقق نائینی که در امارات شک مورد حجیت و اصول شک موضوع حجیت است فرموده اند: بین موضوع و مورد فرقی تعقل نمی شود؛ چون اطلاق در حجیت اماره در فرض علم به واقع محال است؛ چون اگر شخص عالم به روز بودن باشد، محال است که اماره دال بر شب بودن معتبر شود. البته ممکن است حکم نفسی مترتب شود مثل همان که مرحوم شهید صدر در مورد امر و نهی ولی فقیه مطرح کرده است که در منطقه مباحات نه واجبات و محرمات که تعبیر به منطقه الفراغ شده است ، اگر حاکم شرع تشخیص دهد مصلحت عامه اقتضاء می کند که ارز خارجی مورد معامله نباشد و نهی از معامله ارز خارجی کند ولو اینکه عقلاء تشخیص دهند که این امر و نهی حاکم شرع خلاف مصلحت است، بر مومنین اطاعت واجب است؛ چون جنبه کاشفیت وجود ندارد بلکه جنبه نفسی دارد که این کلام صحیح است، اما در حجیت امارات ظهور این است که نکته نفسی، منشأ حجیت نشده است بلکه نکته طریقیت منشا موجب حجیت اماره شده است و لذا اطلاق حجیت اماره در فرض علم به خطا یا صدق محال است و اهمال هم محال است؛ پس موضوع حجیت اماره مقید به فرض شک است که این مطلب درستی است.

بعد آقای خویی فرموده است کلام شما کما اینکه ثبوتا محال بود، اثباتا هم درست نیست؛ چون در برخی ادله حجیت امارات عدم علم اخذ شده است: مثل «فاسئلو اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» که شک اخذ شده است. از طرف دیگر در مورد اصول عملیه گاهی شک در خطاب اخذ نشده است: مثل قاعده ید که در روایت حفص بن غیاث وارد شده است: « أَ رَأَيْتَ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدَيْ رَجُلٍ أَ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ قَالَ نَعَم »(۱) در این روایت در موضوع قاعده ید شک اخذ نشده است؛ درعین اینکه قاعد ید در نظر مرحوم نائینی اصل عملی است و مثبتات آن حجت نیست.

۱- (۵) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۷، ص۳۸۷، ط اسلامیه.

بررسی مناقشه دوم مرحوم خویی:

ما اشکال ثبوتی و اثباتی آقای خویی را می پذیریم، اما احتمال می دهیم که مقصود مرحوم نائینی این است که کشف نمی شود عنوان شک در موضوع حجیت اماره اخذ شده است بلکه شاید در موضوع امکان تعبد اخذ شده باشد که ملازم با شک وجدانی است و متفاوت با دلیل استصحاب است که گفته است: «اذا شککت فابن علی الیقین» چون بنابر اینکه روایت «عمری ثقتی فاسمع له و اطع»[(۱)] بیان امر به اطاعت احکام ولائیه نواب اربعه نباشد، بر خلاف برخی مانند شهید صدر که گفته اند: این روایت بیان امر به اطاعت احکام ولائیه نواب اربعه است. اما اگر گفته شود این روایت دلیل حجیت و حکم ظاهری است و بیانگر این است که در موضوع حکم ظاهری حتی ثبوتا شک اخذ نشده است بلکه موضوع امکان تعبد بوده باشد. شاید مقصود مرحوم نائینی این کلام باشد که در موضوع امکان تعبد اخذ شده است که اگر مقصود ایشان این مطلب باشد، کلام ایشان قابل خواهد بود.

اولین مناقشه ما این است هیچ دلیلی اعم از سیره عقلاء و ادله لفظیه مبنی بر اینکه مجعول در امارات علم است و جود ندارد؛ شاهد این کلام این است که در سیره عقلاء اقرار نافذ است اما به معنای عالم بودن قاضی به صدق مقر نیست و به قول امام قدس سره قاضی عالم به صدق مقر نیست اما باید معامله علم با اقرار داشته باشد و در اماره هم باید معامله علم با مؤدی اماره داشته باشد؛ بنابراین در مورد امارات دلیل بر اعتبار علم وجود ندارد فضلا عن الاصول.

۱- (۶) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۳۳۰، ط اسلامیه.

این نکته هم که مرحوم نائینی فرمودند: در اصول اعتبار علم صرفا از ناحیه جری عملی است و از ناحیه کاشفیت اعتبار صورت نمی گیرد، قابل پذیرش نیست؛ چون این کلام همانند این است که گفته شود، اعتبار شده است زید انسان است، اما نه از حثیت انسانیت که این تناقض خواهد بود، لذا در مورد علم هم نمی توان در عین اعتبار علم، تعبد به کاشفیت صورت نگرفته باشد؛ چون کاشفیت عین علم است و معقول نیست با وجود تعبد به علم کاشفیت از آن جدا شده باشد.

استصحاب /تنبیه هشتم/ اصل مثبت/ فرق اصول و امارات – کلام محقق نائینی و بحوث ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /تنبیه هشتم/ اصل مثبت/ فرق اصول و امارات – کلام محقق نائینی و بحوث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد مثبتات اصول و امارت بود. مشهور قائل به حجیت مثبتات امارت و عدم حجیت مثبتات اصول شده اند. کلام در فرق بین امارات و اصول می باشد.

فرق اصول و امارات

کلام محقق نائینی(۱) (۲) (۳) : (فرق ثبوتی امارات و اصول)

مرحوم نائینی فرموده است: فرق بین اصول و امارات نکته ثبوتی است؛ چون در امارات کشف ناقص اماره از واقع منشأ شده است شارع اماره را حجیت و در مورد آن تتمیم کشف کند؛ به این معنا که شارع اماره را علم اعتبار می کند. با جعل علمیت در اماره، علم به شیء مستلزم علم به لوازم آن هم خواهد بود. اما در مورد اصول صرفا امر به جری عملی بر طبق مفاد اصل شده است و اعتبار کاشفیت نشده است؛ لذا مثبتات اصل حجت نخواهد بود.

ص: ۷۳۰

۱- (۱) فوائد الاصول، محمدعلی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص۱۶.

۲- (۲) فوائد الاصول، محمدعلی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص۱۱۵.

۳- (۳) فوائد الاصول، محمدعلی کاظمی خراسانی، ج۴، ص۴۸۶.

لازم به ذکر است اصول دو قسم است:

الف: اصول محرزه؛ در موارد اصول محرزه با توجه به مورد که وجود یا عدم مشکوک باشد، مکلف امر به بناء بر یک خواهد شد با این لحاظ که بناء بر واقع بودن آن است؛ مثلا در استصحاب شارع حکم کرده است: «لاتنقض الیقین بالشک» که در این مورد شارع یقین به بقاء را از حیث کاشفیت اعتبار نمی کند، بلکه ادعاء یقین به بقاء از حیث جری عملی بر وفق متیقن سابق به

عنوان انه الواقع شـده است. اما در اصل عملی غیرمحرز مثل برائت حکم به بناء عـدم تکلیف مشکوک خواهـد شـد، اما بناء بر اینکه عـدم تکلیف واقع باشـد وجود ندارد، بلکه صـرفا توسط برائت معذریت ثابت می شود. البته لازم به توجه است که شارع نمی تواند حکم به معذریت کند؛ چون معذریت حکم عقل است و شارع صرفا برای معذریت موضوع سازی می کند.

بنابراین اینکه در اصول غیر محرزه تعبد به عدم مشکوک در برائت یا بر وجود مشکوک در احتیاط می شود به لسان انه الواقع نیست بنابراین در اصول محرزه آثار شـرعیه واقع مترتب خواهد شد، اما در اصول غیرمحرزه آثار شرعیه واقع مترتب نمی شود؛ مثلاـ بـا جریـان برائت از تکلیف، آثـار شـرعیه عـدم تکلیف واقعی مترتب نمی شود و لـذا اگر شارع گفته باشـد: «اذا لم یجب الوضوء وجب التیمم» استصـحاب عدم وجوب وضوء، اصل محرز است و تعبد به عدم وجوب وضوء به لسان انه الواقع می کند و جمیع آثار شـرعیه عـدم وجوب وضوء که یکی از آنها وجوب تیمم است، مترتب می شود. اما برائت از وجوب وضوء صـرفا به این معناست که بناء بر عدم وجوب باشد، اما نه اینکه به صورت حکم واقعی باشد بلکه صـرفا به داعی ایجاد معذریت اسـت که مکلف صرفا در ترک وضوء معذور است و لذا آثار واقعی عدم وجوب وضوء مترتب نخواهد شد.

ص: ۷۳۱

اما نکته این است که اصول چه محرزه باشد و چه غیرمحرزه، در این جهت مشترک است که تعبد علم بما هو کاشف صورت نگرفته است بلکه در اصول محرزه، تعبد به خصوصیت ثالث علم که اقتضای جری عملی است صورت گرفته یا در اصول غیر محرزه به خصوصیت منجزیت و معذریت تعبد شده است. با این بیان روشن می شود که چون در اصول به ملاک کاشفیت تعبد صورت نگرفته است، مثبتات اصول حجت نخواهد بود.

مرحوم نائینی تصریح کرده است که خود منجزیت و معذریت قابل تعبّد شرعی نیست؛ بلکه باید شارع موضوع منجزیت و معذریت را محقق کند تا عقل حکم به تنجز یا تعذر کند.

مناقشه درکلام محقق نائینی:

در مورد کلام محقق نائینی عرض کردیم اینکه ایشان فرموده است: در امارات به جهت اینکه تعبد به علم بماهو کاشف صورت گرفته است، پس مستلزم علم به لوازم شیء خواهد بود درست نیست؛ چون تعبد به علم به شیء، عقلا و عرفا ملازم با تعبد به لوازم آن شیء نیست.

اما در مورد اصول فرمودند: تعبد به جری عملی که در مورد اصول صورت گرفته است، مستلزم تعبد به لوازم آن نیست، این کلام مطلب قابل قبولی است اما اصل اینکه در اصول مثل استصحاب، تعبد به علم از حیث جری عملی شده باشد، مطلب صحیحی نیست؛ چون چند اشکال در اینجا مطرح است:

۱- تعبد به علم به نحوی که صرفا از حیث جری عملی باشد و تعبد به کاشفیت صورت نگرفته باشد، به معنای تعبد به علمی است که حیثیت علمیت در آن وجود ندارد؛ چون کاشفیت عین علم است و لذا ممکن نیست که شارع حکم کند که مکلف دارای یقین است، اما یقین او کاشفیت را همراه ندارد که این نحوه تعبد سلب شیء از خودش خواهد بود که در عالم اعتبار هم این نحوه تعبد به جهت مناقضه در اعتبار صحیح نیست.

۲- اثر علم اقتضاء جری عملی نیست؛ چون اقتضاء جری عملی یک اقتضای تکوینی است و به معنای تحریک تکوینی یا ایجاد داعی در مکلف است. وقتی جری عملی به معنای ایجاد داعی باشد، دواعی مکلف مختلف است و شرایط به گونه ای است که گاهی مکلف با علم به شیء هم داعی بر عمل پیدا نمی کند؛ مثلا ممک است با علم به حضور مهمان داعی بر اکرام او نداشته باشد، اما گاهی با صرف احتمال داعی وجود داشته باشد. بنابراین شدت و ضعف دواعی، اقتضای جری عملی دارد و صرف علم یا عدم علم کافی نیست.

اما اگر مراد از جری عملی، اقتضای عقلی از باب عقل عملی باشد، معنایی جز منجزیت و معذریت نخواهد داشت و این منجزیت تابع این است که علم به تکلیف مولی حاصل شود که منجز خواهد بود و اگر علم به ترخیص مولی حاصل شود، معذر خواهد بود. این در حالی است که در کلام خود محقق نائینی مطرح شده است که تنجیز و تعذیر قابل جعل شارع نیست و لذا شارع باید موضوع را جعل کند تا با تحقق موضوع عقل حکم به منجزیت یا معذریت داشته باشد.

۳- بین اثر شرعی مع الواسطه با مواردی که اصل مثبت می باشد، فارق قابل فهم بیان نشده است؛ چون مطرح شد که اگر مستصحب دارای اثر شرعی باشد که خود آن اثر دارای حکم شرعی باشد، به جهت اینکه این آثار طولیه از نسخ واحد و همه شرعی هستند، قاعده «اثرُالأثر اثرٌ» عرفا صادق است؛ چون آثار از سنخ واحد هستندو اثر شرعی لازم مستصحب، اثر شرعی خود مستصحب است اما به نظر عرف، اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی، اثر شرعی مستصحب نیست. این بیان مصادره و ادعای بلادلیل است.

هر چند صاحب کفایه وجه عرفی مطرح کرده است که وقتی شارع حکم می کند که زید زنده است، اثر شرعی حیات زید، وجوب انفاق بر پدر او خواهد بود؛ چون شارع به واسطه «لا۔تنقض» بیان از جعل حکم مماثل کرده و بر والد زید انفاق را واجب کرده است. از طرف دیگر وجوب انفاق، موضوع برای حکم دیگر شارع است که «من وجب انفاق والده علیه حرم اعطاء زکاته الیه» و لذا موضوع حکم دوم محقق می شود همان طور که در مثل اخبار مع الواسطه گفته شده است که وقتی مرحوم کلینی در روایتی ذکر می کند که «اخبرنا الصفار»، دلیل «صدق العادل» خبر مرحوم کلینی را به جهت وجدانی بودن خبر شامل خواهد شد و بعد شامل شدن «صدق العادل» بر خبر کلینی و تعبد به آن، خبر صفار ثابت خواهد شد و وقتی تعبد به خبر صفار صورت گیرد، موضوع «صدق العادل» نسبت به خبر صفار محقق می شود و همین طور تمام واسطه ها در طول هم مشمول تعبیر صدق العادل شده و روایت حجت خواهد شد.

همین بیان توسط صاحب کفایه در اینجا مطرح شده است که در مانحن فیه هم وقتی شارع در مورد حیات زید حکم به «لاتنقض الیقین» بالشک می کند، جعل حکم مماثل که مفاد دلیل استصحاب است حکم می کند، انفاق والد او واجب است که وقتی این حکم ثابت شد، موضوع حکم دیگر که در آن مطرح شده است: «من وجب انفاق والده علیه حرم اعطاء زکاته الیه: محقق می شود. بنابراین مرحوم آخوند با این بیان آثار شرعی مع الواسطه را هم ثابت کرده است. هر چند کلام ایشان هم خالی از اشکال نیست؛ چون به ایشان گفته می شود که ما تابع نقض یقین به شک هستیم و لذا اگر دلیل استصحاب حیات زید را شامل شده و موجب شود که نسبت به وجوب انفاق پدر او موضوع جدید حاصل شود برای نقض یقین به شک در مورد وجوب انفاق قابل قبول است که شمول دلیل استصحاب در مورد حیات زید موضوع می سازد که دلیل استصحاب شامل وجوب انفاق پدر بر زید شود و تشبیه به اخبار مع الواسطه در این مورد تشبیه معقول خواهد بود، اما اشکال این است که وجوب انفاق پدر زید بر او، مصداق جدیدی از یقین سابق و شک لاحق نیست تا دلیل استصحاب فرد جدیدی به لحاظ اثر شرعی وجوب انفاق که حرمت اعطا زکات است پیدا کند.

ص: ۷۳۴

بنـابراین کلام آخونـد خالی از اشـکال نیست؛ فضـلا عن المحقق نائینی که صـرفا از سوی ایشان یک ادعای عرفی مطرح شـده است که «أثرالاثر اثرٌ» که به این کلام هم می توان اشـکال کرد؛ چون وجوب انفاق که اثر شـرعی بقاء حیات زیـد است، نتیجه استصـحاب حیـات زیـد است؛ امـا وجوب انفاق وجوب ظاهری است که به برکت استصـحاب حیات زیـد جعل شـده است در حـالی که موضوع حرمت زکـات در لسـان دلیـل، حکم واقعی وجوب انفـاق است؛ چون مفـاد خطاب این است که «من وجب علی والده ان ینفق علیه وجوبا واقعیا حرم اعطاء الزکاه الیه حرمه واقعیه» که با استصـحاب حیات زید، وجوب واقعی انفاق ثابت نشـده است بلکه وجوب ظاهری ثـابت شـده است و وجوب ظـاهری انفـاق، موضوع حرمت اعطاء زکات نیست، بلکه موضوع حرمت زکات، وجوب واقعی انفاق پدر است.

بنـابراین این اشـکال به مرحوم نـائینی هم وارد است؛ چون ایشـان چطور فرموده است که «اثر الاـثر اثر عرفـا اذا کـان من سـنخ واحـد» چون اگر بیان ایشان همان کلام صاحب کفایه باشـد اشـکال مطرح شـده به ایشان وارد است و اگر بیان دیگری دارند، نیاز به بیان خواهد داشت.

۴- اشکال دیگر در کلام محقق نائینی وجود نقض در کلام ایشان است؛ چون اگر موردی فرض شود که مستصحب دارای اثر شرعی بـا واسطه شرعی امـا مورد به گونه ای باشـد که اثر شـرعی مستصـحب برای مکلف قابل تعبـد نباشـد مثلا اگر در مثال استصحاب حیات زید، شخصی که استصحاب جاری می کند پدر زید نباشد، دراین صورت اثر مباشر حیات زید وجوب انفاق بر پـدر زیـد است و پـدر زیـد استصـحاب جـاری نکرده است، لـذا شارع برای او حکم مماثل جعل نمی کنـد؛ شـخص مجری استصـحاب پـدر زید نیست و جعل وجوب انفاق برای پدر زید برای او اثری نخواهد داشت. حال اگر فرض شود وجوب انفاق پدر زید موضوع یک حکم شرعی است برای شخص جاری کننده استصحاب باشد مثل اینکه «من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» لذا وجوب انفاق بر پدر زید موجب می شود که دیگران نتوانند به زید زکات بدهند.

ص: ۷۳۵

در این مثال وجوب انفاق بر جاری کننـده استصـحاب ثابت نمی شود و قابل تعبد نیست اما در عین حال اگر در مورد او قاعده «اثر الاثر اثرٌ» جاری شود روشن خواهـد شـد که امکان وجود دارد که بدون جعل واسـطه، اثرشـرعی مترتب شود. در حالی که در مورد وجو واسـطه عقلی اشـکال شده بود که اگر واسـطه عقلی جعل نشود، موضوع اثر محقق نمی شود، چون گفته شد که وقتی وجوب صـدقه اثر انبات لحیه زیـد باشـد، شارع با استصـحاب حیات زیـد، نبات لحیه او را جعل نکرده است ولذا موضوع «من نبت لحیته وجبت الصدقه» جعل نشده است و وقتی موضوع وجوب صدقه جعل نشده باشد، تعبد به صدقه صورت نخواهد گرفت و این به معنای عدم حجیت مثبتات اصول است اما در مورد اثر شـرعی با واسـطه شـرعی گفته شد، چون واسـطه شرعی جعل می شود موضوع اثر الاثر محقق شده و اثر مترتب می شود.

بنـابراین اشـکال و نقض به مرحوم نـائینی و صاحب کفایه وارد است که در این مثال چگونه توجیه می شود که اثر مباشـر بقاء حایت زید برای شـخص جاری کننده استصـحاب قابل جعل نیست؛ چون وجوب انفاق شخص جاری کننده استصحاب، مماثل وجوب انفاق پدر زید نیست و پدر زید هم استصحاب جاری نکرده است اما در عین حال اثر مترتب بر وجوب صدقه ثابت می شود. اشـکال این است که این فرض چه تفاوتی با فرض واسـطه عقلی خواهـد داشت؛ چون در مثال حیات زیـد با وجود اینکه جعـل حکـم ممکـن نیسـت؛ اشـکال مثبـت بـودن مطرح نشـده است. بنـابراین اینکه مرحـوم نـائینی فرمودنـد: اثر مـترتب بر اثر مستصحب عرفا در صورتی که از نسخ واحد و هر دو شرعی باشند اثر مستصحب خواهد بود، تمام نخواهد بود؛ چون این کلام یـا ادعای بلادلیل است یا شبیه فرمایش مرحوم آخونـد است که در مورد ادعای بلادلیل بحث نمی شود و اگر کلام ایشان بیان مرحوم اخوند باشد، دارای اشکالاتی است که جواب آنها آسان نیست.

ص: ۷۳۶

کلام بحوث (۱)

جناب شـهید صدر در دفاع از مرحوم نائینی در بیان فرق بین امارات واصول فرموده اند: فرق بین اصول و امارات ثبوتی است و سرّ حجیت مثبتات امارات دون الاصول، در همین فرق ثبوتی است.

ایشان فرموده است: در امارات مثل شـهرت اگر شهرت بر یک شی محقق شود و حجت باشد، لوازم آن هم حجت خواهد شد. سر این مطلب این نیست که شهرت بر شیء، شهرت بر لوازم آن خواهد بود؛ چون هیچ کسی این کلام را ادعا نکرده است.

اگر هم گفته شود، سیره عقلائیه بر این است که لوازم شـهرت حجت است؛ در پاسـخ می گوئیم: چنین سـیره عقلائیه حتی بر اصل حجیت شهرت وجود ندارد تا چه رسد به حجیت لوازم آن. لذا این مثال منبه عرفی خواهد بود بر کشف اینکه در امارات نکته ی حجیت فقط حیث کاشـفیت اماره از واقع و قوه الاحتمال محضا خواهد بود؛ لذا خبر ثقه که بالفعل حجت است و شهرت هم در ارتکاز عقلاء به نحو قضیه شرطیه «لوکان حجه فهو من باب قوه الاحتمال محضا» است. بنابراین روشن شد نکته حجیت امارات حیث کشف ناقص از واقع است و طبق ارتکار عقلاء هیچ چیز دیگری دخیل نیست در حالی که در اصول یا اصلا حیث کشف ظنی از واقع مطرح نیست؛ مثل اصاله الطهاره، اصاله البراءه یا اگر حیث کشف ظنی از واقع مطرح است تمام نکته نیست. لذا استصحاب ممکن است حیث کشف ظنی از متیقن در تعبد به آن دخیل باشد، اما تمام نکته جزما یا احتمالا این نیست و احتمال هم کافی است که دخیل در حجیت غیر از قوه احتمال و حیث کاشفیت مثل نکته نفسیه میل عقلاء بر جری وفق حالت سابقه باشد که شارع هم این میل را معتبر دانسته است؛

ص: ۷۳۷

۱- (۴) بحوث فی علم الأصول، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۶، ص۱۷۸.

با این بیان روشن می شود، منشا تعبد به استصحاب دو امر شد:

۱- کشف ظنی از بقاء مستصحب

۲- نکته نفسیه میل عقلاء به بناء بر حالت سابقه که طبیعی است که این نکته نفسیه در خود مستصحب است و در لوازم آن وجود ندارد؛ مثلا نسبت به حیات زید، میل نفسی عقلاء بناء بر بقاء است، اما نسبت به نبات لحیه حالت سابقه عدم است نه وجود یا در مورد قاعده فراغ حیث اذکریت حال عمل و کشف ظنی فراغ از صحت عمل وجود دارد و لذا با علم به غفلت قاعده فراغ جاری نیست، اما تمام نکته این نیست بلکه نکته نفسیه مصلحت تسهیل یا به تعبیر بحوث نوع محتمل که صحت همان عملی است که از آن فارغ شده است هم وجود دارد که این نوع محتمل شاید در تعبد به قاعده فراغ دخیل باشد؛ اما در مورد لوازم، نکته صحت عمل وجود نداشته باشد؛ چون قاعده فراغ نسبت به نماز گذشته حکم به صحت می کند اما نماز آینده ربطی به نوع محتمل که صحت عمل سابق است، نخواهد داشت.

با بیانات مطرح شده روشن شد در امارات معنا نخواهد داشت که لوازم حجت نباشد؛ چون نکته حجیت خبر ثقه درمورد مدلول مطابقی، کاشفیت ناقصه از واقع یا قوه احتمال محض است و این نکته در لوازم واقع هم وجود دارد و لذا همان درجه ای که خود مؤدی کشف می شود، کشف از لوازم هم وجود دارد و معنا نخواهد داشت که لوازم حجت نباشد اما در اصول نکته کاشفیت محضه وجود ندارد بلکه صرفا نکات نفسی دخالت دارد و گاهی هم نوع محتمل دخیل است مثل قاعده فراغ که صحت عمل سابق دخیل است بخلاف استصحاب که در آن نوع محتمل دخیل نیست، بلکه نکته نفسیه که همان میل عقلاء بر جری عمل وفق یقین سابق است دخالت دارد و این نکته در لوازم وجود ندارد. لذا مثبتات اماره حجت است ولی مثبتات اصول حجیت نیست.

ص: ۷۳۸

اما فرق بین اثر شرعی با واسطه شرعی و اثر شرعی با واسطه عقلی این است که اساسا یک تفکر اشتباهی در بین مشهور وجود دارد که استصحاب حیات زید اثبات حکم فعلی که همان وجوب انفاق بر زید است را به دنبال خواهد داشت، در حالی که این تصور صحیح نیست؛ چون استصحاب صرفا حجت بر صغری است و برای تنجز حکم شرعی، علم به کبری جعل هم نیاز است. در مثال استصحاب حیات زید، علم به کبری جعل وجود دارد که «اذا کان الولد حیا فیجب علی ابیه ان ینفق علیه» که این کبری معلوم است و استصحاب هم اثبات می کند که زید هنوز زنده است که از ضمیمه صغری به کبری موضوع منجزیت که علم به کبری جعل و قیام صغری است محقق می شود؛ پس استصحاب وجوب فعلی انفاق را اثبات نمی کند بلکه وجوب انفاق امر وهمی است و واقعی ندارد.

با این مشکل قابل حل خواهد بود؛ چون در اثر بلاواسطه یک کبری جعل وجود دارد که «اذا کان الولد حیا فیجب علی ابیه ان ینفق علیه» اما در اثر شرعی مع الواسطه چند کبری جعل وجود دارد؛ مثلا «اذا کان الولد حیا فیجب علی ابیه ان ینفق علیه» و کبری دوم این است که «من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» و همان طور ادامه داده می شود و کبریات طولی ساخته می شود و در این موارد استصحاب فقط صغری کبری اول را احراز می کند و عقل حکم به تنجیز کبری اول می کند و موضوع تنجز کبری دوم علم به کبری اول به ضمیمه حجت بر صغری آن است. بنابراین با جعل کبریات طولی و علم به صغری اثر هر کدام مترتب خواهد شد.

ص: ۷۳۹

این تعبیر در کلام امام قدس سره هم وجود دارد که استصحاب فقط کبری اول را اثبات می کند و حکم فعلی را اثبات نمی کند اما همین مقدار برای ترتب اثر کافی است.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه هشتم /اصل مثبت/فرق امارات و اصول ۹۵/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه هشتم /اصل مثبت/فرق امارات و اصول

خلاصه مباحث گذشته:

در مطالب گذشته مطرح شد، طبق نظر مشهور، لوازم امارات حجت است ولی لوازم اصول حجت نمی باشد. در مورد فرق بین امارات و اصول کلماتی مطرح شده است که برخی قائل به فرق اثباتی بین اصول و امارات و برخی قائل به فرق ثبوتی شده اند.

فرق بین امارات و اصول

کلام بحوث(۱)

مرحوم شهید صدر در بیان فرق بین اماره و اصل فرموده اند: فرق بین امارات و اصول ثبوتی است؛ چون اماره چیزی است که نکته حجیت آن صرفا قوت احتمال است؛ یعنی حجیت آن به جهت کشف ظنی از واقع است و امر دیگری در آن دخیل نیست؛ لذا مثلاـ نکته حجیت خبر ثقه که اماره است، قوه احتمال و کشف ظنی از واقع است که با این فرض نسبت به لازم و ملزوم علی حد سواء خواهد بود؛ بنابراین حجیت خبر ثقه نسبت به موردی، منشأ خواهد شد که نسبت به لوازم آن شیء هم حجت باشد، چون زمانی که کشف ظنی که از یک شیء وجود داشته باشد، کشف از لوازم شیء هم حاصل می شود.

اما نکته تعبد به اصول فقط جنبه کشف ظنی از واقع نیست؛ بلکه چه بسا اصلا کشف ظنی از واقع نباشد؛ مثل قاعده طهارت بنابراین با اقامه اصل در موردی صرفا در مورد خصوص همان شیء تعبد صورت گرفته است و نسبت به لوازم شامل نخواهد شد.

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۸۱۷.

طبق بیان شهید صدر که نکته فرق بین اماره و اصل را ثبوتی می داند، لسان حجیت اماره و اصل مهم نیست ولو اینکه تناسب اماره با این است که تعبد به علم صورت گیرد و اصل با تعبد به علم تناسبی ندارد، ولی چه بسا در مورد اصل هم اعتبار علم شود؛ مثل قاعده فراغ و تجاوز که در مورد آن وارد شده است که «شکک لیس بشیء» ولی این اعتبار علم مهم نیست؛ چون لسان اثباتی است. بنابراین اینکه مرحوم خویی فرموده است: قاعده فراغ و تجاوز به جهت به کار رفتن تعبیر «شکک لیس

بشـیء» در مورد آن که تعبد به علم است، أماره خواهد بود یا استصـحاب هم أماره است: چون شارع گفته است، یقین تو باقی است، کلام صـحیحی نیست؛ چون نکته استصـحاب و قاعـده فراغ در ظاهر ادله و ارتکاز، قوت احتمال محض نیست، در حالی که در اماره، نکته حجیت قوت احتمال محضا است و لذا تناسب به این است که لسان تعبد به اماره لسان تعبد به علم باشد ولی درعین حال اگر هم تعبد به علم صورت نگیرد خللی بر اماره بودن وارد نخواهد کرد.

مناقشه در کلام بحوث

به نظر مـا کلاـم بحوث ناتمـام است؛ چون نقض کلام ایشان، بیانی است که در کتاب بحوث، جلـد ۴ صفحه ۳۲۵ توسط خود ایشان مطرح شده است.

ایشـان در این قسـمت فرموده انـد: نکته حجیت خبر ثقه که قوت احتمـال است در شـهرت هم وجود دارد؛ یعنی درجه کشـف شهرت از واقع کمتر از خبر ثقه نیست، امـا ممکن است شـارع لحـاظ کنـد جعـل حجیت برای خبر ثقه برای حـل مشـکل حکم ظاهری کافی است و نیازی به جعل حجیت برای شهرت وجود ندارد، لذا شارع جعل حجیت نمی کند.

البته ممکن است احتمال داده شود قیام خبر ثقه موضوعیت داشته باشد به نحوی که اگر این مقدار کشف ظنی در غیر خبر ثقه موجود باشد، مثلا خبر شخص فاسق که محفوف به قرائن است اگرچه موجب ظن بوده و همان درجه از کاشفیت که در خبر ثقه است را دارا باشد، اما دلیل بر حجیت آن نخواهد بود؛ چون ممکن است قیام خبر ثقه دخیل در حجیت باشد. بنابراین تمام ملاک حجیت، حیث کشف ظنی خبر ثقه از واقع نخواهد بود و الا باید غیر خبر ثقه مثل خبر محفوف به قرائن فاسق یا شهرت که به آن مقدار از درجه کشف ظنی از واقع برسد، حجت باشد در حالی که این طور نیست.

محصل کلام بحوث در جلد چهار این است که حتی در امارات نکته نفسی قیام خبر ثقه بر این مطلب وجود دارد. بنابراین خبر ثقه مصداق بارز اماره خواهد بود اما موارد دیگر مثل بینه، اقرار ، ظهور کلام مولی و مواردی از این قبیل احتمال داده می شود که صرف کشف از واقع برای حجیت کافی نباشد بلکه قیام خبر ثقه دخالت داشته باشد یا اینکه در مواردی که اماره وجود دارد احتمال داده شود، مدلول مطابقی بودن در حجیت آن نقش داشته است. اما تنها راه نفی این دو احتمال رجوع به ارتکاز عقلاء می باشد به شرطی که در ارتکاز عقلاء خبر ثقه بودن یا دلالت مطابقی خصوصیت نداشته باشد. همین نکته در کلام محقق خویی و امام قدس سرهما مطرح شده است که فارق اماره و اصل در حجیت مثبتات، سیره عقلاء است که به نظر ما هم این مطلب صحیحی است. لذا ما معتقدیم صرف اماره بودن برای حجیت مثبتات حتی در امارات حکائیه مثل اطلاق و عموم کافی نیست بلکه لازم است بحث شود آیا لوازم اطلاق و عموم در سیره عقلائیه حجت است یا حجت نیست؛ چون شاید مدلول مطابقی بودن اطلاق و عموم دخیل در حجیت اطلاق و عموم باشد.

البته بعید نیست در سیره عقلاء به لوازم اطلاق و عموم در مورد اقرار یا ظهور کلام مولی اخذ شود؛ مثلا اگر بینه حکم کند که آبهای منزل پاک است و در منزل صد ظرف آب وجود داشته باشد، لازم اقامه بینه، پاکی آب صدم خواهد بود. بنابراین اگر علم اجمالی وجود داشته باشد که یک قطره خون روی آب صدم افتاده است که در خانه همسایه است یا در آب در منزل ما و لذا اگر بینه شهادت دهد که آبهای موجود در خانه همسایه پاک است که به اطلاق شامل آب صدم هم می شود، عقلاء به لازم به این بینه اخذ می کنند که اگر آن صد آب پاک است، پس آب منزل شما نجس است؛ چون علم اجمالی وجود دارد که یکی از آبهای منزل یا آب صدم منزل همسایه نجس است که با شهادت بینه بر پاک بودن آبهای موجود در منزل همسایه روشن می شود که آب منزل شخص نجس است. لازم به ذکر است در این موارد باید به سیره عقلاء مراجعه شود و صرف اماره بودن کافی نیست.

بنابراین در مواردی که بناء عقلاء اخذ به لوازم باشد، کشف می شود مدلول مطابقی بودن دخیل در حجیت نبوده است اما به معنای این نخواهد بود که در هر موردی که اماره باشد لوازم آن هم حجت خواهد شد بلکه لازم است در هر مورد نسبت به حجیت لوازم به ارتکاز عقلاء مراجعه شود و در صورتی که در موردی در ارتکاز عقلاء لوازم حجت نباشد، کشف می شود مدلول مطابقی بودن حائز اهمیت بوده است کما اینکه ممکن است خبر ثقه دارای خصوصیت باشد. به همین جهت حتی اگر چیزی مثل شهرت وجود داشته باشد که در درجه کشف نوعی همانند خبر ثقه باشد، به صرف کشف نوعی از خبر ثقه به آن تعدی نخواهد شد.

ص: ۷۴۳

اما در مورد مثبتات اصول نیاز به بحث بیشتری است. اما نتیجه کلام بحوث این است که در مثبتات اصول به جهت اینکه دلیل حجیت مثل استصحاب عدم نقض یقین به شک است، نسبت به آثار شرعی لازم مستصحب اقتضاء ترتب نخواهد داشت چون اگر آثار شرعی لوازم مستصحب مترتب نشود، نقض یقین به شک صدق نمی کند و لذا مثبتات حجت نخواهد بود.

کلام امام خمینی:(۱)

مرحوم امام قدس سره می فرمایند: به نظر ما فرق بین اماره و اصل این است که در اماره سیره عقلائیه بر حجیت مثبتات است. فرمایش امام شبیه فرمایش مرحوم خویی است، ولی مرحوم خویی فرموده است: دلیل بر حجیت مطلق لوازم اماره نداریم بلکه صرفا سیره عقلاء در امارات حکائیه مثل خبرثقه، اقرار و ظهور کلام مولی بر حجیت لوازم است ولی تعبیر امام این است که دلیل بر حجیت لوازم اماره، سیره عقلائیه است.

در مورد مثبتات اصول امام قدس سره همان بیان مشابه بحوث را مطرح کرده و فرموده اند: اشتباه است که فکر شود استصحاب حیات زید، وجوب انفاق پدر زید بر او را اثبات می کند اگرچه وجوب انفاق اثر مباشر بقاء حیات زید است؛ چون در مورد ولد مشکوک الحیاه حکم فعلی به واسطه کبری جعل که به واسطه اماره ای که حکم کرده است: «یجب علی الوالد ان ینفق علی ولده الحی» ثابت شده است و استصحاب صغری این اماره را اثبات کرده است که این بیان تبعا در حکم شرعی با واسطه شرعی هم مطرح می شود؛ چون اگر اثر شرعی دارای واسطه شرعی باشد، یعنی یک کبری جعل دیگری باشد که گفته است «من وجب علی والده ان ینفق الیه حرم اعطاء الزکاه الیه» دو کبری جعل خواهد شد که کبری جعل اول «یجب علی الوالد ان ینفق علی ولده الحی» و کبری دوم «من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» خواهد بود که امام فرموده است استصحاب نسبت به بقاء حیات زید که سرسلسله است تعبد می کند، اما برای اثبات احکام فعلی از امارات کمک گرفته می شود، چه یک اماره باشد و چه چند اماره در طول هم که در مثال مطرح شده ، دو اماره وجود دارد که اماره اول کبری جعل «یجب علی الوالد ان ینفق علی ولده الحی» و اماره دوم که کبری جعل« من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» را اثبات می کند و با استصحاب صغری برای جعل اول ساخته می شود که زید حی است و در ادامه وجوب انفاق پدر او با اماره اول و حرمت اعطاء زکات با اماره دوم ثابت شده است نه با استصحاب.

۱- (۲) الرسائل، جلد ۱، صفحه ۱۷۸.

بنابراین وجه عدم اثبات اثر شرعی لوازم عقلی روشن می شود؛ چون کبری جعل در آنجا مفقود است؛ مثلا اگر نبات لحیه زید موضوع برای وجوب صدقه باشد، کبری «من کان حیا نبتت لحیته بعد عشره سنه» ثابت نشده است و لذا استصحاب حیات اثر نخواهد داشت؛ لذا نمی توان گفت: زید زنده است پس انبات لحیه صورت گرفته است. اگر هم گفته شود، اثبات انبات لحیه مقصود نیست، بلکه می خواهیم وجوب صدقه را اثبات کنیم که اثر شرعی انبات لحیه است، ایشان می فرمایند: در مورد آن نقض یقین به شک صادق نیست و فرض این است که اماره ای که بخواهد «من کان حیا نبتت لحیته بعد عشر سنه» وجود ندارد بلکه فقط اماره« اذا نبت لحیه زید وجب علینا ان نتصدق» وجود دارد که موضوع آن ثابت نیست؛ چون موضوع نبات لحیه زید است که در مورد آن استصحاب جاری نشده است.

مناقشه در کلام مرحوم امام:

اصل مدعی مرحوم خویی و امام مورد پذیرش می باشد و ما با مرحوم خویی در این جهت که فقط لوازم امارات حکائیه در سیره عقلاء حجت است موافق هستیم. البته در مورد در مثبتات اطلاق و عموم وسیع تأملی وجود دارد اما ارجح این است که در بناء عقلاء لوازم اطلاق و عموم وسیع حجت بوده و اخذ می شود. البته تحقق اطمینان لازم نیست، بنابراین در صورتی که بینه شهادت بر پاکی آب منزل زید دهد و آب صدم را استثناء نکند و از طرفی شخص علم اجمالی داشته باشد که یا آب منزل زید نجس است یا آب منزل خود که به جهت علم اجمالی لازمه اطلاق کلام بینه این خواهد شد که آب در منزل خود شخص نجس است و ارجح در نزد ما این است که عقلاء به لوازم اطلاق و عموم وسیع اخذ می کنند. و اینکه برخی بزرگان همانند آقای زنجانی تشکیک کرده و فرموده اند: شاید حجیت اطلاق و عموم در نزد عقلاء از باب اصل عملی و حفظ نظام عبودیت و مولویت باشد نه از باب کاشفیت تا لوازم هم حجت باشد، به نظر ما صحیح نیست.

مناقشه ما در کلام امام قدس سره این است در کلام ایشان مطرح شد، استصحاب تعبد به حکم ظاهری نخواهد کرد بلکه استصحاب تنها احراز صغری می کند و اماره دال بر کبری جعل، اثبات حکم فعلی خواهد کرد در حالی که اماره دال بر حکم واقعی است و ممکن نیست از اماره حکم فعلی ظاهری استخراج کرد؛ چون اماره دال بر حکم واقعی است و مفاد آن حکم واقعی«من کان حیا واقعا وجب علی ابیه ان ینفقه علیه واقعا» و موضوع آن حیات واقعی زید است بنابراین اگر استصحاب وجوب ظاهری انفاق بر زید را اثبات نکند، اماره دال بر حکم واقعی نمی تواند وجوب ظاهری اثبات کند.

در مورد کبری جعل دوم که مفاد آن «من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» هم امر مشکل تراست؛ چون وجوب انفاق پدر زید طبق فرض کلام امام که استصحاب فقط حیات زید را اثبات می کند، ثابت نشده است و وقتی استصحاب وجوب را اثبات نکند، توسط اماره هم وجوب اثبات نمی شود.

البته در بحوث این جهت را در نظر گرفته و فرموده اند: ما می گوئیم استصحاب حیات زید وجوب فعلی انفاق او را اثبات نمی کند؛ چون موضوع حکم عقل به تنجز، حکم فعلی نیست؛ بلکه موضوع عقل به تنجز مرکب از کبری جعل و قیام حجت بر تحقق صغری است که کبری جعل توسط اماره «یجب علی ابیه ان ینفق علیه» ثابت شده و صغری جعل هم توسط استصحاب ثابت می کند و اینکه حکم فعلی ثابت نمی شود، مشکلی وجود ندارد. حتی می توان گفت: در اینجا اصلا حکم فعلی وجود ندارد: چون حکم امر وهمی است که اصلا واقعی ندارد.

ص: ۷۴۶

بعد به بحوث اشکال شده است که بالفرض مشکل وجوب انفاق پدر زید با استصحاب بقاء حیات او ثابت شود، اما موضوع کبری جعل طولی وجوب فعلی انفاق است؛ چون در آن آمده است: «من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» در حالی که با استصحاب صغری حیات زید و کبری جعل، موضوع جعل دوم که وجوب فعلی انفاق است، اثبات نمی شود؛ چون شبهه مصداقیه وجوب انفاق بر پدر است. ایشان در جواب می فرمایند: در این فرض هم گفته می شود، وقتی حکم فعلی وجود ندارد، ظهور عرفی «من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» این است که موضوع حرمت زکات، مرکب است از اینکه کبری جعل اول ثابت باشد که کبری جعل اول «یجب علی الاب ان ینفق علی ولده الحی» وجدانا ثابت است و جزء دیگر این است که صغری این کبری محقق باشد که به برکت استصحاب حیات زید اثبات می شود و لذا استصحاب، موضوع کبری جعل دوم را که مرکب از کبری جعل اول و تحقق صغری است را ثابت خواهد کرد.

اشکال ما به بحوث دو چیز است:

۱- شما در حدود صفحه ۱۴۷ مبحث استصحاب فرموده اید: حکم فعلی مورد پذیرش ما است و به همین جهت استصحاب حکم جرئی جاری می شود؛ چون استصحاب حکم جزئی همان حکم فعلی است؛ چون ولو اینکه وهم است، اما حکم واقع عرفی دارد و مشمول اخبار استصحاب خواهد شد.

۲- از سوی شما مطرح شد که حکم فعلی ثابت نمی شود اما این بیان در مواردی به مشکل برخورد خواهد کرد چون مثلا اگر دست شخص مستصحب النجاسه باشد و به آب قلیل برخورد کند، حکم به نجاست آب خواهد شد و به تبع اگر لباسی در درون آب بیفتند، نجس خواهد شد در حالی که در کلام شما نجاست فعلیه ثوب ثابت نمی شود ولی نجاست منجز شده است. حال اگر عبا با یک مائعی که دارای توارد حالتین است که زمانی آب مطلق و زمانی مضاف بوده است، شسته شده است در این صورت به غیر از جریان استصحاب حکمی بقاء نجاست راه دیگری وجود ندارد؛ چون در صغری توارد حالتین رخ داده است و استصحاب جاری نیست؛ لذا باید حکم جزئی نجاست لباس جاری شود، در حالی که حکم جرئی نجاست ثوب، غیر از اینکه طبق کلام شما وهمی است، یقین سابق را ندارد؛ چون در کلام شما استصحاب حکم فعلی را ثابت نمی کند.

ص: ۷۴۷

استصحاب/تنبیهات / تنبیه هشتم /اصل مثبت /فرق امارات و اصول ۹۵/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات / تنبیه هشتم /اصل مثبت /فرق امارات و اصول

خلاصه مباحث گذشته:

مشهور قائل شده اند که مثبتات امارات حجت است ولی مثبتات اصول حجت نیست. کلام در فرق بین امارات و اصول واقع شد که به کلام محقق نائینی، محقق خویی و شهید صدر اشاره شد.

فرق بین امارات و اصول

بحث در حجیت اصل مثبت بود که عرض شد به جهت اینکه مفاد دلیل استصحاب، نهی از نقض عملی یقین به شک است و عرفا اگر اثر شرعی لوازم عقلی مستصحب مترتب نشود، نقض یقین به شک صدق نخواهد کرد؛ مثلا اگر استصحاب حیات زید جاری شود و اثر شرعی نبات لحیه او که وجوب تصدق است مترتب نشود، از نظر عرف نقض یقین به شک صورت نگرفته است؛ چون نقض یقین به شک به این است که اثر عملی یقین به شیء، مترتب نشود و در مثال مطرح شده اثر عملی یقین به حیات زید، ترتیب آثار خود حیات زید است نه ترتیب آثار لازم، ملزوم یا ملازم آن. این نکته در نظر ما واضح است.

مرحوم سید یزدی و مرحوم ایروانی مطرح کرده اند که اطلاق نقض یقین به شک اقتضاء می کند که اثر شرعی لازم عقلی مستصحب هم مترتب شود. در این بخش به کلام ایشان می پردازیم.

کلام مرحوم سید یزدی (۱)

مرحوم سید یزدی در حاشیه رسائل به چند مطلب اشاره فرموده اند که در این بخش به کلمات ایشان اشاره می کنیم:

۱- (۱) حاشیه فرائد الأصول، ج ۳، ص: ۲۷۷.

۱- اطلاق دلیل استصحاب

مفاد «لاتنقض الیقین بالشک» تنزیل مطلق مستصحب منزله الواقع است؛ مثلا مشکوک الحیاه مطلقا و به لحاظ جمیع شؤون به منزله حی تنزیل می شود که یکی از شؤون حیّ، نبات لحیه اوست و لذا تنزیل «مشکوک الحیاه حیّ» اگر به لحاظ لازمه عقلی اطلاق نداشته باشد، خلاف اطلاق تنزیل است، در حالی که اطلاق اقتضاء می کند که مشکوک الحیاه من جمیع الجهات به منزله حی واقعی لحاظ شود و از جمله موارد تنزیل شده، تحقق لازم آن که نبات لحیه است، می باشد.

اگر اشکال شود که لازم عقلی قابل جعل شرعی نیست، در جواب گفته می شود این کلام به اماره نقض می شود؛ چون اگر اماره بر حیات زید قائم شود، اثر شرعی لازم عقلی هم مترتب می شود، در حالی که اشکال نشده است که نبات لحیه زید، لازم عقلی و قابل جعل شرعی نیست. اگر در بیان فرق گفته شود در امارات مراد از تنزیل المؤدی منزله الواقع، جعل اثر شرعی حیات زید و نبات لحیه او است، در مورد اصول مثل استصحاب هم گفته می شود که تنزیل المستصحب منزله الواقع صورت گرفته است که مفاد اطلاق جعل اثر شرعی مستصحب و لازم مستصحب است.

علاوه بر اینکه اگر تنزیل به امر تکوینی مثل نبات لحیه زید تعلق گیرد، هیچ اشکالی نخواهد داشت؛ چون تنزیل به معنای ادعاء است؛ مثل اینکه در قاعده تجاوز ادعا می شود که «بلی قد رکعت» در حالی که رکوع تکوینی قابل جعل شارع نیست، بلکه صرفا شارع ادعا کرده است که رکوع در فرض شک بعد از تجاوز محل انجام شده است و غرض شارع از این ادعاء ترتیب آثار آن است. بنابراین تنزیل شارع در امر تکوینی ادعاءا و به غرض ترتیب آثار شرعیه آن ممکن است و به همین بیان همان طور که تنزیل به حیات زید که امر تکوینی است تعلق می گیرد، می تواند به لازم عقلی آن که نبات لحیه است، تعلق گیرد. بعد روشن شدن امکان تعبد، اگر اشکال شود که مشکل اثباتی وجود دارد؛ چون نقض یقین به شک آثار با واسطه را شامل نمی شود و وجوب تصدق اثر با واسطه حیات زید است و لاتنقض الیقین بالشک شامل آن نخواهد شد، مرحوم سید یزدی در اشکال به این کلام نقض کرده اند که اگر دلیل استصحاب اطلاق نداشته باشد، در موارد اثر شرعی مترتب بر اثر شرعی هم اطلاق قابل اخذ نخواهد داشت، در حالی که این مورد اطلاق گیری شده است حال اگر دلیل اطلاق دارد، شامل موارد واسطه عقلی هم خواهد شد و اگر اطلاق نداشته باشد در هر دو مورد اطلاق وجود ندارد. لذا شمول «لاتنقض الیقین بالشک» بر اثر شرعی لازم عقلی مستصحب مشکلی نخواهد داشت. بنابراین استصحاب لوازم عقلی مستصحب را اثبات می کند.

البته بحث در حال حاضر مربوط به جریان استصحاب در اصل مثبت فی حد ذاته است و بحث معارضه استصحاب حیات زید که اثبات اثر شرعی نبات لحیه می کند با استصحاب عدم نبات لحیه که اثر شرعی را نفی می کند، بحث دیگری است و ممکن است کسی قائل به جریان اصل مثبت فی حد ذاته شود ولی به جهت مشکل معارضه استصحاب در اصل مثبت را جاری نداند که مرحوم سید یزدی و ایروانی قائل اند که اصل مثبت فی حد ذاته جاری است و لذا باید اشکال معارضه یا جواب داده شود یا همانند مرحوم ایروانی گفته شود که مشکل معارضه قابل جواب نیست و اصل به جهت معارضه حجت نیست و این کلام غیر از کلام مشهور است که اصل مثبت از اساس قصور مقتضی دارد کما هو الصحیح، چون لاتنقض الیقین بالشک اصلا شامل نمی شود.

۲- عدم اثبات ملازمات و علل در امارات

مطلب دیگری که مرحوم سید یزدی مطرح کرده اند، این است که در اماره هم همین مطلب مطرح می شود که در اماره تنزیل مؤدّی منزله الواقع صرفا به لحاظ خود مؤدّی و لوازم مؤدّی است، اما اماره بر یک شیء ملازمات و علل آن شیء را اثبات نمی کند، بلکه صرفا معلول آن را اثبات می کند؛ چون معلول و لازم شیء، از شؤون همان شیء است؛ بنابراین اماره بر حیات زید، نبات لحیه او را هم اثبات می کند، اما اماره بر یک شیء ملازم آن شیء را اثبات نمی کند، لذا اینکه در اصول عملیه مثل استصحاب گفته می شود، تنزیل المستصحب منزله الواقع، این تنزیل به لحاظ خود مستصحب و شؤون مستصحب که یکی از آنها لازم عقلی مستصحب است، صورت می گیرد. لذا اگر علم اجمالی وجود داشته باشد که یا آب «الف» نجس است یا آب «ب» و اماره قائم شود که آب «الف» پاک است، در این صورت به جهت علم اجمالی قیام اماره ملازم با نجاست آب «ب» است و استصحاب در یک شیء ملازم آن را ثابت نخواهد کرد؛ بخلاف اینکه لازم مؤدی یا مستصحب باشد که گفته شد اثبات خواهد شد.

۳- فرق واسطه عقلی و شرعی

مطلب سومی که از سوی مرحوم سید یزدی مطرح شده نقل کلامی از جناب شیخ انصاری است.

خلاصه کلام شیخ انصاری این است که ایشان فرموده است: معلوم است که اصحاب به هر اصل مثبتی عمل نمی کنند؛ مثلا اگر در بقاء زید در محل خواب او شک کنیم و شخص جانی بر لحاف او شمشیری بزند به نحوی که اگر زید در آن محل باشد، به قتل رسیده است، در این صورت جناب شیخ انصاری فرموده است: هیچ یک از اصولیون قائل نشده است با استصحاب بقاء زید در محل خواب خود، قتل او ثابت می شود، در حالی که اگر اماره باشد، اثبات این مطلب مشکلی نخواهد داشت، بنابراین اگر بینه قائم شود که زید در زیر لحاف بوده است و شخص شمشیری بر محل استراحت او وارد کند یا تیری به سمت او پرتاب کند، کشته شدن زید ثابت می شود؛ اما در مورد استصحاب احدی این اصل مثبت را جاری نمی داند. اما اگر مثال به این صورت باشد که زید قطعا مرده است اما مشخص نیست که قبل ضربه زدن مرده است و قتل مستند به صاحب شمشیر نیست، بلکه نهایتا جنابت بر میت رخ داده است و باید دیه داده شود یا اینکه زید تا زمان ضربه، زنده بوده است و قتل مستند به ضربه خواهد بود، جناب شیخ فرموده است: ظاهر کل این است که استصحاب حیات زید تحقق قتل او را اثبات می کند و اختلاف علماء در این است که این استصحاب بقاء حیات زید که صلاحیت اثبات قتل او را در صورت دوم دارد با استصحاب عدم قتل زید معارضه خواهد کرد یا نه که شیخ طوسی فرموده اند: معارضه رخ می دهد و جمعی از فقهاء مثل علامه حلی فرموده اند: استصحاب حیات حاکم است و برخی مانند محقق حلی و شهید ثانی در مسالک استصحاب عدم قتل زید را حاکم دانسته اند. بنابراین در کلام شیخ بحث در معارضه است و الّا ظاهر اتفاق کل است که استصحاب حیات زید تحقق قتل زید را در مثال دوم اثبات خواهد کرد.

ص: ۷۵۱

مثال دیگری که جناب شیخ انصاری مطرح کرده و فرموده اند، محتمل نیست کسی قائل به حجیت آن باشد این است دیروز در حوض آب وجود داشته است و لباس در این حوض افتاده است و شک وجود دارد که زمانی که لباس در حوض افتاد، آب وجود داشته است یا قبل افتادن، آب خارج شده است و لباس در حوض خشک افتاده است؛ جناب شیخ فرموده است: کسی قائل نشده است که استصحاب بقاء آب تحقق غسل را اثبات می کند. بعد ایشان فرموده است که اگر استصحاب از باب ظن نوعی حجت باشد، باید گفته شود که ظن به شیء، ظن به لازم آن هم خواهد بود لذا مثبتات استصحاب حجت می شود اما اگر استصحاب از باب اخبار حجت باشد، لاتنقض الیقین بالشک بیش از ترتب آثار مستصحب را اقتضاء نمی کند و آثار لوازم عقلی مترتب نمی شود.(۱)

جناب سید یزدی بعد نقل کلام شیخ انصاری فرموده اند: فرق بین دو مثال در نزد ما هم قابل پذیرش است و ارتکاز فرق بین این دو استصحاب را درک می کند، در حالی که طبق کلام شیخ انصاری، چون استصحاب از باب اخبار حجت شده است، در هیچ کدام از این دو مثال استصحاب حجت نیست؛ در حالی که این کلام درست نیست؛ چون «لاتنقض الیقین بالشک» زید مشکوک الحیاه را در همه شؤون به منزله حیّ واقعی قرار می دهد و یکی از شؤون آن این است که شمشیر زدن به او سبب قتل اوست. بعد ایشان فرموده است: شاید بتوانیم ضابطه را به این صورت بیان کنیم که اگر لازم عقلی مشکوک، موضوع حکم شرعی باشد، اثبات نخواهد شد؛ اما اگر قید یا شرط موضوع باشد، اثبات خواهد شد؛ بنابراین به جهت اینکه در مثال استصحاب بقاء زید زیر لحاف، اصل وقوع جنایت مشکوک است، چون چه بسا قبل ضربه، زید از محل استراحت خود خارج شده باشد، لذا موضوع مشکوک است و با استصحاب بقاء زید در محل استراحت خود، وقوع جنایت بر او اثبات نخواهد شد، اما اگر زید یقینا در آن محل بوده است و موضوع، وقوع جنایت در زمان حیات باشد، حیات زید قید موضوع است و استصحاب قید موضوع را اثبات خواهد کرد.

ص: ۷۵۲

۱- (۲) فرائد الاصول، ج ۲، ص: ۶۶۴.

مناقشه در کلام سید یزدی:

بخش هایی از کلمات سید یزدی دارای مناقشه است.

مناقشه در مطلب دوم سید یزدی:

اما اینکه ایشان بین لازم المؤدی و ملازم تفکیک قائل شده است، انصافا ناتمام است؛ چون در اماره در سیره عقلائیه، بین لازم المؤدی و ملازم المؤدی یا ملزوم فرقی نیست و لذا اگر بیّنه بر حیات زید اقامه شود، نبات لحیه او هم اثبات می شود کما اینکه اگر بیّنه بر نبات لحیه او قائم شود، حیات اثبات خواهد شد و لذا در این جهت تفاوتی وجود ندارد؛ چون درسیره عقلاء که دلیل حجیت مثبتات اماره است، بین معلول مؤدی که تعبیر به لازم المؤدی می شود و علت مؤدی که تعبیر به ملزوم مؤدی می شود، فرقی وجود ندارد.

اما اگر مراد ایشان این است که به اطلاق لفظی تمسک می شود و اطلاق تنزیل المؤدی منزله الواقع بیش از این که شؤون به مؤدی تنزیل شود، اقتضاء ندارد اما ملازم یا ملزوم از شوون شیء نیست، اشکال ما این است که لازم المؤدی هم از لسان تنزیل خارج است؛ چون لسان تنزیل مثل« بلی قد رکعت» فقط مشکوک الرکوع را به منزله رکوع قرار می دهد و لذا ما هم همانند سید یزدی می پذیریم که تنزیل مساوق جعل شرعی نیست و جمله «بلی قد رکعت» حکم شرعی جعل نمی کند، بلکه صرفا تحقق رکوع به غرض معذّریت ادعا شده است و حکم شرعی وجود ندارد؛ چون مقام امتثال است ولی «بلی قد رکعت» در تنزیل به لحاظ لوازم ظهوری ندارد و لذا اگر حیات زید استصحاب شود، ظهوری در تنزیل به لحاظ غیر حیات وجود ندارد و در مورد نبات لحیه، تنزیل صورت نگرفته است. البته در این فرض اگر نسبت به اثر لازم عقلی اشکال مطرح شود، موجب می شود در اثر شرعی مع الواسطه هم ترتب اثر شرعی اثر شرعی دچار مشکل شود که نقض مهمی است و در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اما فعلا ادعا این است که لسان تنزیل نسبت به اثر شرعی لازم عقلی مستصحب یا مؤدی، اطلاقی ندارد و لذا در مورد حیات فقط آثار خود حیات مترتب می شود و در مورد اماره هم اگر سیره عقلاء وجود نداشت، نسبت به لوازم ظهوری نداشت؛ بلکه صرفا آثار شرعی مترتب می شد، مثل آثار شرعی خمریت اما اگر لازم عقلی خمر بودن وجود بوی بد باشد، تعبد صورت نمی گرفت.

مناقشه در مطلب سوم سید یزدی

اما اشکال مطلب سوم ایشان که بعد از نقل کلام جناب شیخ انصاری بین موارد موضوع و قید یا شرط موضوع تفکیک قائل شدند، این است که این مطالب دعوای بلادلیل است؛ چون وقوع جنایت بر زید موضوع حکم نیست، بلکه موضوع قتل زید است و قتل موضوع قصاص و دیه نفس است و لذا موضوع مرکب نیست بلکه بسیط است، به جهت اینکه در ادله وارد شده است: «من قتل مومنا متعمدا...» نه اینکه موضوع مرکب باشد به این صورت که «من جنی علی زید و هو حی» چون اگر موضوع مرکب باشد، اصلا اصل مثبت نخواهد بود؛ چون ضم وجدان الی الاصل می شد و لذا بحث در عنوان بسیط قتل است که لازم عقلی جنایت بر زید است.

بررسی تفصیل بین واسطه عقلی و شرعی

اما در این بخش به نقض مهمی که در مورد مثبتات اصول مطرح شده است می پردازیم.

در مورد مثبتات اصول مطرح شده است که اگر اثر شرعی مترتب بر اثر شرعی شده باشد با استصحاب هر دو اثر مترتب خواهد شد اما در صورتی که واسطه موجود عقلی باشد نه تنها اثر عقلی مترتب نمی شود، اثر شرعی مترتب بر آن هم اثبات نخواهد شد. به عنوان مثال اگر حیات زید موضوع وجوب نفقه پدر او باشد و وجوب نفقه پدر زید موضوع حرمت اعطاء زکات از سوی دیگران به او باشد، جریان استصحاب و ترتب هر دو اثر مورد اتفاق است در حالی که اگر حیات زید مشکوک باشد که اثر عقلی حیات زید نبات لحیه و اثر نبات لحیه وجوب صدقه باشد، با جریان استصحاب حیات این آثار مترتب نخواهد شد که اشکال این است: اگر نقض یقین به شک نسبت به اثر مع الواسطه ثابت نیست به چه جهت اثر شرعی غیر مباشر مترتب می شود و اگر نقض یقین به شک در اثر شرعی مع الواسطه صادق است با توجه به اینکه مشکل ثبوتی وجود ندارد و اطلاق اثباتی هم وجود دارد، تامل و منع از جریان اصل مثبت وجهی نخواهد داشت.

این اشکال مهمی است که برخی از بزرگان مثل امام، مرحوم صدر و آقای سیستانی این اشکال را پذیرفته و فرموده اند: نقض یقین به شک نسبت به اثر شرعی مع الواسطه صادق نیست و بین این دو قسم تفاوت وجود ندارد.

بیان فرق بین اثر شرعی لازم عقلی و اثر شرعی

در مورد فرق بین اثر شرعی لازم عقلی و اثر شرعی مترتب بر اثر شرعی مستصحب وجوهی ذکر شده است:

کلام صاحب کفایه

صاحب کفایه در بیان فرق می فرمایند: مفاد استصحاب به معنای جعل حکم مماثل است، لذا در صورت استصحاب حیات زید، وجوب ظاهری انفاق پدر او توسط استصحاب جعل خواهد شد و بعد جعل وجوب انفاق پدر او موضوع حرمت اعطاء زکات محقق می شود؛ چون در دلیل وارد شده است که «من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه» در حالی که در مورد واسطه عقلی قابل جعل نیست و لذا موضوع اثر مترتب بر آن محقق نمی شود.

مناقشه در کلام آخوند:

اشکال کلام مرحوم آخوند این است که موضوع حرمت اعطاء زکات وجوب واقعی انفاق پدر او است نه اعم از وجوب واقعی و ظاهری و الا صورتی که موضوع حرمت اعطاء زکات اعم از وجوب واقعی و ظاهری باشد، ترتب اثر لازم الاستصحاب خواهد شد و با این فرض دلیل استصحاب وارد بر آن می شد. اما به جهت اینکه موضوع وجوب انفاق واقعی است و استصحاب وجوب واقعی ثابت نمی کند، حرمت اعطاء زکات ثابت نخواهد شد.

پاسخ مرحوم آخوند از مناقشه

البته مرحوم صاحب کفایه می توانند از این اشکال جواب دهند که ظاهر دلیل استصحاب تعبد به حکم مماثل به لسان انه الواقع است که این مفاد یا ظهور لفظی است یا ظهور مقامی ناشی از غفلت نوعیه است. بنابراین فرق اثر شرعی غیر مباشر و لازم عقلی روشن می شود؛ چون لازم عقلی قابل جعل نیست و شارع نمی تواند حکم که که «اذا کان زید حیا فقد نبتت لحیته» در حالی که می تواند حکم کند «اذا وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاه الیه».

اشکال در پاسخ مرحوم آخوند:

اما در عین حال اشکال به صاحب کفایه این است که این بیان اخص از مدعی است؛ چون وجوب ظاهری انفاق پدر در صورتی ثابت است که پدر او بقاء حیات او را استصحاب کند، اما در صورتی که استصحاب توسط شخص اجنبی جاری جاری شود، به جهت اینکه جاری کننده استصحاب مکلف به انفاق به زید نیست، وجوب انفاق نسبت به او معنا نخواهد داشت و پدر او هم اصلا شک ندارد که نسبت به او حکم شود که انفاق کند، لذا وجوب ظاهری انفاق بر او ثابت نمی شود.

بنابراین بیان مرحوم آخوند، اخص از مدعی است. علاوه بر اینکه از اساس مبنای جعل حکم مماثل صحیح نیست بلکه مفاد استصحاب نهی از نقض عملی یقین به شک است.

استصحاب /تنبیهات/ تنبیه هشتم/اصل مثبت/جریان استصحاب در اثر مع الواسطه ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /تنبیهات/ تنبیه هشتم/اصل مثبت/جریان استصحاب در اثر مع الواسطه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جریان استصحاب در اثر مع الواسطه است. در مورد فرق بین اثر با واسطه شرعی و واسطه عقلی بیاناتی مطرح شده است که به بیان مرحوم آخوند در این مورد پرداخته و پاسخ آن را مطرح کردیم. در ادامه به سایر بیانات خواهیم پرداخت.

فرق بین اثر با واسطه شرعی و عقلی

در مورد اصل مثبت به نظر ما واضح است که تمسک به دلیل استصحاب برای اثبات اثر شرعی لوازم عقلی مستصحب صحیح نیست؛ چون نقض یقین به شک صدق نمی کند، لذا لاتنقض الیقین بالشک اقتضاء نمی کند که اثر شرعی لازم عقلی مستصحب مترتب شود.

ص: ۷۵۶

اما در مورد اثر شرعی غیر مباشر در کلام برخی از بزرگان از جمله صاحب عروه ادعا شده است، اگر عنوان نقض یقین به شک از اثبات آثار مع الواسطه قاصر باشد، در اثر شرعی با واسطه شرعی هم مشکل رخ خواهد داد.

وجوه متعددی به عنوان جواب از این نقض مطرح شده است که به این بیانات می پردازیم:

۱- کلام صاحب کفایه

وجه اول در پاسخ از این اشکال کلام صاحب کفایه بود که مطرح و پاسخ داده شد.

۲- کلام آخوند در حاشیه کفایه:(۱) (صدق نقض یقین در فرض واسطه شرعی)

وجه دوم در فرق بین اثر با واسطه شرعی و عقلی این است که عرفا در مورد اثر شرعی با واسطه شرعی، «أثرالأثر أثر» صدق می کند؛ یعنی عرف وقتی که مستصحب مثل حیات زید دارای حکم وجوب انفاق بر پدر باشد و وجوب انفاق بر پدر موضوع حرمت اعطاء زکات توسط دیگران است، در این فرض به جهت اینکه وجوب انفاق و حرمت اعطاء زکات از سنخ واحد و هر دو شرعی هستند، عرف در صورت عدم ترتب اثرالاثر، نقض یقین به شک را صادق می داند؛ چون عرف اثر الاثر را اثر خود مستصحب می داند.

این کلام توسط مرحوم آخوند در حاشیه کفایه مطرح شده است و مرحوم نائینی هم مصر به این کلام می باشند.

مناقشه در کلام آخوند خراسانی: (عدم وجود دلیل بر مدعی)

جناب شهید صدر در بحوث نسبت به کلام مرحوم آخوند فرموده اند: کلام مطرح شده وجهی ندارد و ادعای بلادلیل است.

به نظر ما ولو این کلام بحوث صحیح است ولی انصاف این است که کلام مرحوم آخوند موافق مرتکز عرفی است؛ چون در ارتکاز عرفی این نکته وجود دارد که اگر اثر شرعی غیر مباشر مستصحب مترتب نشود، نقض یقین به شک صادق است، لذا مثلا اگر دست شخص دارای حالت سابقه نجاست باشد و استصحاب نجاست جاری شود و بعد با دست با آبی ملاقات داشته باشد، اما به استناد برائت، عدم جواز شرب آب مترتب نشود، عرف نقض یقین به شک را صادق می داند؛ به خلاف اثر شرعی لازم عقلی مثل وجوب تصدق هنگام نبات لحیه که در صورت عدم ترتب وجوب تصدق، عرف نقض یقین به شک صادق نمی داند.

۱- (۱) کفایه الاصول)طبع مجمع الفکر الاسلامی)، ج۲ ص۲۴۵.

بنابراین ما هم می پذیریم کلام مرحوم آخوند ادعای بلادلیل است اما کلام ایشان مصاعد ارتکاز است.

۳- کلام مرحوم آخوند در حاشیه رسائل: (تمسک به عدم فرق)(۱)

سومین وجه مطرح شده در پاسخ از نقض، وجهی است که مرحوم آخوند در حاشیه رسائل مطرح کرده و به عدم فصل متمسک شده است که فرضا نقض یقین به شک شامل اثر شرعی با واسطه نشود، احتمال فرق بین اثر با واسطه و اثر شرعی مباشر داده نمی شود.

مناقشه در کلام آخوند: (مدرکی بودن اجماع)

این کلام همان تمسک به اجماع است که اجماع مدرکی است و به همین جهت حجت نمی باشد.

در صورتی هم که بحث عدم احتمال فرق مطرح شود، پاسخ آن این است که مطرح کردن عدم احتمال فرق، بحث فنی و علمی نیست؛ چون در مباحث علمی باید موارد قابل استدلال مطرح شود در حالی که در مورد عدم احتمال فرق اگرچه ممکن است در نزد فقیهی فرق وجود نداشته باشد اما در عین حال ممکن است در همان مورد فقیه دیگر احتمال فرق دهد.

۴- کلام شهید صدر: (۲) (عدم اطلاق حتی نسبت به اثر مباشر)

وجه چهارم از وجوه بیان شده، در کلام شهید صدر مطرح شده است که نقض یقین به شک ظهور در این دارد که شخص یقین را به لحاظ جری عملی سابق ابقاء کند و همان جری عملی در زمان یقین را در فرض شک هم داشته باشد. و به تعبیر دیگر امر طریقی به جری عملی وفق یقین سابق می کند که این کلام حتی نسبت به اثر شرعی مباشر مستصحب هم اطلاق ندارد، چه رسد به اثر شرعی غیر مباشر بنابراین صرفا به مقداری که دلیل استصحاب از لغویت خارج شود اثر مترتب خواهد شد و الا یقین به شیء مقتضی جری عملی وفق همان شیء است؛ مثلا اگر شخص یقین به وضوء داشته باشد و استصحاب جاری کند، قدر متیقن این است که نماز با این حال ظاهرا مجزی است، اما اینکه اثر شرعی بقاء وضوء مترتب نمی شود مگر اینکه اگر اثر شرعی مباشر اثبات نشود، موجب لغویت عرفی استصحاب شود که برای خروج از لغویت اثر مترتب می شود.

ص: ۷۵۸

۱- (۲) درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیهالجدیده، ص: ۳۵۶.

۲- (۳) مباحث الاصول، ج۵، ص۴۴۳.

اما عدم ترتب اثر شرعی غیر مباشر، موجب لغویت استصحاب نخواهد شد؛ چون استصحاب حکم به ترتب آثار عملی وضوء می کند یا در نجاست دست استصحاب حکم می کند که آثار یقین به نجاست دست مترتب می شود و ربطی به یقین به نجاست آب که دست با آن ملاقات داشته است ندارد. البته اگر یقین به نجاست دست وجود داشته باشد و با آب برخورد کند، مستلزم یقین به نجاست آب خواهد بود و یقین به نجاست آب مقتضی اجتناب از آب است؛ بنابراین در موارد یقین وجدانی اجتناب از آب به جهت یقین وجدانی به نجاست است که از نجاست دست حاصل شده است و همان یقین مقتضی اجتناب است.

اما منشأ اشکال این است که مشهور تصور کرده اند که در موارد جریان استصحاب حکم فعلی وجود دارد و این حکم فعلی موضوع آثار است، در حالی که حکم فعلی وجود ندارد؛ چون حکم فعلی عبارت أخری کبری جعل شرعی و تحقق صغری آن است و لذا وقتی استصحاب نجاست دست جاری می شود، صرفا کبری «الماء القلیل الملاقی للمتنجس نجس» وجود دارد که این کبری در روایات مطرح شده و به آن علم وجود دارد و صغری برای این کبری با استصحاب ثابت شده است که این آب با دست نجس ملاقات کرده است و نجاست آب معنایی جز اجتماع کبری جعل که «الماء القلیل الملاقی للنجس نجس» و صغری این جعل که این آب قلیل ملاقی دست است که قبلا نجس بوده و هنوز شسته نشده است به واسطه استصحاب ثابت می شود، که از اجتماع صغری و کبری حکم شارع منجز خواهد شد. همین بیان در مورد استصحاب حیات زید و دو حکم وجوب انفاق پدر زید هم مطرح خواهد شد چون استصحاب حیات زید موجب ثبوت حکم فعلی نمی شود بلکه صرفا صغری برای یک کبری یقینی «یجب علی الوالد الانفاق علی الولد الحی» را ثابت خواهد کرد که اگر پدر زید یقین سابق و شک لاحق داشته باشد با جریان استصحاب حکم وجوب انفاق نسبت به او منجز خواهد شد اما نسبت به کبری دوم «یحرم اعطاء الزکاه علی من وجب علی والده ان ینفق علیه» موضوع وجوب فعلی انفاق نیست بلکه موضوع حرمت زکات از دو جزء کبری جعل اول به ضمیمه تحقق صغری آن تشکیل یافته است که صغری به واسطه استصحاب و کبری هم وجدانی و لذا مشکلی وجود نخواهد داشت. بنابراین مطلب اثر شرعی غیر مباشر وجود ندارد بلکه صغری جعل اول جزء الموضوع کبری جعل دوم است و به همین صورت به صورت طولی موضوع احکام محقق خواهد شد.

ص: ۷۵۹

به نظر ما فرمایش امام قدس سره در الرسائل به همین مطلب بحوث برگشت می کند؛ چون امام هم فرموده اند: استصحاب حیات زید اثبات حکم فعلی نخواهد کرد بلکه صرفا حیات زید را اثبات می کند و برای اثبات وجوب انفاق بر پدر او به اماره ای که جعل اول را بیان کرده است، تمسک می شود و برای اثبات حکم «حرمت اعطاء زکات» به اماره ای که کبری جعل دوم را بیان کرده است، تمسک می شود؛ بنابراین استصحاب حکم را اثبات نمی کند، بلکه استصحاب صغری را اثبات و اماره بر جعل اول یا دوم وجوب انفاق یا حرمت اعطاء زکات را اثبات می کند و هکذا. البته امام نفرمودند: حکم فعلی وجود ندارد، بلکه معنای کلام ایشان این است که بر فرض نیاز به حکم فعلی باشد، این حکم به واسطه استصحاب اثبات نخواهد شد.

مناقشه در کلام شهید صدر: (موضوع بودن حکم فعلی)

ما قبلاـ به این وجه اشکال کردیم که این کلام خلاف ادله است؛ چون وقتی شارع بیان می کند که «لاتشرب النجس» ظاهر کلام این است که نجس به عنوان حکم فعلی موضوع است، نه اینکه موضوع مرکب از کبری جعل و تحقق صغری آن باشد یا در مورد «یحرم اعطاء الزکاه علی من وجب علی ابیه ان ینفق علیه» موضوع بسیط است و ادعای اینکه حکم فعلی وجود ندارد چون امر موهوم و غیر واقعی است لذا از ضمیمه تحقق صغری به کبری حکم منجز خواهد شد، ادعای جزافی است؛ چون خود بحوث صریحا در جلد ۶ صفحه ۱۴۸ اعتراف کرده است که به نظر وهمی عرفی حکم فعلی وجود دارد؛ لذا استصحاب حکم جزئی جاری می شود در حالی که اگر غیر از کبری جعل و تحقق صغری چیزی نباشد، در مثال اینکه اگر لباس با آبی ملاقات کند که قبل از آن دست مستصحب النجاسه با آن ملاقات کرده باشد و بعد این لباس با مایع متوارد الحالتین که زمانی مضاف و زمانی مطلق بوده است، شسته شود، در این فرض تمامی فقهاء حکم به استصحاب نجاست ثوب کرده اند؛ در حالی که طبق کلام شهید صدر در این فرض در کبری جعل که شک وجود ندارد بلکه شک در خارج است که آیا لباس با آب مطلق شسته شده است یا با مضاف و از طرف دیگر در صغری جعل به جهت توارد حالتین استصحاب جاری نیست؛ لذا طبق کلام ایشان نجاست قابل اثبات و تنجز نیست. به همین جهت باید گفته شود، به نظر وهمی عرفی حکم فعلی وجود دارد و لذا همان طور که ظاهر استصحاب شامل آن می شود، ظاهر سایر ادله هم این است که همین حکم فعلی موضوع آثار شرعیه مثل «لاتشرب النجس» یا «لاتعطی الزکاه لمن وجب علی ابیه ان ینفق علیه» می شود و لذا انکار حکم فعلی وجهی ندارد.

ما بعد تامل به این نتیجه رسیدیم که انکار حکم فعلی وجهی ندارد ولی بعید نیست ظاهر کبری جعل دوم که «لاتشرب النجس» یا «لاتعطی الزکاه لمن وجب علی ابیه ان ینفق علیه» موضوع مرکب است؛ چون احکام به نحو قضیه حقیقیه جعل شده است و زمانی که عرف با «لاتشرب النجس» مواجه می شود، متوجه می شود آبی که مصداق جعل شرعی «الماء الملاقی للنجس نجس» باشد، نباید خورده شود یا در مورد «لاتعطی الزکاه علی من وجب علی ابیه ان ینفق علیه» زکات به شخصی که مصداق برای جعل وجوب انفاق پدر است داده نشود. شاهد این کلام این است اگر شخصی نذر کند، مبلغی بین علمای عدول تقسیم کند. زید زمان عادل بودن، عالم نبوده است و بعد تحصیل شک می شود که زید که بالوجدان عالم است عدالت او باقی است که استصحاب عدالت جاری می شود. اما شبهه می شود که این استصحاب اصل مثبت است؛ چون موضوع اعطاء مال نذر است لذا اگر در زمان علم وجدانی به عالم بودن، استصحاب عدالت زید جاری شود و نتیجه گرفته شود، پس «تعلق النذر باعطاء مال له» اصل مثبت خواهد بود؛ چون تعلق نذر اثر شرعی نیست؛ چون شارع در مورد عالم عادل وجوب وفاء به نذر جعل نکرده است بلکه مکلف نذر کرده است، لذا واسطه دارد که زید عادل است پس «تعلق النذر باعطاء المال الیه فیجب اعطاء المال الیه» و بین استصحاب عدالت و وجوب اعطاء مال واسطه عقلی تعلق نذر وجود دارد که اثر شرعی نیست بلکه لازم عقلی یا عادی است. مثال دیگر اینکه اگر مدرسه ای وقف برای طلاب عادل باشد و شخصی وجود داشته باشد که قبل طلبگی عادل بوده است و در حال حاضر در عدالت او شک وجود داشته باشد، با جریان استصحاب نمی توان گفت: شخص می تواند از مدرسه استفاده کند؛ چون اصل مثبت خواهد بود چون باید گفته شود که این شخص به جهت استصحاب عادل است؛ پس مشمول وقف است که همین واسطه عقلی خواهد شد و موجب می شود اصل مثبت باشد که یکی از جواب ها این است که گفته شود که ظاهر عرفی این است که موضوع حکم شرعی این است که شخص مصداق موقوف یا منذور باشد؛ لذا موضوع حکم شرعی مرکب از کبری و مصداق بودن شخص برای کبری است و ما نحن فیه هم بعید نیست از این قبیل باشد و لذا جواب بحوث در نظر ما عرفی است ولو اینکه انکار حکم فعلی توسط ایشان را نمی پذیریم.

ص: ۷۶۱

اشکال تعلیقه بحوث: (۱) (ملحوظ بودن جعل کلی)

در تعلیقه بحوث اشکالی مطرح کرده است که اگر موضوع برای جعل دوم، کبری جعل اول باشد، مثلا موضوع برای حرمت اعطاء زکات کبری «یجب علی الوالد ان ینفق علی والده الحی» به ضم صغری آن باشد، این کلام به معنای این است که کبری جعل به نظر عرف ملحوظ است تا موضوع شده است در حالی که در استصحاب شبهات حکمیه بیان کردید که آنچه عرف لحاظ می کند جعل بما هو جعل نیست؛ چون جعل عملی در نفس مولی است که عرف آن را لحاظ نمی کند بلکه صرفا مجعول را لحاظ می کند، در حالی که در اینجا می فرمایید: عرف موضوع جعل ثانی را کبری جعل اول می داند.

مناقشه در کلام تعلیقه بحوث: (مقصود بودن مجعول کلی)

این اشکال عجیب است؛ چون مراد ایشان از اینکه موضوع جعل ثانی، کبری جعل اول است همان مجعول کلی و قانون است، نه جعلی که قائم به نفس مولی باشد که یک آن موجود و معدوم می شود.

مجعول کلی مورد پذیرش بحوث و مقرّر آن است. لذا آنچه بحوث منکر شده است وجود مجعول جزیی بعد تحقق موضوع است و الا قانون کلی حدوث و بقاء دارد و صریحا در بحوث مطرح کرده است که جعل به معنای مجعول کلی مجرای استصحاب می باشد و آنچه انکار شده است، عملیه الجعل قائم به نفس مولی و حکم به حمل شایع است و انکار ایشان ربطی به کبری جعل به معنای مجعول کلی که دارای حدوث و بقای اعتباری است نخواهد داشت.

۱- (۴) بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۸۷.

بنابراین مناقشه مطرح در تعلیقه بحوث وارد نیست و کلام بحوث تمام است.

استصحاب/تنبیهات/ تنبیه هشتم /اصل مثبت/جریان استصحاب در اثر مع الواسطه ۹۵/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات/ تنبیه هشتم /اصل مثبت/جریان استصحاب در اثر مع الواسطه

خلاصه مباحث گذشته:

یکی از اشکالات مطرح شده در بحث اصل مثبت جریان تفاوت اثر شرعی با واسطه شرعی و اثر شرعی با واسطه عقلی است که در قسم اول استصحاب آثار با واسطه هم اثبات می شود اما در قسم دوم استصحاب آثار با واسطه عقلی را اثبات نمی کند.

کلام در بیان فرق این دو قسم واقع شد که چهار بیان مطرح شد.

فرق بین اثر با واسطه شرعی و عقلی

برای بیان فرق در جریان استصحاب با واسطه شرعی و واسطه عقلی وجوهی ذکر شد که وجه آخر کلام بحوث بود که استظهار کردیم که کلام امام هم همین مطلب است.

کلام شهید صدر:(۱)

کلام شهید صدر این بود که در موارد اثر شرعی غیر مباشر، مثل حرمت اعطاء زکات به کسی که بر پدر او انفاق واجب است، موضوع حرمت اعطاء زکات، وجوب انفاق بر پدر او و موضوع انفاق پدر حیات ولد است. اما ظاهر جمله «لاتعطی الزکاه علی من وجب علی ابیه ان ینفق علیه» این است که موضوع این جعل مرکب از دو جزء است که یک جزء کبری جعل اول که «یجب علی الوالد ان ینفق علی ولده الحی» و جزء دوم تحقق صغری این جعل که بقاء حیات زید است می باشد. از بین این دو جزء کبری جعل اول به جهت قیام اماره و دلیل روایی بالوجدان محرز است و صغری این کبری هم با استصحاب ثابت می شود که با ضم وجدان الی الاصل موضوع کبری جعل دوم اثبات خواهد شد.

۱- (۱) مباحث الاصول، ج۵، ص۴۴۳.

بررسی کلام بحوث:

ما هم این استظهار را پذیرفتیم؛ ولی اشکالی بر این استظهار وارد است که در برخی موارد برای تحقق موضوع جعل دوم، لازم است استصحاب حکم جزئی جاری شود و در غیر این صورت موضوع جعل ثانی وجود ندارد؛ مثلاً در بحث نجاست اگر

لباسی ملاقات با آب قلیل داشته باشد که این آب قلیل قبلا با دست مستصحب النجاسه ملاقات کرده است، در این صورت اگر به واسطه استصحاب نجاست دست، نجاست آب و تبع آن نجاست لباس ثابت شود، در صورتی که نجس بودن ثوب موضوع حرمت صلاه در آن باشد مشکلی رخ نمی دهد؛ چون موضوع حرمت صلاه در ثوب با استصحاب نجاست به همان بیانات مرحوم آخوند یا بیان دیگر اثبات شده است لذا مشکلی رخ نمی دهد.

اما اگر «لاتصل فی ثوب النجس» ظهور داشته باشد که موضوع مرکب از کبری جعل و تحقق صغری آن است که در بحوث مطرح شد و ما هم پذیرفتیم، مشکلی رخ می دهد؛ چون در صورتی که همان ثوب با مایع متوارد الحالتین ملاقات کند، به جهت توارد حالتین در آن اصل موضوعی جاری نخواهد شد؛ چون اصل موضوعی آب بودن یا مضاف بودن است که هر دو جاری و تعارض رخ می دهد. بعد اینکه امکان جریان اصل موضوعی وجود نداشته باشد، نوبت به جریان اصل حکمی نجاست می رسد در حالی که استصحاب نجاست با مشکل مواجه می شود؛ به این دلیل که نجس بودن ثوب به عنوان امر بسیط، موضوع برای حرمت صلاه نیست؛ چون فرضا پذیرفته ایم که موضوع حرمت صلاه بسیط نیست بلکه مرکب از کبری جعل و تحقق صغری آن است. بنابراین لازم است در موضوع مرکب اصل جاری شود، در حالی که کبری جعل اول به صورت وجدانی معلوم است و اصلا مشکوک نیست تا اصل جاری شود، نسبت به صغری هم به جهت توارد حالتین هم اصلی وجود ندارد چون یا در موارد توارد حالتین یا استصحاب مقتضی جریان ندارد و یا اینکه مقتضی جریان داشته و جاری می شود اما دچار معارضه می شود لذا در این فرض موضوع کبری دوم اثبات نخواهد شد. این مشکلی است که در فرض استظهار مرکب بودن موضوع جعل دوم وارد است و این اشکال قابل جواب نیست.

ص: ۷۶۴

البته اگرچه استظهار بحوث با این مشکل مواجه است اما ما هم این استظهار را می پذیریم.

۵- مختار در فرق واسطه شرعی و عقلی

علاوه بر کلام بحوث در بیان فرق بین واسطه شرعی وعقلی که مورد پذیرش ما قرار گرفت، دو بیان دیگر در فرق این دو نوع استصحاب مطرح می کنیم:

پنجمین وجهی که می توان برای فرق اثر با واسطه شرعی و اثر با واسطه عقلی بیان کرد، استفاده از خفاء واسطه است به این بیان که ولو به دقت عقلی اثر شرعی غیر مباشر، اثر شرعی مستصحب محسوب نمی شود اما در نظر عرف به جهت خفاء واسطه تسامح صورت گرفته و حکم می کند در موارد اثر شرعی با واسطه شرعی هم نقض یقین به شک صادق است؛ مثلاـ اگر استصحاب حیات زید جاری شود و اثر شرعی آن وجوب تصدق و اثر وجوب تصدق ، حرمت اعطاء زکات به او باشد، در این صورت موضوع حرمت اعطاء زکات وجوب فعلی انفاق پدر اوست اما عرف این واسطه را خفی می داند به این معناء که بعد احراز کبری جعل اول که «یجب علی الوالد ان ینفق علی ولده الحی» و استصحاب صغری آن، حرمت اعطاء زکات را مترتب می کند. بنابراین طبق این بیان عرف حرمت اعطاء زکات را اثر حیات زید نمی داند بلکه اثر وجوب فعلی است اما به جهت خفاء واسطه این اثر را به انضمام کبری جعل و تحقق صغری نسبت می دهد، در حالی که در موارد اثر شرعی با واسطه عقلی خفاء واسطه وجود ندارد چون کبری جعل ثابت نمی باشد و دلیلی وجود ندارد که «اذا کان زید حیا فنبتت لحیته» در حالی که در موارد واسطه شرعی، کبری به واسطه دلیل ثابت شده است و عرف به تسامح تحقق صغری به ضمیمه کبری را کافی می داند. مثال دیگر خفاء واسطه این است که به نظر دقیق موضوع وجوب قضاء، فوت فریضه است اما در نظر عرف وجوب قضاء به ترک اتیان فریضه هم نسبت داده می شود لذا اگر استصحاب عدم اتیان جاری شود، عرف فوت را صادق می داند و وجوب قضاء را مترتب می کند، چون در نظر عرف اگر وجوب قضاء ثابت نشود، نقض یقین به شک صادق خواهد بود.

در مورد مثال نـذر هم همین بیان قابل طرح خواهد بود که اگر نذر به این صورت باشد که به شـخص عادل اعطاء مال صورت گیرد، در این صورت اگر در مورد زیـد استصـحاب عـدالت جـاری شود، برای اثبات اینکه اعطاء مال بر او لازم است، واسـطه خواهـد داشت؛ چون بایـد گفته شود زید عادل است پس متعلق نذر واقع می شود و این واسـطه عقلی است؛ اما عرف به جهت خفاء این واسطه را لحاظ نمی کند و استصحاب عدالت را برای اثبات لزوم اعطاء مال کافی می داند.

بیان دوم برای بیان فرق بین اثر شـرعی با واسـطه شـرعی و اثر شـرعی با واسطه عقلی این است که در نظر عرف کلام «اثر الأثر أثر» در صورتی که آثار از سـنخ واحد باشـند، مورد پذیرش است؛ لذا اثر شـرعی با واسـطه شرعی مستصحب در نزد عرف اثر مستصـحب محسوب می شود و در صورت عـدم ترتب نقض یقین به شک صادق خواهد بود به خلاف لازم عقلی مستصـحب عرف لازم عقلی مستصـحب را اثر خود مستصحب نمی داند و لذا اگر استصحاب جاری شود و لازم عقلی مترتب نشود، نقض یقین به شک صادق نخواهد بود.

کلام آقای سیستانی:

آقای سیسـتانی فرموده است: مفاد اخبار استصحاب تعبد به بقاء یقین است چون در اخبار استصحاب وارد شده است: «فانه علی یقین من وضوئه» اما نکته این است که تعبد به بقاء یقین، نسـبت به آثار متیقن هم اطلاق ندارد، چه رسد به أثر الأثر یا اثر لازم عقلی. بنـابراین آنچه لاـزم است مفـاد استصـحاب بایـد به گونه ای باشـد که تعبـد به بقاء یقین لغو نباشـد و لـذا اگر چیزی فی الجمله اثر باشد، کافی است و مترتب خواهد شد.

ص: ۷۶۶

بنابراین آثار مع الواسطه به جهت بناء عقلاء مترتب می شود، چون عقلاء در مورد بقاء متیقن یک اطمینان احساسی در مقابل اطمینان ادراکی دارند که به معنای آرامش است همان طوری که اگر شخصی به پزشک سالم مراجعه کند، در موارد دیگر اگرچه احتمال اختلال حواس یا خیانت وجود دارد اما به این احتمالات اعتناء نمی شود بلکه گفته می شود با این احتمالات آرامش سلب نمی شود؛ به همین صورت عقلاء اطمینان احساسی به بقاء متیقن داشته و آثار قانونی مباشر یا مع الواسطه آن را مترتب می کنند اما آثار قانونی لوازم تکوینی متیقن را مترتب نمی کنند، چون نسبت به آن اطمینان احساسی ندارند.

مناقشه در کلام آقای سیستانی

بیانات ایشان ادعای بلادلیل می باشد.

البته ممکن است گفته شود که ادعای ما مبنی بر خفاء واسطه مصادره و ادعای بلادلیل است.

اشکال معارضه در مورد لوازم

مرحوم شیخ انصاری(۱) از صاحب فصول(۲) تبعا لکاشف الغطاء(۳) نقل کرده استکه ادله استصحاب نسبت به حجیت اصل مثبت قصور ندارد، اما در اینجا مشکل دیگری وجود دارد که معارضه با استصحاب عدم است؛ چون در صورت استصحاب حیات، اثر نبات لحیه که وجوب تصدق است مترتب می شود، اما در مقابل استصحاب عدم نبات لحیه جاری می شود؛ بنابراین استصحاب حیات وجوب تصدق را اثبات و در مقابل استصحاب عدم نبات لحیه این اثر را نفی می کند.

مرحوم شیخ انصاری در مورد اشکال معارضه فرموده است: اگر اصل مثبت حجت باشد، نسبت به اصل مخالف حاکم است؛ چون منشا شک در نبات لحیه، شک در حیات زید است و لذا اگر استصحاب حیات زید، نبات لحیه را اثبات کند، شک در نبات از بین می رود و لذا استصحاب حیات حاکم بوده و معارضه ای در اینجا وجود ندارد.

۱- (۲) فرائد الاصول، ج۳، ص۲۳۶.

۲- (۳) الفصول، ۳۷۸.

۳- (۴) کشف الغطاء، ۳۵.

بنابراین یا اصل مثبت حجت نیست کما هو الصحیح یا استصحاب حیات حاکم است.

اشکال بر کلام شیخ انصاری:

جناب سید یزدی در حاشیه مکاسب فرموده است، این اشکال در همه موارد درست نیست؛ چون در برخی موارد لازم عقلی مورد توارد حالتین است؛ مثل اینکه اگر لازم بقاء آب در حوض این باشد که یخ زده است و اثر شرعی انجماد آب وجوب صدقه باشد، در این فرض ادعا شده است، استصحاب بقاء آب در حوض برای اثبات وجوب تصدق با استصحاب عدم انجماد تعارض می کند، در حالی که ممکن است این لازم عقلی مورد توارد حالتین باشد که آب یک زمانی منجمد بوده و زمانی منجمد نبوده است لذا استصحاب عدم انجماد به جهت توارد حالتین جاری نیست و وقتی استصحاب عدم انجماد جاری نباشد، استصحاب بقاء آب برای اثبات انجماد مبتلی به معارض نخواهد بود.

مناقشه در کلام سید یزدی:

این اشکال از سید یزدی طبق مبنای خود ایشان صحیح است؛ چون جناب سید یزدی و صاحب کفایه، شاگرد مرحوم شیخ رازی عرب بوده اند که شیخ رازی مطلبی بیان کرده و این دو بزرگوار پذیرفته اند که در مورد استصحاب باید زمان یقین و شک به هم متصل باشد و در توارد حالتین در مجهولی التاریخ شبهه انفصال زمان یقین از شک است و لذا صاحب کفایه و سید یزدی قائل به قصور مقتضی دلیل استصحاب نسبت تعاقب حالتین هستند که طبق این مبنا کلام سید یزدی مطلب درستی است. اما کسانی که قائل هستند که در فرض توارد حالتین دو استصحاب قصور مقتضی ندارند بلکه هر دو جاری شده و تعارض می کنند کما هو الصحیح، استصحاب انجماد و استصحاب عدم انجماد جاری شده و تعارض می کنند و استصحاب عدم انجماد علاوه بر استصحاب انجماد معارض دیگری هم خواهد داشت که استصحاب بقاء ماء در حوض است که لازم خود که انجماد آب است ثابت می کند، لذا تعارض سه طرفه است.

اما محذور این سه استصحاب مناقضه در مؤدّی و نتیجه است؛ چون استصحاب بقاء ماء و استصحاب بقاء انجماد، وجوب تصدق را اثبات می کند، اما استصحاب عدم انجماد وجوب تصدق را نفی می کند که تناقض در مؤدی رخ می دهد و دلیل استصحاب هر سه را شامل نیست و اگر هم یکی از آنها را شامل شود ترجیح لامرجح است، لذا اشکال معارضه وجود دارد. اما بحث حکومت باید مورد بررسی قرار گیرد که نوعا مورد پذیرش واقع نشده است.

استصحاب/ تنبیهات/ تنبیه هشتم/اصل مثبت/ اشکال معارضه در لوازم ۹۵/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/ تنبیهات/ تنبیه هشتم/اصل مثبت/ اشکال معارضه در لوازم

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه گذشته مطرح شد بر فرضی هم که مقتضی استصحاب برای اثبات لوازم تام باشد، استصحاب مشکل معارضه خواهد داشت چون لازمه ای که به واسطه استصحاب ثابت می شود دارای حالت سابقه عدمی است و همان استصحاب عدم جاری خواهد شد و معارضه رخ می دهد.

اشکال معارضه در لوازم

جناب شیخ انصاری از صاحب فصول نقل کردند(۱) که اصل مثبت مقتضی جریان دارد ولی مشکل آن ابتلاء به معارضه است؛ لذا مثلاـ در صورتی که شخص وضوء گرفته اما شک در وجود مانعی در اعضاء وضوء داشته باشد، استصحاب عدم حاجب، صلاحیت اثبات تحقق غسل بشره را دارد، ولی با استصحاب عدم تحقق غسل بشره معارضه خواهد داشت؛ چون از یک طرف یقین سابق وجود دارد که مانعی در اعضاء وجود نداشته است و بعد وضوء گرفته است. در این فرض طهارت اثر شرعی غسل البشره است و غسل البشره لازم عقلی سب الماء مع عدم الحاجب است اما به جهت اینکه شخص در وجود حاجب شک دارد، تحقق طهارت در نزد او مشکوک است. صاحب فصول(۲) فرموده است: از یک طرف ارکان استصحاب نسبت به عدم حاجت تمام است، که «لاتنقض الیقین بالشک» اقتضا می کند که در هنگام وضوء هم حاجب وجود نداشته است و لذا حکم به حصول طهارت شود ولی از طرف دیگر یقین سابق به عدم تحقق غسل بشره هم وجود دارد و ارکان استصحاب تام است لذا اقتضاء می کند که حکم به حصول طهارت نشود.

۱- (۱) فرائد الاصول، ج۳، ص۲۳۶.
۲- (۲) الفصول، ۳۷۸.

مرحوم ایروانی هم این مطلب را تایید کرده و فرموده است که مشکل اصل مثبت قصور مقتضی نیست، بلکه ابتلاء به معارضه است.

پاسخ جناب شیخ انصاری از معارضه: (۱) (حکومت اصل عدم حاجب)

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ از اشکال صاحب فصول فرموده است: اگر اصل مثبت قصور مقتضی نداشته باشد، استصحاب عدم تحقق لازم عقلی، مثل عدم تحقق غسل بشره با استصحاب عدم حاجب معارضه نمی کند؛ به جهت اینکه منشا شک در تحقق غسل بشره احتمال طرو حاجب است که با استصحاب عدم حاجب این احتمال نفی می شود لذا استصحاب عدم حاجب حاکم بر استصحاب عدم تحقق غسل بشره است.

مناقشه محقق ایروانی بر کلام شیخ:(۲) (تعارض بین دو اصل)

محقق ایروانی فرموده است: حکومت استصحاب عدم حاجب بر استصحاب عدم غسل بشره، در غایت فساد است؛ چون تحقق غسل بشره، اثر شرعی عدم حاجب نیست، بلکه اثر شرعی، حکم به طهارت است که یک موضوع قریب و یک موضوع بعید دارد. موضوع قریب برای حصول طهارت، تحقق غسل است و موضوع بعید، سب الماء مع عدم الحاجب است که در موضوع بعید با جریان استصحاب عدم حاجب به ضم احراز سب الماء، تحقق طهارت اثبات می شود و اما در مقابل آن جریان اصل در موضوع قریب که استصحاب عدم تحقق غسل بشره است، طهارت را نفی می شود. بنابراین این دو اصل تعارض خواهند داشت و حکومت یکی بر دیگری وجهی ندارد.

کلام محقق عراقی:(۳) (بررسی مسأله در سه فرض)

۱- (۳) فرائد الاصول، ج۳، ص۲۳۶.

۲- (۴) الاصول فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۳.

۳- (۵) نهایه الأفکار القسم الأوّل من الجزء الرابع ص۱۸۲ بحسب طبعه جماعه المدرسین بقم.

مرحوم محقق عراقی فرموده اند: در این مساله سه فرض وجود دارد که باید در هر فرض به صورت جداگانه بررسی شود. صور مطرح شده از سوی محقق عراقی عبارتند از :

۱- مثبتات استصحاب مطلقا حجت است؛ اعم از جریان استصحاب ملزوم برای اثبات لازم و یا استصحاب لازم برای اثبات ملزوم؛ بنابراین طبق این فرض استصحاب عدم حاجب تحقق غسل بشره را اثبات می کند و استصحاب عدم غسل بشره هم وجود حاجب را اثبات می کند. به همین صورت استصحاب حیات زید نبات لحیه او را اثبات و استصحاب عدم نبات لحیه حیات او را نفی می کند؛ وجه این دو صورت این است که اگر نبات لحیه زید محقق نشده باشد به معنای فوت اوست، چون فرضا نبات لحیه لازمه عقلی یا عادی حیات زید است و از طرف دیگر استصحاب حیات نبات لحیه را اثبات می کند.

طبق این فرض توارد بین دو استصحاب رخ می دهد که هر کدام از دو استصحاب موضوع دیگری را تعبدا نفی می کند؛ چون استصحاب بقاء حیات زید، حکم به عدم شک در نبات لحیه می کند و تعبدا علم به نبات لحیه است لذا موضوع استصحاب عدم نبات لحیه تعبدا از بین می رود و در مقابل استصحاب عدم نبات لحیه زید هم حکم می کند که در بقاء حیات زید شک نیست بلکه علم به انتفاء حیات وجود دارد و لذا موضوع استصحاب حیات از بین می رود، لذا توارد رخ می دهد که هر کدام از دو استصحاب موضوع استصحاب دیگری را تعبدا نفی می کند. بنابراین بین دو استصحاب تعارض رخ می دهد .

در مثال شک در وجود حاجب هم، استصحاب عدم حاجب تعبد به تحقق غسل و شک را نفی می کند لذا استصحاب عدم غسل موضوع نخواهد داشت و استصحاب عدم تحقق غسل هم حکم می کند که شک در وجود مانع وجود ندارد بلکه تعبدا علم به وجود حاجب دارد لذا موضوع استصحاب عدم حاجب که شک در حاجب است از بین می رود.

۲-استصحاب ملزوم، لازم خود را اثبات خواهد می کند اما استصحاب عدم لازم، اثبات عدم ملزوم نمی کند.

وجه این تفصیل این است که وجود لازم از شؤون ملزوم محسوب می شود، اما ملزوم از شؤون لازم نیست لذا اگر حیات زید اثبات شود، نبات لحیه هم به جهت اینکه لازم حیات است اثبات خواهد شد، اما استصحاب عدم نبات لحیه حیات را نفی نمی کند.

طبق این فرض کلام شیخ انصاری کاملا متین است و استصحاب عدم حاجب لازم عقلی خود که تحقق غسل بشره است را اثبات می کند و به تبع حکم شرعی مترتب بر غسل هم اثبات خواهد شد. اما استصحاب عدم غسل، وجود حاجب را اثبات نمی کند؛ چون طبق فرض استصحاب عدم لازم، عدم ملزوم را اثبات نمی کند، لذا حکومت یک طرفه می شود و استصحاب عدم حاجب حاکم خواهد شد.

محقق عراقی در مورد وجه دوم فرموده اند: این فرض صحیح نیست؛ به جهت اینکه اگر اصل مثبت حجت باشد بین لازم و ملزوم تفاوتی وجود ندارد لذا تفصیل وجهی نخواهد داشت.

۳-استصحاب عدم حاجب تحقق غسل بشره را اثبات نمی کند بلکه فقط اثر شرعی آن را که تحقق طهارت است، اثبات می کند؛ به جهت اینکه طهارت لازم عدم حاجب مع سب الماء محسوب می شود و امر به گونه ای است که غسل البشره اصلا لحاظ نمی شود و گویا محذوف است، لذا استصحاب عدم حاجب حصول طهارت را اثبات می کند.

ص: ۷۷۲

طبق این فرض بین دو استصحاب تعارض رخ می دهد؛ چون استصحاب عدم حاجب مستقیم و بدون اینکه تحقق غسل را اثبات کند، اثبات طهارت می کند و استصحاب عدم تحقق غسل بشره هم حصول طهارت را نفی می کند که جریان این دو استصحاب منجر به تعارض می شود. در این فرض سوم استصحاب عدم حاجب حاکم بر استصحاب عدم غسل بشره نخواهد بود؛ چون استصحاب عدم حاجب تحقق غسل بشره را اثبات نکرده است بلکه مستقیم طهارت را اثبات کرده است، لذا در مورد غسل بشره استصحاب عدم تحقق غسل بشره جاری شده و حصول طهارت را نفی می کند. به همین جهت تعارض رخ می دهد.

کلام محقق خویی:(۱) (پذیرش فرض دوم و سوم محقق عراقی)

مرحوم خویی از بین فروض محقق عراقی، فرض دوم و سوم را مطرح کرده و کلام ایشان را پذیرفته است.

در مورد فرض دوم که استصحاب عدم حاجب برای اثبات تحقق غسل بشره جاری می شود و به تبع طهارت شرعیه ثابت می شود، مرحوم خویی حکومت را پذیرفته است.

اما ایشان اینکه اصل مثبت به این معنا باشد را نمی پذیرند؛ به جهت اینکه استصحاب عدم حاجب، برای حصول طهارت که حکم شرعی و قابل تنجیز و تعذیر است، جاری شده است، اما تحقق غسل بشره قابل تنجیز و تعذیر نیست، لذا در نظر مرحوم خویی فرض سوم فرض صحیح است که استصحاب عدم حاجب مستقیم حصول طهارت را اثبات می کند و لذا ایشان فرموده است که استصحاب عدم حاجب که مثبت طهارت است با استصحاب عدم تحقق غسل که حصول طهارت را نفی می کند، معارضه می کند.

۱- (۶) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ۲، ص: ۱۸۸.

طرح فرض چهارم از سوی مرحوم خویی: (اماریت استصحاب)

مرحوم خویی فرض اول محقق عراقی را در کلام خود مطرح نکرده اند، اما در عوض فرض دیگری مطرح کرده اند که فرض اماریت استصحاب است. ایشان فرموده اند: اگر استصحاب از باب افاده ظن به بقاء حجت باشد همان طور که در کلام مرحوم شیخ انصاری مطرح شده است، ظن به ملزوم مستلزم ظن به لازم است و لذا ظن به حیات زید مستلزم ظن به نبات لحیه او و ظن به عدم حاجب موجب ظن به تحقق غسل بشره خواهد شد. بنابراین ، حکم فرض چهارم واضح است؛ به جهت اینکه نمی توان گفت: ظن به حیات زید و به تبع نبات لحیه او وجود دارد، در عین حال ظن به عدم نبات لحیه هم حاصل است؛ این دو قابل جمع نیست؛ چون وقتی ظن به حیات زید وجود داشته باشد، ظن به نبات لحیه او هم وجود دارد و لذا محال است که ظن به عدم نبات لحیه هم وجود داشته باشد و لذا در این فرض کلام مرحوم شیخ صحیح است و اصل مثبت در فرض حجیت استصحاب از باب ظن دارای معارض نخواهد بود.

مناقشه در کلام محقق خویی:

کلام محقق خویی تام نیست و دو اشکال به ایشان وارد است:

مناقشه اول: (حجیت ظن نوعی)

اولا: بحث ما در ظن نوعی است که اگر استصحاب از باب ظن حجت باشد همانند سایر امارات از باب ظن نوعی حجت خواهد شد و اجتماع دو ظن نوعی بر خلاف هم محال نیست؛ مثلا خبر ثقه حکم به وجود زید می کند و شهرت حکم به عدم می کند و نسبت به هر دو ظن نوعی وجود دارد. آنچه محال است اجتماع دو ظن شخصی بر خلاف هم است لذا در صورت وجود خبر ثقه به حیات زید و خبر ثقه دیگر بر نبات لحیه او تعارض رخ می دهد؛ چون لازم خبر ثقه بر حیات زید این است که زید، نبات لحیه هم داشته است در حالی که در خبر ثقه دوم حکم می کند، نبات لحیه نداشته است و لذا تعارض رخ می دهد و همان طور که خبر ثقه بر حیات زید با خبر ثقه بر عدم نبات لحیه او تعارض می کند، در مورد استصحاب هم در صورت حجیت از باب ظن نوعی تعارض رخ می دهد.

مناقشه دوم: (عدم صحت اخذ به یک طرف)

ثانیا: بر فرضـی که ملاک ظن شخصی باشد، در کلام شما از اول مفروض این است که ظن به حیات زید وجود دارد که لازمه آن نبـات لحیه اوست و لـذا گفته می شود محال است که با وجود ظن شخصـی به نبات لحیه زیـد، ظن شخصـی به عـدم نبات لحیه زیـد حاصـل شـود. اشـکال مـا این است که «لم لا یعکس؟» که ظن شخصـی به عـدم نبـات لحیه زیـد است که منشا ظن شخصـی به عدم حیات زید می شود و لذا اینکه تحقق دو ظن شخصـی بر خلاف محال است، وجهی ندارد که ظن شخصی به یک طرف مسلم فرض شود و به جهت آن ظن، تحقق ظن شخصی به طرف دیگر محال فرض شود.

توجیه کلام محقق خویی در بحوث:(۱) (ظن به بقاء ناشی از طبیعت امر حادث)

در بحوث برای توجیه کلاـم محقق خویی فرموده انـد: مقصود مرحوم خویی در اینجا مطلب ظریفی است که وجه افاده ظن در استصـحاب این نیست که اسـتقراء صورت گرفته است که موجودات عنـد الشـک فی البقـاء غالبا باقی هسـتند، بلکه ظن به بقاء متیقن سـابق ناشـی از طبیعت امر حـادث است که اقتضـاء طبیعت حـالت سـابقه بر بقـاء موجب ظن به بقاء می شود و الا وجهی برای افاده ظن به بقاء در مورد استصـحاب وجود ندارد؛ لذا اگر حجیت استصحاب از باب ظن به بقاء صحیح باشد، ظن به بقاء ناشی از طبیعت شیء حادث است.

ایشان بعد بیان این مطلب برای روشن شدن کلام مثالی مطرح می کنند که مثلا اگر ثقه ای خبر دهد که خانه زید آتش گرفته است و ثقه دیگر خبر دهد که اتومبیل آتش نشانی در کنار خانه زید مشغول اطفاء حریق بوده است یا باران شدیدی در حوالی همان ساعت در منطقه خانه زیـد شـروع به باریـدن کرده است، در این صورت ظن به سوختن خانه زیـد حاصل نمی شود بلکه ظن حاصل می شود که اتومبیل آتش نشانی یا باران آتش را خاموش کرده است؛ چون اقتضاء تاثیر آتش برای سوزانـدن خانه زید مقید است که مقتضـی اقواء وجود نداشـته باشد، لذا ثقه ای که از مقتضـی اقوی مثل ماشین آتش نشانی یا نزول باران خبر می دهـد خبر او بر خبر ثقه دیگر حاکم می شود؛ لـذا در محل بحث هم همین بیان قابل طرح خواهـد بود، چون او استصـحاب بقاء حیات زید و استصحاب عدم نبات لحیه وجود دارد اما اقتضاء استمرار عدم نبات لحیه تا زمانی است که مقتضی اقوی برای نبات لحیه نباشد و طبق فرض بقاء حیات زید مقتضـی اقوی است؛ چون بقاء حیات زید علت نبات لحیه است و لذا اماره حاکی از بقاء علت حاکم بر اماره حاکی از عـدم معلول است؛ چون عـدم معلول به جهت اسـتمرار و بقاء حالت سابقه اقتضاء اسـتمرار دارد ولی مقید است که مقتضـی اقوی وجود نداشته باشد که عدم را به وجود تبدیل کند در حالی که حیات زید مقتضی اقوی برای تبـدل عـدم نبات لحیه به نبات لحیه است لـذا اماره ظنیه بقاء حیات زیـد حاکم بر اماره ظنیه عـدم نبات لحیه زید می شود کما اینکه اماره ظنیه نزول باران حاکم بر اماره آتش سوزی خانه زید است.

۱- (۷) بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص ۱۹۰.

در بحوث این مطلب به عنوان تقریب کلام مرحوم خویی مطرح شده است.

دفع اشکال از بحوث : (تفاوت تعارض دو خبر ثقه و دو استصحاب)

ممکن است به کلام بحوث اشکال شود؛ چون ایشان در خبر ثقه تعارض را مطرح کرده اند؛ مثلا اگر یک خبر ثقه از بقاء حیات زید خبر دهد که لازم آن نبات لحیه است و خبر ثقه دیگر از عدم نبات لحیه زید خبر دهد که لازمه آن عدم حیات زید است، حکم به تعارض شده است در حالی که باید خبر ثقه دال بر حیات زید مقدم می شد.

جواب این اشکال به این صورت است که اماریت خبر ثقه به این جهت است که ثقه خطا نمی کند، لذا وقتی ثقه اول از حیات فعلی زید خبر می دهد و حساب احتمالات حکم می کند که او خطا و اشتباه نمی کند مگر نادرا و خبر ثقه دوم از عدم نبات لحیه خبر می دهد که حساب احتمالات حکم می کند او هم اشتباه نمی کند مگر نادرا؛ لذا ملاک اماریت خبر ثقه غلبه مطابقت خبر ثقه با واقع است و لذا این دو خبر تعارض می کنند؛ چون قابل جمع نیستند. اما در مورد استصحاب ملاک اماریت غلبه مطابقت با واقع نیست، بلکه اقتضای امر حادث برای بقاء است و اقتضای امر حادث للبقاء مشروط به عدم وجود مقتضی اقوی برای تبدل حالت سابقه است.

انصاف این است کلمات بحوث، بیانات خوبی است و به نظر ما بازگشت فرمایش ایشان این است که در دایره معلول، معلول هایی که حالت سابقه علت آنها وجودیه است، ظن شخصی یا نوعی به بقاء عدم معلول وجود ندارد و این کلام مورد پذیرش است ولی اساس حجیت استصحاب از باب اماریت و افاده ظن ناتمام است و لذا نیازی به تطویل بحث وجود ندارد.

ص: ۷۷۶

نظر مختار: (صحت قول به تعارض)

بنابراین طبق بیانات مطرح شده، بنابر اصل عملی بودن استصحاب، حق با کسانی است قائل به تعارض هستند و اشکال به شیخ انصاری وارد است؛ چون در مثال محل بحث استصحاب عدم حاجب اثبات تحقق غسل نکرده است بلکه صرفا اثبات اثر شرعی که حصول طهارت است کرده است و لذا معارضه با استصحاب عدم تحقق غسل می کند که حصول طهارت را نفی می کند و حکومت استصحاب عدم حاجب بر استصحاب عدم تحقق غسل وجهی ندارد؛ چون استصحاب عدم تحقق حاجب، تحقق غسل را به جهت اینکه اثر شرعی نیست، اثبات نمی کند، بلکه صرفا طهارت را اثبات می کند و در طرف مقابل استصحاب عدم غسل هم طهارت را نفی می کند و لذا صحیح این است که قائل به معارضه شویم.

استصحاب /تنبهات / تنبیه هشتم/ اصل مثبت /خفاء واسطه ۹۵/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب /تنبهات / تنبیه هشتم/ اصل مثبت /خفاء واسطه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اصل مثبت و اثبات لوازم عقلیه یا عادی به واسطه جریان استصحاب بود که مطرح شد استصحاب به جهت قصور اثباتی، لوازم عقلی و عادی مستصحب را اثبات نخواهد کرد. اما از سوی بزرگان مواردی ذکر شده است که استصحاب لوازم عقلی یا عادی خود را اثبات خواهد کرد.

کلام شیخ انصاری:(۱) (اثبات لوازم به جهت خفاء واسطه)

مرحوم شیخ انصاری از عدم حجیت اصل مثبت، موارد خفاء واسطه را استثناء کرده است؛ یعنی مواردی که عرف اثر لازم عقلی مستصحب را به نظر تسامحی اثر مستصحب می بینند، لذا با جریان استصحاب، لازم عقلی هم بر مستصحب مترتب خواهد شد.

۱- (۱) فرائد الاصول، ج۳، ص۲۴۴.

از مواردی که برای خفاء واسطه مطرح شده است، استصحاب رطوبت در ملاقِی یا ملاقَی می باشد که اگر یک جسم نجس باشد و با جسم طاهر ملاقات کند، در حالی که حالت سابقه ملاقِی یا ملاقَی رطوبت مسریه باشد، استصحاب رطوبت مسریه جاری خواهد شد و اثبات می شود که جسم طاهر نجس شده است. در مورد این مثال شبهه مثبت بودن مطرح است؛ چون موضوع تنجس ملاقی، سرایت رطوبت از نجس به طاهر است و اگر استصحاب بقاء رطوبت در جسم طاهر یا جسم نجس بخواهد اثبات تحقق سرایت بالفعل کند، اصل مثبت خواهد بود؛ چون لازمه عقلی وجود رطوبت مسریه، سرایت به جسم دیگر

است. مرحوم شیخ انصاری در مورد این مثال فرموده است: ظاهرا اصحاب این اصل را جاری کرده اند و وجه جریان این اصل و اثبات لازمه آن خفاء واسطه بوده است؛ چون به نظر تسامحی عرفی اثر شرعی سرایت، اثر خود رطویت مسریه محسوب شده است و لذا با این نظر تسامحی، استصحاب بقاء رطوبت جاری شده و تنجس جسم طاهر را اثبات خواهد کرد.

مثال دیگر این است که استصحاب بقاء ماه رمضان در روز سی ام برای اثبات عید فطر بودن فردای آن جاری شود، در صورتی که عنوان «اول شهر الشوال » بسیط باشد، اگر از باب خفاء واسطه نباشد، اشکال اصل مثبت را خواهد داشت؛ چون اگر عنوان «اول شهر الشوال» مرکب باشد به گونه ای که از ماه رمضان بودن دیروز و شوال بودن امروز حاصل شود، در این صورت جریان استصحاب ماه رمضان در مورد روز سی ام و اثبات عید بودن فردای آن اصل مثبت نمی شود؛ چون امروز بالوجدان ماه شوال است ولو دانسته نشده است که روز اول یا دوم است و استصحاب می شود که دیروز ماه رمضان بوده است؛ پس ثابت می شود که امروز اول شوال است، اما مرحوم شیخ انصاری می فرمایند: عنوان «اول یوم الشوال» عنوان بسیط است و لذا استصحاب بقاء ماه رمضان تا دیروز و ضمیمه به اینکه امروز ماه شوال است، برای اثبات عنوان «اول شهر الشوال» اصل مثبت است. بنابراین باید از راه خفاء واسطه استفاده شود که عرف به نظر تسامحی اثر عنوان بسیط «اول شهر الشوال» بر عنوان مرکب از اینکه دیروز ماه رمضان بوده و امروز شوال است، مترتب می کند؛ لذا با وجود خفاء واسطه مشکل مثبت بودن استصحاب حل خواهد شد.

ص: ۷۷۸

کلام مرحوم آخوند:(۱) (اثبات لوازم درخفاء واسطه و جلاء واسطه)

مرحوم صاحب کفایه نظر جناب شیخ را در مورد اثبات لوازم در صورت خفاء واسطه پذیرفته و فرموده اند: هر موردی که عرف اثر شرعی لازم مستصحب را اثر مستصحب ببیند، اصل مثبت حجت خواهد بود.

جناب آخوند موارد جلاء واسطه را به موارد حجیت اصل مثبت اضافه کرده است. حجیت اصل مثبت در موارد جلاء واسطه به دو صورت است:

۱- رابطه میان لازم عقلی مستصحب با خود مستصحب آن قدر واضح و جلی باشد که عرف اثر شرعی لازم عقلی مستصحب را اثر خود مستصحب بداند. به عبارت دیگر در این مورد عرف درک می کند که لازم عقلی غیر از مستصحب است مثلا در صورتی که ابوّت زید برای عمرو دارای اثر باشد، عنوان ابوّت زید برای عمرو غیر از بنوّت عمرو برای زید است ولی به جهت شدت وضوح ملازمه بین ابوت زید برای عمرو و بنوت عمرو برای زید، اثر شرعی ابوت زید برای عمرو به عنوان بنوت عمرو لزید نسبت داده می شود. بنابراین اگر شارع حکم کرده باشد که «اذا کان زید أب عمرو وجب علیه ان ینفق الیه» عرف استصحاب بنوت عمرو برای زید را برای اثبات وجوب انفاق زید بر عمرو کافی می داند.

۲- مورد دوم جلاء واسطه به این صورت است که به جهت شدت وضوح رابطه بین لازم عقلی مستصحب و مستصحب، عرف حتی تفکیک در حکم ظاهری را هم نمی پذیرد؛ یعنی همان طور که در مورد حکم واقعی تفکیک ممکن نیست، رابطه بین مستصحب و لازم آن به گونه ای واضح باشد که عرف حتی در حکم ظاهری هم تفکیک را نپذیرد.

۱- (۲) کفایه الاصول، ج۲، ص۲۴۶.

مثال فقهی این فرض این است که اگر آب قلیل نجس وجود داشته باشد و آب طاهری به آن ضمیمه شود که مجموعا به مقدار آب کر برسد که از آن تعبیر به القلیل المتمم کرا می شود، در این صورت بحث است که آیا آب حاصل شده پاک است یا نجس که در مورد اصل عملی در مورد آن مطرح شده است که در مورد هر کدام از دو آب حالت سابقه استصحاب خواهد شد به این صورت که در آب قلیل نجس، استصحاب نجاست و در آب قلیل پاک، استصحاب طهارت جاری خواهد شد. اما اشکال شده است که عرف اختلاف حکم اجزاء ماء واحد را حتی در احکام ظاهری نمی پذیرد مخصوصا اگر دو آب ممتزج شده باشند چون عرف حتی در تعبد ظاهری تعقل نمی کند که قطرات آب نجس هنوز نجس ظاهری و قطرات آب پاک هنوز پاک هستند؛ بنابراین به جهت اینکه این دو آب متلازمین هستند، حکم ظاهری هر دو را یکی می داند لذا استصحاب نجاست در مورد آب نجس به التزام ثابت می کند که آب قلیل طاهر نجس شده است و بالعکس در طرف مقابل هم استصحاب در اجزاء طاهر اثبات می کند که اجزاء ماء نجس هم طاهر شده است. لذا بین دو استصحاب تعارض رخ می دهد و بعد تساقط به قاعده طهارت رجوع خواهد شد. لذا نکته این است که اگر عرف تفکیک بین دو حکم ظاهری را نپذیرد، جریان اصل در یکی از دو حکم دیگری را هم اثبات خواهد کرد.

البته لازم به ذکر است که وقتی به جهت عدم تفکیک، عرف حکم به اثبات لازم می کند، حکم ظاهری دوم لازم الاستصحاب خواهد شد نه لازم مستصحب؛ یعنی خود استصحاب نجاست ظاهری آب قلیل، تعبد ظاهری به نجاست آب قلیل طاهر می کند که با آب اول ممتزج شده است، لذا این مورد تخصصا از اصل مثبت خارج خواهد بود؛ چون لازم الاستصحاب خواهد شد و لازم استصحاب اصل مثبت نیست، چون صحیحه ای که نجاست آب قلیل را اثبات کرده است اماره است و لازم عقلی یا عرفی استصحاب نجاست آب قلیل نجس، تعبد به نجاست آب قلیل طاهر خواهد بود و بالعکس. منشأ این تلازم هم این است که عرف اباء دارد از اینکه بپذیرد بخشی از آب نجس ظاهری و بخش دیگر طاهر است.

ص: ۷۸۰

این بیانات مطرح شده از سوی آخوند بیان موجهی است.

اشکال محقق نائینی بر خفاء واسطه:(۱) (عدم مرجعیت عرف در تشخیص مصادیق)

مرحوم نائینی در مورد خفاء واسطه اشکال کرده است که عرف فقط مرجع مسلمین در تشخیص مفاهیم و ظهورات است، اما نظر عرف در تشخیص مصادیق اعتباری ندارد، بنابراین در مورد اقامه عشره ایام، مفهوم از عرف گرفته می شود که از طلوع فجر روز اول شروع و تا غروب آفتاب روز دهم ادامه دارد. حال اگر شخصی صرفا پنج دقیقه با تأخیر از طلوع فجر به محلی برسد، از نظر عرفی به جهت وجود تسامح در عرف، ده روز را صادق است. اما مرحوم نائینی می فرمایند: تسامح عرفی ملاک نیست بلکه در مورد عناوین مفهوم از عرف گرفته شده و تطبیق آن به واسطه عقل صورت می گیرد لذا اگر شخص صرفا پنج دقیقه کمتر از حد مشخص شده در محل بماند، اقامه ده روز در محل صادق نیست و لذا نماز او شکسته است.

مثال دیگر اینکه آب کر دارای حد مشخصی است اما اگر آبی باشد و صرفا یک لیوان یا یک استکان کمتر از حد کر باشد، عرف به جهت تسامح، کر بودن آب را صادق می داند اما نکته این است که مقام تطبیق است و در مقام تطبیق مفاهیم عرف معیار نیست، بلکه معیار عقل است که حکم می کند، آب از مقدار کر کمتر است و لذا «اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء» شامل آن نمی شود.

نکته لازم به ذکر این است که مرحوم نائینی و به تبع ایشان السید الخویی، خفاء واسطه را از مصادیق تسامح عرف در تشخیص مصداق می داند؛ چون استظهار عرف از خطاب روشن است؛ مثلاـ عرف از خطاب «من فاته فریضه فلیقضها» می فهمد که عنوان فوت وجودی و به معنای از کیسه رفتن است، لذا این عنوان غیر از عنوان «عدم اتیان فریضه» است ولی در مقام تطبیق عرف تسامح می کند و استصحاب عدم اتیان در داخل وقت را برای اثبات فوت کافی می داند در حالی که این تسامح در تطبیق است و در نظر محقق نائینی و خویی تسامح عرف در تطبیق معتبر نیست؛ چون خود عرف در مقام احتجاج تسامح خود را کنار می گذارد؛ لذا مثلا اگر برای اقامه عشره ایام در محل خاصی جایزه تعیین شود، اگر کسی صرفا پنج دقیقه کمتر از ده روز در محل تعیین شده اقامت کند، شخص تعیین کننده جایزه می تواند به او جایزه ندهد؛ چون صدق می کند که اقامه او کمتر از ده روز بوده است و لذا هیچ دادگاهی او را محکوم نخواهد کرد؛ چون در مقام احتجاج تسامح وجود ندارد.

ص: ۷۸۱

۱- (۳) فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۹۴.

حجیت تطبیق عرفی در صورت استظهار مفهوم

البته قابل توجه است که اگر تطبیق عرف در موارد ذکر شده به جهت استظهار عرف از مفهوم فوت فریضه باشد، تطبیق او حجت است؛ یعنی اگر عرف در استظهار از عنوان فوت فریضه، عدم اتیان را بفهمد، این موارد استصحاب اصل مثبت نخواهد بود و اصلا ربطی به مساله خفاء واسطه ندارد تا از اصل مثبت استثناء شود؛ چون استظهار عرف از موضوع وجوب قضاء «من لم یأت بالفریضه الی أن خرج وقتها» بوده است و لذا در صورت شک با استصحاب عدم اتیان موضوع اثبات خواهد شد بخلاف صورتی که استظهار عرف این باشد که موضوع وجوب قضاء وجودی و مغایر با عنوان عدم اتیان باشد که در این صورت اگر عرف با جریان استصحاب عدم اتیان بخواهد اثر فوت فریضه که قضاء نماز است را مترتب کند، چون تسامح عرفی در تطبیق وجود دارد، حجت نخواهد بود و خفاء واسطه هم مفید نخواهد بود.

کلام امام خمینی:(۱) (حجیت عرف دقیق)

امام قدس سره از خفاء واسطه بیان دیگر ذکر کرده اند که به نظر عقلی اثر شرعی مربوط به لازم مستصحب است ولی به نظر عرف دقیق نه عرف تسامحی، این اثر شرعی خود مستصحب محسوب می شود.

بعد ایشان به مرحوم نائینی اشکال کرده است که وجهی ندارد عرف مرجع در تشخیص مصادیق نباشد، بلکه عرف دقیق در تشخیص مصادیق مرجع است لذا در تشخیص مصادیق دقت عقلی معیار نیست و الا باید گفته شود که رنگ خون نجس است؛ چون اگرچه عرف رنگ را خون نمی داند، اما فیلسوف در فلسفه مطرح کرده است که محال است که عرض از جوهر به محل دیگر منتقل شود و برهان بر استحاله آن اقامه شده است و لذا در نزد فیلسوف رنگ خون، به معنای وجود خون در لباس است؛ اما امام فرموده است: در فقه دقت عقلی لازم نیست بلکه تابع تشخیص عرف در مصادیق هستیم.

ص: ۷۸۲

۱- (۴) الرسائل، ج۱، ص۱۸۳.

مثال دیگر اینکه شارع گفته است: «الخمر نجس و حرام » که عقل حکم می کند، خمر نمی تواند حرام یا نجس باشد بلکه آنچه حرام است، مسکر است؛ چون حیثیات تعلیلیه در نظر عقل به حیثیات تقییدیه رجوع می کند و لذا «یحرم الخمر لاسکاره» به معنای «الخمر المسکر حرام» است و «الخمر نجس لکونه مسکرا» به معنای «الخمر المسکر نجس» است و لذا عقل حکم می کند خمریت موضوع نیست تا گفته شود که «هذا کان خمرا و الان کمان کان» در حالی که عرف حکم می کند که خمر مصداق حرام و نجس است.

مناقشه در کلام امام: (عدم حجیت عرف دقیق)

به نظر ما این فرمایش امام عوض کردن محور نزاع است؛ چون عرض ما این است که در نظر شما هم اگر عرف به نظر تسامحی حکم کند که اثر لازم، اثر مستصحب است کافی نیست، بلکه باید به نظر دقیق حکم کند که اثر مستصحب است و اختلاف بین اعلام در خفاء واسطه در صورتی است که عرف به نظر تسامحی حکم می کند نه به نظر دقیق و الّا اگرعرف به نظر دقیق حکم کند که وجوب قضاء، اثر عدم اتیان است، عقل نمی تواند حکم کند که وجوب قضاء اثر فوت است؛ چون عنوان «فوت» مفهوم عرفی است و دلیل «من فاتته فریضه» به عرف القاء شده است و استظهار عرف اگر این باشد که فوت، عدم اتیان است و وجوب قضا اثر عدم اتیان می باشد، در این صورت خفاء واسطه مطرح نمی شود؛ چون اگر نظر دقیق عرف با نظر عقل مختلف شود و از نظر عقل اثر شرعی مربوط به لازم عقلی و از نظرعرف اثر مربوط به خود ملزوم و مستصحب باشد، نکته این است که برای این فرض موردی پیدا نمی شود مگر اینکه اختلاف مربوط به استظهار باشد؛ مثلاـ عرف در «الخمر حرام» استظهار می کند که موضوع خمر است و در چنین فرضی عقل دیگر حق استظهار نخواهد داشت؛ چون عقل تنها در حیطه حکم خود می تواند حکم کند که مثلا موضوع حکم به قبح شرب، مسکر است و نه خمر اما در مورد تحریم شرب شرعا، عقل نمی تواند حکم کند که موضوع مسکر است؛ چون شارع حکم خود را با القاء به عرف مشخص می کند.

اما بسیاری از مثال های مطرح شده که در تشخیص مصادیق به عرف رجوع می شود، منشأ آن اختلاف در تشخیص مفهوم است؛ مثلا عرف «لون الدم» را موضوع له لفظ دم نمی داند و حکم می کند: «هذا لیس بدم» یا لااقل خطاب «الدم نجس» را منصرف از لون دم می داند. بنابراین اختلاف در مفهوم است. و اختلاف مصداق در صورتی است که مولی حکم کند: «اذا رأیت شیئا یتحرّک فتصدّق» و عرف در هنگام طلوع آفتاب حکم می کند که صدقه واجب شده است؛ چون تصور می کند که خورشید در حال حرکت است در حالی که روشن است که عرف اشتباه می کند؛ چون خورشید ثابت است و زمین حرکت می کند، لذا به جهت اشتباه عرف، دلیلی بر مرجعیت عرف حتی نظر دقیق عرف در تشخیص مصداق وجود ندارد؛ لذا تا زمانی که اختلاف به سعه و ضیق مفهوم برنگردد، صرفا مفهوم جمله «اذا رأیت شیئا یتحرک » از عرف گرفته می شود و مصداق از عرف گرفته نمی شود، مگر اینکه خطاب به خاطر غفلت نوعیه عرف دلالت اقتضاء داشته باشد،اما ممکن است مقصود از «اذا رأیت شیئا متحرکا فی السماء» پرندگان باشد، لذا حتما مقصود خورشید نیست تا دلالت اقتضاء شکل گیرد و لذا وقتی دلالت اقتضاء شکل نگیرد، نظر عرف ولو عرف دقیق حجت نیست؛ چون عرف دقیق هم از واقع مطلع نیست مگر اینکه از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله خبر از حرکت زمین داده شود یا اینکه از قرآن کریم استفاده شود؛ چون در آن آمده است: «وتری الأرض جامده و هی تمر مر السحاب»(۱) اما در عین حال عرف مردم نمی فهمیدند و تصور می کردند که خورشید حرکت می کند و لذا در این موارد به جهت اشتباه به عرف مراجعه نمی شود مگر اینکه اختلاف در سعه و ضیق مفاهیم باشد، مثل« لون الدم» که مفهوم دم بر آن صادق نیست، چون موضوع له لفظ دم شامل آن نمی شود به عرف مراجعه می شود اما اگر اختلاف محضا در تشخیص مصداق باشد نظر دقیق عرف هم معتبر نیست چه رسد به عرف مسامحی.

۱- (۵) نمل/سوره۲۷، آیه۸۸.

حاصل الکلام: (قوت اشکال محقق نائینی)

حاصل کلام اینکه واقعا اشکال مرحوم نائینی و مرحوم خویی قوی است و لذا گر عرف از خطاب استظهار کند که «فوت» عنوان وجودی است کما هو الظاهر ولی عرف تسامح کرده و عدم اتیان را هم فوت تلقی کند، ارزشی ندارد؛ چون در تطبیق است و بحث خفاء واسطه تسامح عرف در تطبیقات است و الا فرضی پیدا نشد که نظر دقیق عرف حکم کند که اثر شرعی مربوط به مستصحب است و این به نحوه استظهار از خطاب باز نگردد بلکه نوعا به نحوه استظهار از خطاب رجوع می کند که از خطاب «من فاتته فریضه» استظهار می کند که مراد «من لم یات بالفریضه الی ان خرج الوقت» است.

بنابراین خلاصه کلام ما این است که مثل مرحوم نائینی و خویی می گوییم، خفاء واسطه کافی نیست؛ مگر اینکه مقصود این باشد که عرف حقیقتا عدم ترتیب اثر شرعی را نقض یقین به شک بداند که اگر مراد از خفاء واسطه این باشد، مورد پذیرش ما هم می باشد. اما مثال آن نادر است و صرفا ما دو مثال یافته ایم:

۱- استصحاب بقاء نهار برای اثبات اتصاف صلاه بکونها فی النهار جاری شود که اگر شارع گفته باشد، «صل فی النهار» به جهت اینکه وجود نهار در اختیار مکلف نیست، نمی تواند امر به وجود نهار باشد بلکه امر به تقیّد صلاه به نهار یا اتصاف بوقوعها فی النهار تعلق گرفته است و استصحاب نهار برای اثبات تقیّد در نزد مرحوم شهید صدر اصل مثبت است؛ چون قید غیر از تقید است. اما ما گفتیم که عرف حکم می کند که اگر استصحاب بقاء نهار جاری شود و اثر شرعی «صلاه فی النهار» مترتب نشود، نقض یقین به شک صادق است، حتی اگر عرف توجه داده شود که قید غیر از تقید است؛ چون نظر عرف نقض یقین به شک است.

ص: ۷۸۵

البته در اینکه گفته شد در اینجا به عرف مراجعه می شود و عرف نقض یقین به شک را صادق می داند، ما همانند آقای زنجانی نیستیم که قائل شده اند نظر عرف ولو به صورت تسامحی در تشخیص مصادیق معتبر است که کلام ایشان یک قدم جلوتر از کلام امام است، چون امام نظر دقیق عرف را در تشخیص مصادیق حجت می دانستند ولی آقای زنجانی می فرمایند: حتی نظر تسامحی عرف هم در تشخیص مصادیق معتبر است مثل اینکه در درون یک کیلوگرم گندم، خاک هم وجود دارد ولی عرف تسامح می کند، اما در مورد طلا ـ اگر مقداری غبار هم باشد، تسامح نمی کند. ایشان می فرمایند: نظر عرف مسامحی هم در تشخیص مصادیق حجت است ولی مناقشه ما به ایشان این است که مفهوم یک کیلو گندم یعنی همین که مقداری خاک در آن است یا اگر هم تسامح در مصداق باشد، سیره عقلائیه است که در یک کیلو گندم این گونه عمل می شود لذا به صرف یک مورد نمی توان به صورت کلی و عام بیان کرد که نظر تسامحی عرف در تشخیص مصادیق معتبر است ولذا ما معتقدیم که به نظر دقّی عرف در صورت استصحاب نهار و عدم ترتیب آثار صلاه فی النهار نقض یقین به شک صادق است و لذا اگر مراد از خفاء واسطه این باشد که در مواردی مثل استصحاب قید و اثبات تقید، عدم ترتیب آثار نقض یقین به شک است در نزد ما پذیرفته است.

۲- مورد دوم این است که اگر آب کرّی وجود داشته باشد و لیوان از آن برداشته شود، به نظر دقیق عقل، به جهت اینکه کریت وصف مجموع است، قطعا آن وصف دیگر موجود نیست و لذا صاحب منتقی الاـصول می فرمایند: به جهت اینکه تسامح عرف حجت نیست، استصحاب کریت جاری نمی شود.

اما نظر ما این است که عرف به نظر دقیق کریت را وصف معظم ماء می داند و لذا حکم می کند در صورت برداشتن یک پارچ آب، اگر اثر کریت مترتب نشود، نقض یقین به شک صادق خواهد بود. بنابراین معیار صدق نقض یقین به شک است و الا اصل مثبت محال نیست ولی به جهت عدم صدق یقین به شک قائل به حجیت اصل مثبت نمی شویم مگر در مورد استصحاب قید برای اثبات تقید و استصحاب کریت آب که در این موارد به جهت صدق یقین به شک استصحاب جاری شده و لوازم را اثبات می کند.

استصحاب /تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت/ خفاء واسطه و جلاء واسطه ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت/ خفاء واسطه و جلاء واسطه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در موارد استثناء شده از اصل مثبت بود که در کلام جناب شیخ انصاری و مرحوم آخوند خراسانی به دو مورد خفاء واسطه و جلاء واسطه اشاره شده است.

خفاء واسطه و جلاء واسطه

کلام مرحوم آخوند:(۱) (استثناء خفاء و جلاء واسطه)

مرحوم صاحب کفایه دو استثناء عدم حجیت اصل مثبت ذکر کردند که عبارتند از:

۱-موارد خفاء واسطه که تبعا للشیخ الاعظم فرمودند: در مواردی که خفاء واسطه وجود دارد، به نحوی که عرف اثر واسطه را به مستصحب نسبت می دهد، اصل مثبت حجت خواهد بود؛ مثلا وجوب قضاء اثر شرعی فوت فریضه است، ولی عرف تسامح کرده و این اثر را به عدم اتیان فریضه نسبت می دهد و لذا استصحاب عدم اتیان فریضه وجوب قضاء را اثبات می کند. مرحوم شیخ و صاحب کفایه پذیرفتند «لاتنقض الیقین بالشک» شامل این فرض می شود.

۱- (۱) کفایه الاصول، ج۲، ص۲۴۶.

از خفاء واسطه دو تقریب ذکر شده است:

الف: عرف اثر فوت که وجوب قضاء است را اثر عدم اتیان می بیند که ممکن است این حکم عرف با نظر تسامحی یا نظر دقی صورت گیرد.

ب: تقریب دوم این است که عرف اصلا خود عدم اتیان را فوت می بیند و بالتبع أثر فوت را بر عدم اتیان اثبات می کند؛ شبیه اینکه گاهی مولی می گوید: «یجب الوضوء للطواف» و گاهی حکم می کند «الطواف صلاه» که در مثال دوم الحاق موضوعی شده است و لذا به تبع حکم هم اثبات می شود. اما تقریب اول که در کلمات بسیاری از علماء ذکر شده است، الحاق حکمی است؛ یعنی عرف به جهت خفاء واسطه، اثر فوت را که وجوب قضاء است، برای عدم اتیان ثابت می داند در عین اینکه نسبت به اختلاف فوت و عدم اتیان ملتفت است اما در تقریب دوم عرف به نظر تسامحی ملتفت به اختلاف عدم اتیان و فوت نیست بلکه عدم اتیان را فوت می داند ولو به نظر دقیق به اختلاف ملتفت شود، ولی به نظر تسامحی ملتفت نیست و لذا اثر فوت را بر عدم اتیان مترتب می کند.

نظر مختار در خفاء واسطه: (عدم صحت تقاریب خفاء واسطه)

به نظر ما هیچ کدام از این دو تقریب ذکر شده برای خفاء واسطه صحیح نیست؛ چون نهایتا این دو تقریب در موارد خفاء واسطه موجب می شود، عدم ترتیب اثر وجوب قضاء بر استصحاب عدم اتیان، مصداق مسامحی نقض یقین به شک باشد، چون عرف در نظر مسامحی وجوب قضاء را اثر عدم اتیان می داند یا طبق فرض الحاق موضوعی، عدم اتیان را فوت می بیند، لذا در نظر مسامحی عرف، عدم ترتیب اثر فوت، مصداق نقض یقین به شک است ولی در نظر دقیق هیچ گاه مصداق آن نیست و به همین جهت موجب نمی شود که خفاء واسطه به نظر دقی عرفی مصداق نقض یقین به شک باشد؛ بنابراین ادعای صدق نقض در این موارد مجازفه است و لذا می توان گفت: در هیچ موردی خفاء واسطه مفید نیست.

ص: ۷۸۸

مواردی که در گذشته برای خفاء واسطه مطرح شد، مربوط به جلاء واسطه است و لذا اینکه تصور شود که این موارد مصداق دقیق عرفی نقض یقین به شک است و ما تابع صدق نقض یقین به شک به نظر دقی عرفی هستیم لذا در این موارد به نظر دقیق عرفی نقض یقین به شک صدق می کند و استصحاب مثبت واسطه خفی خواهد بود، کلام صحیحی نیست بلکه این موارد مربوط به جلاء واسطه است که به چند مورد اشاره می کنیم:

۱-استصحاب بقاء نهار برای اثبات اثر صلاه فی النهار، مصداق خفاء واسطه نیست بلکه عرف تعبد به بقاء نهار را لازم لاینفک ترتیب آثار «صلاه فی النهار» می داند.

۲-استصحاب حرمت تعلیقی که «هذا حینما کان عنبا یحرم اذا غلی» که استصحاب حکم می کند در حال زبیب شدن هم اگر غلیان داشته باشد حرام خواهد شد و لذا بعد غلیان حرام فعلی می شود که حرام فعلی شدن زبیب بعد غلیان لازم لاینفک عرفی بقاء حرمت معلقه است و خفاء واسطه نیست.

۳-اگر موضوع حرمت اعطاء زکات مثلا وجوب فعلی انفاق پدر بر ولد حیّ باشد ولی صغری جعل که بقاء حیات زید است جاری شده و به کبری جعل که «یجب علی الوالد ان ینفق علی ولده الحی» ضمیمه شود، گفته شد که وجوب فعلی انفاق از باب خفاء واسطه اثبات خواهد شد، در حالی که می گوئیم این جلاء واسطه است؛ چون عرف تعقل نمی کند نسبت به صغری جعل اول به واسطه استصحاب تعبد صورت گیرد و بعد از ضمیمه شدن آن به کبری جعل که حکم می کند «یجب علی الوالد ان ینفق علی ولده الحی» حکم فعلی ظاهری وجوب انفاق پدر زید ثابت نشود.

ص: ۷۸۹

۴-استصحاب بقاء حکم فعلی جاری شود ولی موضوع اثر، کبری جعل و تحقق صغری آن باشد که اگر گفته شود صرف استصحاب حکم فعلی موضوع را ثابت نمی کند چون موضوع ترکیب کبری جعل و تحقق صغری است اما در جواب گفته می شود عرف اباء دارد از پذیرش تفکیک بین تعبد به بقاء حکم فعلی و تعبد به تحقق صغری برای کبری جعل اول که این دو موضوع جعل ثانی(حرمت اعطاء زکات) است.

۵-در بحث جعل و مجعول مطرح شد بناء بر اینکه جعل و مجعول متفاوت و جدا از هم باشند، استصحاب بقاء جعل حال مجعول را اثبات می کند، لذا اگر شک در نسخ وجود داشته باشد، مثلا شک در بقاء قانون «الماء المتغیر نجس»شود که در صورت استصحاب عدم نسخ اگر اثبات شود که این آب متغیر فعلی نجس است اشکال اصل مثبت بودن مطرح شده است که در بحوث هم به مثبت بودن تمایل داشتند و لذا می فرمودند که علم به تحقق صغری جعل و ضم به کبری آن کافی است در حالی که ما می گوئیم لازم لاینفک تعبد به کبری جعل بعد تحقق صغری آن در خارج، تعبد به مجعول فعلی و نجاست آب است؛ چون عرف از تفکیک بین این دو تعبد اباء دارد.

مطالب بیشتر در این زمینه در بحث جلاء واسطه مطرح خواهد شد.

بنابراین نتیجه این می شود که در مورد خفاء واسطه چون عرف به نظر دقی می پذیرد که فوت به جهت داشتن معنای وجودی، غیر عدم اتیان است و همچنین ملتفت است که این دو عنوان متغایر هستند و ممکن است موضوع وجوب قضاء فوت باشد و لذا صرف استصحاب عدم اتیان را برای اثبات وجوب قضاء کافی نمی داند و اگر به نظر دقی لحاظ کند عدم ترتیب اثر فوت بر عدم اتیان را نقض یقین به شک نمی داند.

ص: ۷۹۰

کلام بحوث:(۱) (فروض چهارگانه خفاء واسطه)

در بحوث فرموده اند: در مورد خفاء واسطه چهار فرض وجود دارد:

۱-استصحاب موضوعی فقط صغری جعل را اثبات می کند ولی اثر شرعی را اثبات نمی کند و لذا وقتی استصحاب بقاء حیات زید جاری می شود، این استصحاب اثر شرعی حیات زید را اثبات نمی کند، بلکه از ضم استصحاب صغری جعل به اماره بر کبری جعل منجزیت حاصل می شود و الّا استصحاب صغری، اثبات حکم فعلی در نخواهد کرد کما اینکه مرحوم امام هم مشابه این مطلب را بیان کردند و لذا طبق این بیان کلام از خفاء واسطه معنا نخواهد داشت؛ چون استصحاب فایده ترتیب اثر ندارد تا گفته شود به نظر تسامحی عرفی وجوب قضاء که اثر فوت است، به عدم اتیان نسبت داده شود و با استصحاب عدم اتیان اثر وجوب قضاء ثابت شود؛ چون در جایی که خود شارع گفته است «اذا لم تأت بالفریضه فاقضها» استصحاب عدم اتیان اثبات وجوب قضاء نمی کند و لذا قطعا درفرضی که شارع گفته است: «من فاتته فریضه فلیقضها» استصحاب عدم اتیان و جوب قضاء را اثبات نمی کند. بنابراین اگر در کبری جعل وارد شده باشد که «من فاتته فریضه فلیقضها» لازم است که عنوان فوت ثابت شود، به همین جهت استصحاب عدم اتیان مفید نخواهد بود.

البته ممکن است گفته شود که عرف تسامح کرده و از کبری جعل که «من فاتته فریضه فلیقضها» است تسامحا کبری جعل دیگری می سازد که «من لم یات بالفریضه فلیقضها» که جواب این کلام این است که این بیان مجازفه آشکار است، چون نظر عرف هیچ گاه موجب ایجاد کبری جدید نخواهد شد لذا این ادعا قابل طرح نیست؛ چون نهایتا می توان گفت: عرف تسامحا اثر شرعی فوت را که وجوب قضاء است، در مقام معروض به عدم اتیان نسبت می دهد؛ مثل اینکه شارع حکم کرده است که غسل جمعه قبل زوال امر دارد ولی عرف معروض این امر را ذات غسل جمعه می بیند در حالی که می داند که در کبری جعل متعلق وجوب غسل جمعه، مقید به قبل زوال است؛ لذا در معروض تسامح شده است ولی معنا نخواهد داشت که استظهار عرف از کبری جعل «من فاتته فریضه فلیقضها» باشد ولی در کبری جعل هم تسامح کند. اگر هم عرف چنین تسامحی انجام دهد، قابل اخذ نیست؛ چون تسامح عرف نهایتا در تطبیقات قابل اخذ است که در مورد استصحاب عدم اتیان اثر ساز نیست تا اثر یکی به دیگری نسبت داده شود.

۱- (۲) بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۹۲.

مناقشه در فرض اول بحوث: (ابتناء کلام بر تقریب اول خفاء واسطه)

این کلام بحوث مبتنی بر تقریب اول از خفاء واسطه است که مطرح شد که اثر واسطه به مستصحب نسبت داده می شود؛ مثلا اثر فوت به عدم اتیان نسبت داده می شود.

اما کلام ایشان در فرض اول با تقریب دوم خفاء واسطه سازگار نیست؛ چون طبق تقریب دوم عرف استصحاب عدم اتیان را محقق صغری «من فاته فریضه» می داند؛ چون به نظر تسامحی عدم اتیان را همان فوت می داند و در این بیان نسبت به اثر نیازی نیست بلکه صرفا محرز صغری برای کبری جعل می داند و لذا مناسب است که اشکال را وسیع تر از بیان بحوث مطرح کنیم که اصلا نظر تسامحی عرف اعتبار ندارد.

کلام تعلیقه بحوث:(۱) (جعل محرکیت و عدم توجه به اثر)

در تعلیقه بحوث مطرح شده است که «لاتنقض الیقین بالشک» حکم می کند که یقین سابق به همان مقداری که محرک بوده است، در حال حاضر هم محرک خواهد بود و نسبت به اثر توجهی نمی شود، مثلاـ یقین سابق به عدم اتیان یا حیات زید محرک به اثر خود بوده است که در زمان شک هم به محرکیت یقین تعبد می شود ولو اینکه جعل آثار نشده باشد؛ چون یقین شیء محرک به آثار آن است و استصحاب حیات زید به معنای این است که قبلا حیات زید محرک بوده است که به زید نفقه دهد، عدم نقض یقین به شک هم این می شود که هنوز هم محرک او باشد که نفقه دهد لذا جعل اثر لازم نیست بلکه شارع حکم به بقاء حیات زید کرده است و از نظر عرفی یقین به حیات زید محرک نسبت به آثار خفیه هم خواهد بود؛ یعنی علاوه بر آثار خود شیء نسبت به آثار واسطه خفیه هم محرک خواهد بود و لذا یقین به عدم اتیان شیء علاوه بر محرکیت برای آثار خود آن نسبت به آثار واسطه خفیه آن که فوت است هم محرک می باشد.

۱- (۳) بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۹۲.

مناقشه در کلام تعلیقه بحوث:(عدم کفایت یقین به صغری در محرکیت)

این کلام تعلیقه بحوث صحیح نیست؛ چون یقین به صغری محرک به نحو أثر نیست، بلکه یقین به صغری و کبری معا محرک است؛ چون محرکیت به معنای منجزیت عقلی است و منجز عقلی احراز صغری و کبری به ضم همدیگر است و لذا استصحاب عدم اتیان فریضه که صغری است با کبری «من فاتته فریضه فلیقضها» سازگار نیست؛ چون عدم اتیان، صغری «من فاتته» نیست و لذا ضم صغری به کبری محقق نشده است تا محرکیت ایجاد شود.

البته اگر عرف از «من فاتته» معنای «من لم یأت» را استظهار کند، اصلا خفاء واسطه نخواهد بود؛ در حالی که فرض این است که استظهار عرف همان عنوان فوت است که در این فرض اگر گفته شود عرف به تسامح، «عدم اتیان» را «فوت» می بیند، این همان پاسخ ما به بحوث است.

تا به اینجا فرض اول بحوث به اتمام می رسد که عمده فرض بحوث هم همین فرض اول است.

۲-فرض دوم این است استصحاب صرفا اثر مباشر را شامل می شود و اثر مع واسطه را شامل نمی شود. اگر گفته شود که عرف تسامح کرده و اثر با واسطه خفیه را اثر مباشر محسوب می کند، ایشان در جواب فرموده اند که در صورتی که استصحاب صرفا استصحاب اثر مباشر را اثبات کند و عرف تسامحا اثر با واسطه خفیه را هم اثر مباشر بداند، این تسامح عرف ارزشی نخواهد داشت.

۳-دلیل استصحاب اثر مع الواسطه را هم شامل می شود و «لاتنقض الیقین بالشک» اطلاق دارد و حتی اثر با واسطه عقلی را هم شامل است ولی اثر با واسطه عقلی به گونه است هر چند دلیل استصحاب مطلق باشد یعنی مطلقا بناء بر وجود متیقن سابق شده است، اما عرف نسبت به اثر شرعی با واسطه واضحه عقلی انصراف می بیند ولی از اثر شرعی با واسطه خفیه انصراف ندارد و لذا لاتنقض الیقین بالشک شامل أثر خفیه می شود.

اما نکته این است که چنین اطلاقی در «لاتنقض الیقین بالشک» صحیح نیست.

۴-دلیل استصحاب شامل اثر شرعی با واسطه هم می شود ولی از اثر واسطه واقعیه عقلیه منصرف است. اما عرف تسامحا واسطه خفیه را اثر واسطه عقلیه تصور نمی کند که طبق این فرض دلیل «لاتنقض الیقین بالشک مطلق» است و صرفا از اثر با واسطه واقعیه عقلیه انصراف دارد اما اثر مباشر و اثر واسطه شرعیه را شامل است که عرف تسامح کرده و اثر شرعی را اثر خود مستصحب می بیند نه اثر واسطه عقلیه.

اما نکته این است که روشن است عرف اشتباه می کند و لذا نمی توان تابع عرف بود.

این مطالب جناب شهید صدر مطالب خوبی است و صرفا در وجه اول که مختار خود بحوث است، اشکال مطرح کردیم. بنابراین روشن می شود خفاء واسطه اعتباری ندارد و نسبت به آن مطلقا استثنایی مطرح نمی باشد.

استصحاب در جلاء واسطه:

کلام بحوث:(۱) (تفاوت دو تقریب صاحب کفایه)

در مورد جلاء واسطه در بحوث فرموده اند: دو تقریب که صاحب کفایه ذکر کرده است، متفاوت است.

صاحب کفایه دو تقریب برای جلاء واسطه ذکر کرده است که عبارتند از:

۱-عرف تفکیک در حکم ظاهری بین مستصحب و لازم جلی آن تعقل نکند؛ مثل ابوت و بنوت که تعقل نمی شود تعبد ظاهری به اثر ابوّت صورت گیرد، اما نسبت به اثر شرعی بنو،ت تعبد نشود؛ چون این دو آن قدر به هم پیوسته اند که حکم ظاهری هر کدام از دیگری جدا نیست.

۲-آن قدر جلاء واسطه زیاد است که اثر یکی در نزد عرف اثر دیگری محسوب می شود؛ مثلا اثر شرعی ابوّت زید برای بنوّت عمرو اثبات می شود.

۱- (۴) بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۲۰۴.

در بحوث فرموده اند: نتیجه این دو تقریب متفاوت است؛ چون تقریب دوم شبیه خفاء واسطه است که عرف به جهت شدت تلازم تسامح کرده و اثر شرعی بنوت را به ابوت نسبت می دهد و بالعکس و جواب این کلام داده شد که تسامح عرفی ارزشی ندارد.

اما بیان اول کلام خوبی است که استصحاب ابوّت که حکم شرعی ابوت را اثبات می کند، محال است از حکم شرعی متضایف خود که بنوت است تفکیک شود. جناب شهید صدر فرموده اند در صورت اثبات این کبری، اشکالی وجود ندارد. اما شرط این کلام این است که استصحاب ابوّت به جهت اثر شرعی خود، موضوع داشته و جاری شود و بعد لازم استصحاب ابوّت به جهت اثر شرعی خودش تعبد ظاهری به بنوت برای اثر شرعی بنوت باشد و الا اگر ابوت اثر شرعی نداشته باشد بلکه صرفا عنوان بنوت عمرو اثر داشته باشد، استصحاب ابوت زید لعمور اصلا جاری نمی شود؛ چون ابتداءا باید استصحاب ابوت زید مصداق یقین به شک باشد تا لازمه آن اثبات بنوّت باشد و الا استصحاب ابوت اصلا موضوع ندارد و نقض عملی یقین به شک به جهت عدم اثر عملی صدق نمی کند.

کلام مرحوم خویی:(۱) (عدم وجود صغری برای کلام صاحب کفایه)

مرحوم خویی مطلبی بیان کرده اند که کبری مطرح شده در کلام صاحب کفایه، بیان خوبی است، اما برای این بیان صغری یافت نمی شود؛ چون استصحاب ابوت با بنوت متضایفین هستند که یقین به ابوّت زید لعمرو مساوق با یقین به بنوت عمرو لزید است و لذا نیاز به استصحاب بنوّت نیست یا در مثال استصحاب علت و معلول اگر مقصود استصحاب ذات علت است، مثل استصحاب بقاء نار برای اثبات سوختن پنبه این استصحاب اصل مثبت است چون ناری که در گذشته بوده است، مربوط به زمان خیس بودن پنبه است که استصحاب حکم می کند که تا نار تا زمانی بوده است که پنبه خشک شده است که این استصحاب اصل مثبت است؛ چون استصحاب علت ناقصه به ضمیمه فقدان مانع برای اثبات تحقق معلول از أوضح انحاء اصل مثبت است. اما اگر مراد علت تامه باشد که متضایف با معلول است و جلاء واسطه در آن فرض است، ممکن نیست که یقین به علت باشد ولی یقین به معلول نباشد.

۱- (۵) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۱۶۰.

مناقشه در کلام محقق خویی: (ذکر مثال جلاء واسطه)

عرض ما به مرحوم خویی این است که مرحوم خویی بحث جلاء واسطه دارای مثال های فقهی است:

۱-دو آب قلیل که یکی نجس و دیگری پاک بوده است که بعد ترکیب این دو آب تبدیل به یک آب کر می شود و وقتی یک آب کر می شود، عرف تعقل در تفکیک حکم ظاهری نمی کند که گفته شود که به جهت جریان استصحاب قطرات آب قلیل نجس، هنوز نجس است و قطرات آب طاهر ظاهرا پاک است؛ چون عرف تعقل نمی کند که برخی از اجزاء یک آب پاک و برخی نجس باشد.

۲- مثال دوم جلاء واسطه، جعل و مجعول است که اگر جعل و مجعول دو شیء باشند، استصحاب در جعل در تعبد ظاهری قابل انفکاک از مجعول نیست به این صورت گه گفته شود قانون «الماء المتغیر نجس» باقی است و نسخ نشده است ولی نمی توان گفت این آب نجس است در حالی که عرف این نجاست را مرتب می کند و این به معنای جلاء واسطه است و اینکه جناب شهید صدر فرمودند: مستصحب باید دارای اثر فعلی باشد تا نقض یقین به شک صادق باشد، لازم نیست؛ چون جلاء واسطه است، عرف مجموع من حیث المجموع را لحاظ می کند اگر آثار نجاست آب متغیر مترتب نشود، یقین به قانون «الماء المتغیر نجس» نقض شده است ولو اینکه قانون اثر فعلی نداشته باشد بلکه اثر در حکم فعلی روشن شود؛ یا در استصحاب حکم تعلیقی اگر آثار حرمت فعلیه بر زبیب مترتب نشود، عرف حکم می کند که نسبت به «العنب اذا غلی یحرم نقض صورت می گیرد لذا وقتی عدم ترتیب اثر، نقض یقین به شک صاقد باشد، وجهی نمی ماند که اثر واسطه جلیه مترتب نشود ولو اینکه مستصحب فی حد ذاته اثر شرعی نداشته باشد.

استصحاب /تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت /جلاء واسطه و خفاء واسطه ۹۵/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب /تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت /جلاء واسطه و خفاء واسطه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد استثناء خفاء واسطه و جلاء واسطه بود که عرض شد، استثناء خفاء واسطه صحیح نیست؛ چون نظر تسامحی عرف در تطبیق نقض یقین به شک بر اثر واسطه خفیه مستصحب، اعتبار ندارد؛ چون عرف در تشخیص مفاهیم مرجع می باشد و در تشخیص مصادیق به عقل رجوع خواهد شد و تسامح عرفی معتبر نخواهد بود.

جلاء واسطه و خفاء واسطه

کلام مرحوم ایروانی:(۱) (تعارض بین استصحاب مثبت لازم و استصحاب عدم آن)

مرحوم ایروانی فرموده اند: اشکال معارضه که در واسطه غیر خفیه مطرح بود، در واسطه خفیه هم مطرح است؛ مثلا- بین استصحاب عدم اتیان برای اثبات اثر واسطه خفیه آن که وجوب قضاء است با استصحاب عدم فوت که وجوب قضاء را نفی می کند معارضه وجود خواهد داشت؛ چون همان طور که در واسطه غیر خفیه مطرح شد، مثلا استصحاب حیات برای اثبات اثر شرعی نبات لحیه او با استصحاب عدم نبات لحیه که اثر شرعی را نفی می کند، تعارض خواهد داشت و هیچ کدام بر دیگری مقدم نیست؛ چون استصحاب حیات زید بدون اینکه نسبت به نبات لحیه زید تعبد کند، وجوب تصدق را اثبات می کند و استصحاب عدم نبات لحیه آن اثر را نفی می کند و تعارض رخ می دهد.

اما اگر استصحاب حیات زید که اثبات وجوب صدقه می کند، ابتداءا نبات لحیه زید را اثبات و بالتبع وجوب تصدق را ثابت می کرد، بعید نبود که استصحاب حیات زید بر استصحاب عدم نبات لحیه او حاکم باشد ولی نکته این است که استصحاب حیات زید مستقیما لازم عقلی که وجوب تصدق است را اثبات می کند و بیش از این دلیل وجود ندارد و استصحاب عدم نبات لحیه این اثر را نفی می کند ولذا تعارض رخ می دهد.

۱- (۱) الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۴۰۴.

محقق ایروانی فرموده است که این اشکال معارضه در موارد خفاء واسطه هم وجود خواهد داشت.

مناقشه در کلام محقق ایروانی:

به نظر ما اشکال معارضه در واسطه خفی قابل جواب خواهد بود؛ چون اگر گفته شود نظر مسامحی عرف در تطبیق مصداق

نقض یقین به شک معتبر است، طبق فرض به نظر مسامحی عرف اگر اثر وجوب قضاء بر استصحاب عدم اتیان مترتب نشود، نقض یقین به شك صادق است و لذا با اثبات وجوب قضاء با استصحاب عدم اتیان دیگر معقول نیست که به نظر عرف نقیض آن هم صادق باشد.

تفاوت این فرض با واسطه غیر خفیه این است که در واسطه غیر خفیه دو یقین وجود دارد که یک یقین به حیات زید و دیگری به عدم نبات لحیه اوست و هر دو یقین ملحوظ عرف است و ترتیب اثر وجوب تصدق به لحاظ یقین سابق به حیات زید مصداق «لاتنقض الیقین بالشک» به حیات زید می شود و عدم ترتیب این وجوب تصدق، مصداق لاتنقض الیقین بالشک به یقین به عدم نبات لحیه است، در حالی که در واسطه خفیه اثر واسطه، اثر مستصحب محسوب شده است و یا عرف واسطه خفیه را همان مستصحب می داند مثلا فوت همان عدم اتیان است، لذا این نظر تسامحی عرف پذیرفته شده است و وقتی این حکم عرف پذیرفته شود، خلاف آن محتمل نیست و تعارضی رخ نمی دهد.

اگر گفته شود در الحاق حکمی فرضا عرف دو عنوان را یکی نمی بیند و لذا عنوان فوت هم ملحوظ عرف است و نسبت به حالت سابقه عدمی آن ملتفت است، به همین جهت استصحاب عدم آن هم جاری می شود و تعارض رخ می دهد. در جواب این کلام گفته می شود: در الحاق حکمی وجوب قضاء که اثر فوت است، اثر عدم اتیان هم لحاظ می شود، لذا با استصحاب عدم اتیان فوت اثبات شده است و استصحاب عدم فوت همانند عدم فرد خواهد شد که برای نفی جامع به کار می رود؛ مثل اینکه شارع گفته باشد: «اذا کان زید او عمرو فی الدار فتصدق» که استصحاب «عدم وجود زید فی الدار» با استصحاب بقاء عمرو فی الدار تعارض نمی کند بلکه استصحاب بقاء عمرو فی الدار وجوب تصدق را اثبات می کند و استصحاب عدم وجود زید در دار جامع موضوع اثر را نفی نمی کند؛ لذا در مانحن فیه هم وقتی عرف الحاق حکمی می کند و وجوب قضا که اثر فوت است را به عدم اتیان نسبت دهد، یعنی موضوع را جامع بین فوت و عدم اتیان دیده است و استصحاب عدم اتیان همانند استصحاب عدم زید در دار خواهد شد و لذا همان طور که استصحاب عدم زید در دار نمی توانست جامع موضوع را نفی کند، استصحاب عدم فوت هم جامع موضوع وجوب قضاء را که به نظر عرف اعم از فوت و عدم اتیان است، نفی نمی کند و لذا معارضه مطرح نیست.

جریان استصحاب در جلاء واسطه

جلاء واسطه به عنوان یکی از موارد حجیت اصل مثبت مطرح شد. عمده در جلاء واسطه همان است که تفکیک بین واسطه جلیه و مستصحب حتی در تعبد ظاهری خلاف مرتکز عرفی باشد که قدر متیقن از حجیت جلاء واسطه صورتی است که مستصحب اثر شرعی یا عقلی داشته باشد؛ مثل استصحاب بقاء نهار که اثر آن وجوب صلاه فی النهار است ولو اینکه نتواند اثبات کند که صلاه فی النهار است ولی خود وجود نهار اثر شرعی وجوب صلاه را دارد، لذا استصحاب به لحاظ ترتیب اثر خود بقاء نهار جاری می شود و بعد جریان استصحاب نهار عرف تفکیک بین تعبد ظاهری به بقاء نهار و تعبد به تحقق صلاه فی النهار را تعقل نمی کند، لذا استصحاب بقاء نهار اثبات می کند که صلاه در نهار بوده است.

اما مواردی که خود مستصحب اثر ندارد و تا زمانی که اثر واسطه جلیه مترتب نشود، مصداق نقض یقین به شک نمی شود، با دو راه قابل اثبات خواهد بود:

۱. به واسطه عدم فصل مطلب را تمام کنیم و بگوئیم که احتمال فرق فقهی بین استصحاب بقاء نهار در مواردی که اثر شرعی دارد، مثل استصحاب بقاء نهار که اثر آن وجوب صلاه و تحقق صلاه فی النهار ثابت است و مواردی که بقاء نهار اثر ندارد، داده نمی شود و هیچ فقیهی قائل به این تفصیل نشده است لذا اگر در مورد اول قائل به حجیت شویم به عدم فصل مورد دوم هم اثبات می شود.

۲. اینکه مصادره وجدانیه کنیم که استصحاب یک مصداق بیشتر ندارد که اگر اثر واسطه جلیه مثل اثر بنوت در موارد استصحاب بقاء ابوت مترتب نشود، این به نظر دقیق عرفی مصداق نقض یقین به ابوّت باشد؛ یعنی در عین اینکه ابوت زید اثر شرعی ندارد بلکه اثر شرعی مربوط به بنوت عمرو لزید است اما به لحاظ وجوب اثر شرعی برای واسطه جلیه آن که بنوت عمرو لزید باشد، همان یقین سابق به ابوت زید مصداق نقض یقین به شک باشد، چون یقین به احدالمتضایفین عرفا محرک عقلایی به ترتیب اثر نسبت به متضایف دیگر است و لذا یقین به ابوت زید محرک عقلایی به اثر بنوت عمرو است. البته در عین حال نسبت به این وجه جازم نیستیم.

اشکال بر کلام محقق خویی: (وجود صغری برای جلاء واسطه)

در جلسه گذشته در اشکال به مرحوم خویی که فرمودند: جلاء واسطه صغری ندارد(۱) ، مطرح شد که می توان برای جلاء واسطه مثالی مطرح کرد و آن این است که اگر استصحاب عدم ازلی مورد پذیرش نباشد و در ابوّت زید لعمرو شک شود، در این فرض استصحاب عدم بنوّت عمرو لزید استصحاب عدم ازلی است و فرضا جاری نیست، اما استصحاب عدم ابوّت زید لعمرو استصحاب عدم نعتی است؛ چون زید زمانی بوده است که پدر عمرو نبوده است و لذا استصحاب می شود که هنوز هم پدر عمرو نیست که واسطه جلیه آن این است که عمرو هم پسر او نیست. اما در مورد بنوّت عمرو استصحاب عدم ازلی است و جاری نیست.

پاسخ اشکال: (عدم ازلی بودن استصحاب)

به نظر ما این بیان ناتمام است؛ چون عرفا استصحاب عدم ابوت زید لعمرو هم استصحاب عدم ازلی است؛ چون مثلا اگر نسبت به لباسی که دوخته نشده است گفته شود، زید بیست سال گذشته این لباس را نمی پوشید، و در صورت شک استصحاب عدم جاری می شود این استصحاب عدم ازلی خواهد بود؛ چون بیست سال قبل لباس وجود نداشت که زید نمی پوشید و لذا منکر استصحاب عدم ازلی، این استصحاب را هم منکر است و در مثال محل بحث هم اینکه گفته شود، زمانی که زید در زمان طفولیت پدر عمرو نبوده است و در زمان شک استصحاب عدم جاری می شود، پاسخ این است که زمان طفولیت زید عمرو نبوده است تا زید پدر او باشد یا نباشد و لذا منکرین استصحاب عدم ازلی مثل امام می توانند منکر جریان این استصحاب باشند چون این استصحاب هم استصحاب عدم ازلی است.

۱- (۲) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۱۶۰.

بررسی برخی از عناوین فقهی:

برخی عناوین فقهیه وجود دارد که به آنها تعرض نشده است در صورتی که مشکل اصل مثبت در آنها هم وجود دارد.

در این بخش به بخشی از این عناوین اشاره خواهیم کرد:

۱- عنوان زیاده فی الصلاه

از عناوینی که می توان به آنها اشاره کرد، عناوینی مثل عنوان «زیاده فی الصلاه» است. در این موارد اشکال شده است که اثبات این عناوین با استصحاب اصل مثبت است، اما فقهاء این عناوین را با استصحاب اثبات کرده اند؛ مثل اینکه اگر شک در انجام سجدتین شود و شخص در حال قیام باشد، گفته شده است که قاعده تجاوز حکم می کند که «بلی قدسجدت» در صورتی که اگر قاعده تجاوز مبتلی به معارض باشد به این جهت که علم اجمالی باشد که یا سجده این رکعت ترک شده است یا سجده رکعت سابقه که در این فرض قاعده تجاوز در سجده این رکعت با قاعده تجاوز در سجده رکعت سابقه تعارض می کند، حال بحث در این است که طبق استصحاب عدم اتیان سجده ی این رکعت، باید برگردد و سجده را تدارک کند، اما مساله این است که آیا استصحاب عدم اتیان سجده در این رکعت، ثابت می کند که قیام شخص که از آن برگشت و سجده را تدارک کرد زیاده در صلاه است و سجده سهو واجب می باشد؟

کلام مرحوم خویی: (اثبات زیاده با استصحاب عدم اتیان)

مرحوم خویی فرموده اند: با استصحاب عدم اتیان، زیادی قیام اثبات می شود؛ چون زیاده یعنی «الاتیان بالشیء بقصد الجزئیه مع عدم الامر » که اتیان شیء به شیء بقصد جزئیت بالوجدان ثابت است و عدم امر هم با استصحاب ثابت می شود، لذا زیاده قیام ثابت می شود.

ص: ۸۰۱

علاوه بر این مرحوم خویی فرموده است که زیاده اعم است از زیاده بر وظیفه واقعیه یا وظیفه ظاهریه که زیاده بر وظیفه واقعیه مشکوک است، اما زیاده بر وظیفه ظاهریه بالوجدان معلوم است، مثل اینکه قاعده تجاوز حکم کند که «بلی قد سجدت» ولی شخص به جهت احتیاط یک سجده به جا آورد که اینجا زیاده وجدانی نسبت به وظیفه ظاهری حاصل شده است و این زیاده در وظیفه ظاهریه اگر عمدی باشد مبطل صلاه است و اگر سهوی باشد سجده سهو خواهد داشت.

مناقشه در کلام محقق خویی:)بساطت عنوان زیاده)

اشکال ما این است که زیاده عنوان بسیط انتزاعی است نه مرکب همان طور که عمی بسیط است و از عدم بصر و قابلیت محل للبصر ترکیب نشده است گفته شود، نوزاد هشت ماهه است و یقینا قابلیت بصر دارد، استصحاب هم حکم می کند که قبلا چشم نداشته است و حال هم چشم ندارد، پس کور است در حالی که خود شما حکم کرده اید این استصحاب اصل مثبت است؛ چون عمی عنوان بسیط است و از دو جزء مطرح انتزاع می شود و عین این دو جزء نیست. زیاده هم همانند عمی عنوان بسیط است نه مرکب لذا جریان استصحاب در مورد آن اصل مثبت خواهد بود.

اما اینکه ایشان فرمود: زیاده اعم از زیاده بر وظیفه ظاهری و وظیفه واقعی است، پاسخ ما این است که این کلام خلاف ظاهر است؛ چون وظیفه ظاهریه شخص در نماز اتیان به سجود است و قیام قبل از این وظیفه ظاهریه، زیاده در وظیفه ظاهریه است.

و اینکه ایشان فرمود: اگر قاعده تجاوز حکم به صحت کند ولی شخص برگردد و دوباره سجده انجام دهد، این زیاده در تکلیف ظاهری است، جواب آن این است که خلاف ظاهر است که زیاده بر وظیفه ظاهریه، موضوع حکم باشد؛ چون ظاهر «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» یا «إن زدت او نقصت فعلیک السجده السهو» زیاده واقعیه است و لذا مشکل اصل مثبت باقی خواهد ماند.

ص: ۸۰۲

۲- عنوان ترکه المیت:

یکی از عناوین فقهی مطرح شده، عنوان «ترکه المیت» است. در مثال ترکه المیت شبهه این است که استصحاب اینکه منزل ملك میت است و اثبات اینکه ماترکه المیت بر آن صدق می کند، اصل مثبت است و همان مطالب مطرح شده در مورد زیاده در این بحث هم تکرار خواهد شد که ممکن است کسی ادعا کند که «ترکه المیت» عبارت است از «موت رجل و کون مال ملکا له حین موته» که موت بالوجدان است و «کون المال فی ملکه» با استصحاب ثابت خواهد شد.

پاسخ این کلام این است که عنوان «ماترک» بسیط است نه مرکب لذا جریان استصحاب برای اثبات آن اصل مثبت خواهد بود.

اگر گفته شود ترکه اعم است از ترکه واقعیه و ظاهریه و استصحاب ترکه ظاهریه بالوجدان می سازد. در پاسخ این کلام می گوئیم: این هم خلاف ظاهر است؛ چون ظاهر ارث حکم واقعی است و موضوع آن ترکه واقعی است؛ لذا حتی اگر ید هم ملکیت را اثبات کند، مثبتات قاعده ید مشکل دارد. لذا در اینجا یا باید به سیره تمسک شود یا از عنوان «ماترک» مشیر بودن به ملك میت استظهار شود که این کلام با توجه به ارتکاز عقلایی در ارث قریب به فهم است و خلاف فهم عرفی نیست.

۳- شک در اتیان فریضه

مورد سوم شک در اتیان فریضه در اثناء وقت است که در مورد این فرض به اتفاق گفته شده است که اگر استصحاب عدم اتیان جاری شود، وجوب قضاء در خارج وقت واجب خواهد بود؛ چون کسی که در اثناء وقت در اتیان وقت شک کند و استصحاب عدم اتیان جاری کنند اما عمل را انجام ندهد به اتفاق قضاء آن در خارج وقت بر او واجب است در حالی که در اینجا شبهه اصل مثبت وجود دارد. البته اگر شخص بعد وقت شک کند، بسیاری از فقهاء از جمله صاحب کفایه گفته اند: استصحاب عدم اتیان فوت را اثبات نخواهد کرد ولذا وجوب قضاء اثبات نخواهد شد.

ص: ۸۰۳

بعض اعلام معاصرین ملتزم شده اند که تا زمانی که شخص داخل وقت است، استصحاب عدم اتیان حکم به لزوم اتیان می کند، اما در خارج وقت برائت حکم می کند که انجام آن لازم نیست و استصحاب عدم اتیان برای وجوب قضاء اصل مثبت است که ما قبلا بدون اینکه به اصل مثبت ملتزم شویم به این موارد جواب هایی مطرح کرده ایم که دراینجا تکرار نمی کنیم.

فروع فقهی اصل مثبت:

اما فروع فقهی مطرح شده است که فقهاء استصحاب را جاری و لازم عقلی آن را ولو به جهت خفاء واسطه اثبات کرده اند:

فرع اول: (ملاقات شیئ پاک با نجس)

اگر جسم طاهری با یک جسم نجس ملاقات کند که حالت سابقه شیء پاک یا نجس رطوبت ساریه باشد. در مورد این فرض به مشهور نسبت داده شده است که استصحاب بقاء رطوبت، نجاست ملاقِی را اثبات می کند در حالی که گفته می شود: این استصحاب اصل مثبت است؛ چون موضوع تنجس ملاقی، سرایت فعلیه رطوبت از نجس به طاهر است و لازم عقلی استصحاب بقاء رطوبت، سرایت است ولازم عقلی اثبات نمی شود؛ مثل اینکه پوستی از بدن کنده شود که مشهور حکم به نجاست کرده اند حال اگر این پوست روی زمین بیفتد و شخص متوجه شود که زمین خیس است ولی احتمال دهد، قبل ورود رطوبت به زمین پوست نجس از آن محل خارج شده باشد که استصحاب بقاء پوست در آن مکان، اثبات نمی کند که آب با پوست نجس ملاقات کرده است مگر به نحو اصل مثبت. لذا برخی ملتزم شده اند که در موارد شک در بقاء رطوبت استصحاب بقاء اصل مثبت است و ثابت نمی کند که ملاقی نجس شده است

ص: ۸۰۴

کلام مرحوم تبریزی: (تفصیل بین وجود رطوبت در طاهر و نجس)

مرحوم استاد در این فرض قائل به تفصیل شده اند که اگر حالت سابقه شیء نجس رطوبت باشد، استصحاب بقاء رطوبت آن برای اثبات تنجس ملاقی اصل مثبت است. اما اگر حالت سابقه جسم طاهر رطوبت باشد، بقاء رطوبت شیء طاهر به حکم استصحاب موجب اثبات تنجس شیء طاهر می شود؛ چون در تنجیس ملاقی سرایت رطوبت از نجس به طاهر شرط است اما سرایت رطوبت از طاهر به نجس شرط نیست؛ بنابراین در مواردی که جسم نجس رطوبت داشته باشد، شرط این است که رطوبت سرایت کند، اما در موردی که طاهر رطوبت دارد، نفس ملاقات طاهر مع الرطوبه با جسم نجس کافی است؛ چون در صورتی که جسم طاهر مستصحب الرطوبه باشد، ضم وجدان الی الاصل شده و نجاست آن اثبات می شود؛ چون موضوع نجاست جسم طاهر این است که «لاقی النجس و هو رطب» که جسم طاهر رطوبت داشته است و ملاقات با نجس هم بالوجدان است؛ لذا نجاست جسم طاهر اثبات می شود.

کلام آقای زنجانی: (اثبات نجاست به صرف وجود رطوبت)

برخی از بزرگان مثل آقای زنجانی فرموده اند: استصحاب رطوبت مطلقا چه در ملاقِی و چه در ملاقَی اثبات نجاست در ملاقی می کند که منشأ کلام ایشان یکی از این دو مورد است:

۱. خفاء واسطه؛ چون ایشان در نقض یقین به شک به نظر مسامحی عرف مراجعه می کنند و در موارد خفاء واسطه استصحاب را جاری می دانند. چون در نزد ایشان خفاء واسطه عرفی است لذا استصحاب بقاء زید تحت لحاف برای اثبات اینکه تیر پرتاب شده به سمت لحاف او موجب قتل شده است، اصل مثبت است اما استصحاب عدم اتیان برای اثبات وجوب قضاء که اثر فوت است یا استصحاب بقاء رطوبت برای اثبات سرایت که اثر شرعی آن تنجس ملاقی است مشکلی ندارد.

ص: ۸۰۵

۲. احتمال دوم در مستند قول به کفایت استصحاب رطوبت در نزد ایشان وحتی در نزد مشهور این باشد که موضوع تنجس ملاقی مرکب از «ملاقاه نجس و کون احد الملاقیین رطبا» باشد که در چند روایت به این مطلب اشاره شده است:

الف: صحیحه علی بن جعفر:

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِرَاشِ يُصِيبُهُ الِاحْتِلَامُ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ قَالَ اغْسِلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَلَا تَنَامُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ فَإِنْ نِمْتَ عَلَيْهِ وَ أَنْتَ رَطْبُ الْجَسَدِ فَاغْسِلْ مَا أَصَابَ مِنْ جَسَدِكَ فَإِنْ جَعَلْتَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ ثَوْباً فَلَا بَأْسَ.(۱)

ب: موثقه عبد الله بن بکیر:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يَبُولُ وَ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ الْمَاءُ فَيَمْسَحُ ذَكَرَهُ بِالْحَائِطِ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ يَابِسٍ زَكِيٌّ .(۲)

ج: صحیحه محمد بن مسلم:

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع وَطِئَ عَلَى عَذِرَةٍ يَابِسَةٍ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ فَلَمَّا أَخْبَرَهُ قَالَ أَ لَيْسَ هِيَ يَابِسَةً فَقَالَ بَلَى فَقَالَ لَا بَأْسَ.(۳)

گفته شده است که موضوع در روایات مطرح شده عدم یبوست یا وجود رطوبت در جسم طاهر یا نجس است و لذا عنوان سرایت در روایات مطرح نشده است.

البته دو روایت وجود دارد که عنوان وجود الاثر در جسم طاهر آمده است که عبارتند از:

۱. روایت علی بن جعفر:

ص: ۸۰۶

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۳، ص: ۴۴۳.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۳، ص: ۴۴۳.

۳- (۵) وسائل الشیعه، ج ۳، ص: ۴۴۴.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدُّودِ يَقَعُ مِنَ الْكَنِيفِ عَلَى الثَّوْبِ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَالَ لَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ تَرَى أَثَراً فَتَغْسِلَهُ.(۱)

۲. روایت دوم در مورد خنزیر وارد شـده است که امام علیه السـلام می فرماینـد: «لایغلسه الا ان یجـد اثره فیه» که لزوم غسل به رویت اثر منوط شده است گفته می شود استصحاب بقاء رطوبت وجود اثر را در ملاقی اثبات نمی کند.

استصحاب/ تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت/ فروع فقهی اصل مثبت ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/ تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت/ فروع فقهی اصل مثبت

خلاصه مباحث گذشته:

بعد از بررسی اصل مثبت، به فروعاتی که در مورد اصل مثبت ولو به جهت خفاء واسطه مطرح شده است، می پردازیم.

فروع فقهی اصل مثبت

ملاقات با شیء نجس:

فرع اول این بود که اگر جسم طاهر با جسم نجس ملاقات کنـد و حالت سابقه یکی از این دو، وجود رطوبت مسـریه باشد، در این صورت گفته شـده است در صورت شـک در بقـاء رطوبت در ملاـقِی یـا ملاقَی استصـحاب بقاء رطوبت جاری می شود و نجاست ملاقی اثبات خواهد شد. معنای این کلام حجیت استصـحاب در موارد اصل مثبت است؛ چون استصـحاب بقاء رطوبت برای اثبات لازم عقلی خود که سرایت رطوبت از نجس به طاهر است، اصل مثبت خواهد بود.

موضوع بودن عنوان سرایت:

در مورد موضوع نجـاست ملاقی، ادعا شـده است که موضوع نجاست، عنوان سـرایت است نه اینکه مرکب از ملاقات نجس و وجود رطوبت مسـریه باشـد؛ بنابراین صـرف رطوبت در ملاقِی یا ملاقَی کافی نیست و لـذا استصـحاب بقاء رطوبت برای اثبات عنوان سرایت، اصل مثبت است. این کلام توسط جمعی از اعلام از جمله مرحوم آقای خویی مطرح شده است که این کلام از ادله نیز استفاده می شود. مرحوم خویی فقهیا نسبت به این مطلب ملتزم شده و فرموده اند: به جهت عدم حجیت اصل مثبت، در این مورد اصاله الطهاره جاری خواهد شد.

ص: ۸۰۷

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۳، ص: ۵۲۶.

مناقشه در موضوع بودن سرایت: (موضوع بودن عدم رطوبت در روایات)

اشکال به کلام این بزرگان این است که با مراجعه روایات، مشاهده می شود که عنوان «رطوبت» یا «عدم یبوست» موضوع حکم قرار گرفته است. در این زمینه روایات متعددی وارد شده است که «ان کان رطبا فاغسله»(۱) یا « ان کان یابسا فلابأس به»(۲) .

پاسخ مناقشه:

در جواب از این اشکال بر برخی اعلام از جمله مرحوم خویی دو بیان ذکر شده است:

پاسخ اول: (ارتکازی بودن شرطیت سرایت)

۱-اگرچه در جمعی از روایات عنوان«ان اصاب ثوبک نجس و کان رطبا فاغسله» آمده است، ولی خطابات تنجس ملاقی نجس، یک مقید لبّی متصل دارد که مانع انعقاد اطلاق آن می شود. مقید لبی متصل این است که در ارتکاز عقلاء سرایت رطوبت، شرط نجاست اشیاء طاهر در ملاقات با اشیاء نجس است و اینکه مطرح شده است که «کل یابس زکیّ» مطابق ارتکاز عقلاء است و لذا اینکه دست مرطوب به شیء قذر برخورد کند، عرف دست را قذر می داند. اما اگر دست خشک باشد، عرف دست را متقذّر نمی داند. این ارتکاز همانند قرینه متصله برای خطابات شرعیه است.

البته روشن نیست عنوانی که در موضوع این خطابات اخذ شده است چیست؟ آیا موضوع برای نجاست ملاقی، نفس وجود رطوبت است یا سرایت رطوبت موضوع است که ارتکاز عرف در برداشت از ادله ساکت است اما کشف از عدم اطلاق در ادله می کند، لذا اینکه خطاب بیان کننده تنجس ملاقی، مقید به سریان رطوبت است تا استصحاب بقاء رطوبت، نجاست ملاقی را اثبات نکند یا مقید است به نفس وجود رطوبت که استصحاب بتواند آن را اثبات کند، راهی برای کشف آن وجود ندارد و تا زمانی که قابلیت قید برای استصحاب اثبات نشود، اصل موضوعی جاری نخواهد شد و صرف شک در موضوع نجاست ملاقی برای عدم جریان اصل موضوعی کافی است؛ چون شاید عنوان اخذ شده در موضوع سریان رطوبت باشد که استصحاب بقاء رطوبت نمی تواند آن را اثبات کند.

ص: ۸۰۸

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۶۰ ح۱.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۳۶۴.

اما اینکه در برخی روایات گفته است که «ان کان رطبا فاغسله و ان کان یابسا فلاتغسله» به معنای کاشف از عدم قید برای خطابات مطلق نیست؛ چون شاید خطابات مطلق دارای قید عنوان سریان رطوبت باشد.

اشکال در پاسخ اول: (عدم سرایت اجمال به سایر ادله)

به نظر ما این بیان اول ناتمام است؛ چون اگر فرض شود که خطابات مطلق به جهت قرینه متصله مجمل شده است، اجمال خطابات به سایر ادله که در آنها رطوبت ملاقِی یا ملاقَی اخذ شده است، سرایت نمی کند؛ چون این خطابات مبیّن است و در آنها وارد شده است: «ان کان رطبا فاغسله و ان کان یابسا فلاتغسله» و ظاهر در این است که موضوع تنجس ملاقی مرکب از ملاقات نجس و وجود رطوبت مسریه است و وجهی وجود ندارد که به جهت اجمالی که در سایر ادله وجود دارد، از ظهور این ادله رفع ید شود. و لذا بیان اول تمام نیست.

اما اینکه ادعا شود که طبق ارتکاز عرفی، سریان رطوبت موضوع تنجس ملاقی است، بیان تمامی نیست؛ چون اگر مراد استظهار موضوعیت سریان رطوبت و عدم کفایت صرف وجود رطوبت باشد، این استظهار جزاف است؛ به جهت اینکه ارتکاز عرف موجب کشف قید از عنوان نمی شود، نهایتا ارتکاز عرف این است که اگر شیء خشک با شیء خشک دیگر ملاقات کند، نجس نخواهد شد اما بیش از این ارتکاز ندارد، لذا ارتکاز عرف لسان نداشته و حکم نمی کند که شارع نمی تواند موضوع نجاست ملاقی را مرکب از ملاقات نجس و وجود رطوبت قرار دهد. با توجه به این نکته روشن می شود مانعی مقابل ظهور این خطابات خاص در موضوع بودن ملاقات نجس و وجود رطوبت نخواهد بود و استصحاب بقاء رطوبت جاری شده و به ضمیمه احراز ملاقات جسم طاهر با نجس، تنجس ملاقی اثبات می شود.

ص: ۸۰۹

البته ممکن است اشکال شود که عنوان «ملاقات النجس رطبا» عنوان تقییدی است و استصحاب بقاء رطوبت برای اثبات عنوان تقییدی اصل مثبت است که در جواب گفته می شود، محرز نیست ملاقات النجس و هو رطب به عنوان واو حالیه و به صورت تقییدی اخذ شده باشد؛ چون همان طور که مکررا بیان شده است ظاهر عناوین در ترکیب است و «ملاقات النجس رطبا» به معنای این است که موضوع تنجس ملاقی، مرکب از ملاقات یک شیء با جسم نجس و وجود رطوبت مسریه است؛ لذا ضم وجدان به اصل صورت می گیرد و مشکلی وجود ندارد.

پاسخ دوم: (وجود معارض از روایات)

۲-بیان دوم برای پاسخ از اشکالی که بر مرحوم خویی وارد شده است ، به این صورت می باشد که این روایاتی که موضوع تنجس را وجود رطوبت قرار می دهند، دارای معارض است که معارض آن روایت صحیحه علی بن جعفر است که در آن وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ خِنْزِيرٌ فَلَمْ يَغْسِلْهُ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضِحْ مَا أَصَابَ مِنْ ثَوْبِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلُهُ

مهم در این روایت تعبیر «إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلُهُ» است که امر به غسل ارشاد به تنجس ثوب است و موضوع تنجّس ملاقی خنزیر، وجود اثر در ثوب به معنای سریان رطوبت از خنزیر قرار داده شده است. لذا استصحاب بقاء رطوبت در خنزیر یا ثوب برای اثبات وجود اثر از خنزیر در ثوب اصل مثبت است.

ص: ۸۱۰

بنابراین ظهور این صحیحه این است که سریان نجاست موضوع است در حالی که ظهور روایات سابقه در این بود که وجود رطوبت موضوع تنجس است به همین جهت بین دو دسته روایت تعارض رخ می دهد و بعد تعارض احراز نمی شود که موضوع وجود رطوبت مسریه است تا اصل موضوعی بقاء رطوبت مفید باشد یا موضوع وجود رطوبت نیست؛ چون چه بسا سریان رطوبت موضوع باشد که اصل موضوعی بقاء رطوبت نسبت به آن اصل مثبت است.

اما اینکه گفته شود که وجود رطوبت مسریه و سریان رطوبت هر دو موضوع باشد، شبیه همان که امام قدس سره در مورد وجوب قضاء فرموده اند که موضوع آن هم فوت فریضه و هم عدم اتیان است، پاسخ این کلام این است که جعل حکم برای هر دو موضوع اگرچه موجب جریان استصحاب خواهد شد اما اینگونه جعل لغو است؛ به جهت اینکه لازم است حکم واقعی دارای اثر واقعی باشد و صرف اثر در جریان اصل کافی نیست. از طرف دیگر این اثر در صورتی است که موضوع خصوص وجود رطوبت باشد نه سریان رطوبت؛ چون اینکه موضوع سریان رطوبت باشد مانع از جریان اصل خواهد شد. در نتیجه اینکه موضوع حکم هر دو باشد، به جهت اینکه این دو عنوان هیچ افتراق ثبوتی ندارند، لغو است لذا تعارض بین دو دسته روایات باقی خواهد ماند.

اشکال در پاسخ دوم: (کاشفیت وجود اثر)

تنها جوابی که می توان از صحیحه علی بن جعفر مطرح کرد، این است که وجود اثر خنزیر در این روایت مطرح شده است و قطعا وجود اثر خنزیر شرط تنجس ثوب نیست، بلکه کاشف است؛ چون اگر ثوب خیس باشد و بعد ملاقات با خنزیر، اگرچه هیچ اثری از خنزیر در ثوب نباشد و تاثیری نپذیرد، قطعا لباس نجس شده است و لذا وجود اثر خنزیر موضوع نیست؛ بلکه کاشف از ملاقات با رطوبت است و یا لااقل در مقام جمع عرفی بین این روایت با روایاتی که موضوع را رطوبت احد الملاقیین ذکر کرده است، عرف این وجود اثر را بر کشف ظاهری حمل می کند، شبیه اینکه در یک روایت وارد شود: «إذا أضرّ الصوم بالمكلف فلا صوم» و یک روایت بگوید: «اذا خاف المكلف من الصوم فلاصوم» عرف حکم می کند که روایت «اذا أضر» حکم واقعی است و روایت «اذا خاف» حکم طریقی ظاهری است و لذا در این روایت که «ان مسّ جسدک خنزیر و کان رطبا فاغسله» حکم واقعی خواهد شد و روایت «ان وجدت فی ثوبک أثرا من الخنزیر فاغسله» حمل بر حکم ظاهری خواهد شد و لذا لایبعد ان یقال که استصحاب بقاء رطوبت منشا حکم به تنجس ملاقی خواهد شد؛ چون از روایات استفاده شده است که موضوع تنجس مرکب از ملاقات نجس و وجود رطوبت است.

مناقشه در تفصیل مرحوم تبریزی: (عدم تفرقه عرف)

اگر احتمال داده شود یا استظهار شود که موضوع تنجس ملاقی، سریان رطوبت است، تفصیل مرحوم استاد بلا وجه خواهد بود؛ چون در ارتکاز عرفی سریان مهم است و عرفا در مواردی که ثوب خیس است، ملاقات با جسم نجس موجب انتقال رطوبتی خواهد شد که به جسم نجس منتقل شده و دوباره با ثوب ملاقات کرده است و لذا اگر ارتکاز عرفی این باشد که سریان موضوع تنجس ملاقی است، عرف بین اینکه رطوبت در جسم طاهر یا نجس باشد، تفاوت قائل نمی شود و در روایت هم فرض نکرده است که خنزیر خیس بوده است یا ثوب خیس بوده است بلکه به صورت مطلق بیان کرده است که «الا ـ أن یکون فیه اثر فیغسله» و اینکه احتمال داده شود که چه بسا ثبوتا سرایت موضوع تنجس باشد، مانع این بیانات نخواهد شد؛ چون در روایات متعدد ذکر شده است که ظاهر آنها این است که «ان لاقی الجسم الطاهر جسما نجسا و کان رطبا فاغلسه» و رفع ید از این استظهار مشکل است و با وجود کثرت این روایات احتمال نقل به معنا هم وجود ندارد.

بیان مختار: (اثبات تنجس با استصحاب رطوبت)

لذا احوط ان لم یکن اقوی این است که استصحاب بقاء رطوبت تنجس ملاقی را اثبات می کند.

دلالت روایت علی بن جعفر بر شرطیت سرایت:

البته ممکن است گفته شود در این بحث روایت صحیحه علی بن جعفر وجود دارد که در آن وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدُّودِ يَقَعُ مِنَ الْكَنِيفِ عَلَى الثَّوْبِ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَالَ لَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ تَرَى أَثَراً فَتَغْسِلَهُ.(۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۳، ص: ۵۲۶.

ممکن است گفته شود روایت علی بن جعفر دومین روایتی است که در آن تعبیر شده است «اذا رایت فیه اثرا» لذا سرایت را مطرح کرده است. مفاد این روایت این است که کرم از چاه فاضلاب که عین نجاست در آن است خارج شده و بر روی لباس شخص قرار می گیرد که امام علیه السلام می فرمایند: مشکلی وجود ندارد مگر اینکه اثری بر روی لباس دیده شود که در این صورت لازم است شسته شود. بنابراین مفاد این روایت برای اثبات لزوم سرایت برای تنجس روشن است؛ چون امام علیه السلام بقاء رطوبت مسریه را استصحاب نکرده است بلکه فرموده اند: اگر اثری در لباس باشد، شستن لازم است و لذا دلالت آن روشن است که استصحاب بقاء رطوبت کافی نیست، بلکه لازم است که اثر دیده شود.

مناقشه در روایت علی بن جعفر: (تفصیل بین نجس بالذات و طاهر بالذات)

این استدلال تمام نیست؛ چون بین حیوان طاهر بالذات و نجس بالذات مثل خنزیر تفاوت وجود دارد. خنزیر نجس بالذات است و لذا اصلا قابل تطهیر نیست اما پاسخ اشکال عدم اثبات تنجس به واسطه استصحاب بقاء رطوبت در مطالب بیان شده داده شد.

اما کرم حیوان طاهر بالذات است و در حیوان طاهر بالذات اختلاف است که آیا با ملاقات نجس، نجس می شود و با زوال عین نجاست پاک می شود کما علیه المشهور یا اینکه حیوان طاهر اصلا با ملاقات، نجس نمی شود؛ چون دلیل تنجس جسم طاهر به واسطه ملاقات با نجس، اطلاقات امر به غسل است و سیره قطعیه وجود دارد که حیوان طاهر بعد ملاقات با نجس شسته نمی شود بلکه با زوال عین پاک می شود. علاوه بر سیره در روایت وارد شده است که پرندگان شکاری اگر از آبی بنوشند و در منقار آنها خون دیده نشود، آب نجس نخواهد شد، در حالی که اینها قطعا یک حیوانی را شکار کرده و منقار آنها نجس شده است.

ص: ۸۱۳

از بین این دو نظر ما قائل هستیم که حیوان طاهر با ملاقات نجس اصلا نجس نمی شود و لذا روایت علی القاعده است؛ چون طبق مبنا کرم که نجس نمی شود و ملاقات با کرم موجب نجاست ثوب نیست بلکه لازم است لباس با عین نجس بر روی بدن کرم ملاقات کند و استصحاب بقاء عین نجس بر روی کرم برای اثبات نجاست لباس با آن اصل مثبت است؛ همانند استصحاب بقاء خون نجس روی فرش تا زمانی که بر روی فرش آب ریخته می شود که این استصحاب برای اثبات ملاقات آب با خون اصل مثبت است.

اینکه احتمال داده شود که روایت ناظر به فرضی است که یقین به وجود عین نجاست بر بدن کرم و همچنین مرطوب بودن آن وجود داشته و در حال حاضر در خیس بودن آن شک می شود، فرض عرفی نیست؛ چون کرم از چاه فاضلاب خارج شده است ولذا اگر وجود نجاست در آن روشن باشد، یقین به رطوبت وجود خواهد داشت و لباس قطعا نجس شده است و اگر بناء بر شک باشد، فرض متعارف این است که احتمال داده می شود که همراه کرم نجاستی نباشد و در این فرض با استصحاب بقاء عین نجس بر کرم برای اثبات تنجس لباس اصل مثبت است.

کلام محقق خویی:

البته طبق مبنای مشهور استصحاب حکم به نجاست کرم می کند و لباس هم که یقینا با کرم ملاقات کرده است، نجس خواهد شد. مشابه این مثال هم این است که مرغی وجود داشته باشد که عین نجاست بخورد و بعد از آبی که در ظرف است آب می خورد، در این فرض مرحوم خویی فرموده است:(1) طبق نظر مشهور حکم به نجاست آب خواهد شد؛ چون استصحاب می شود که منقار مرغ هنوز نجس است و آب با منقار مرغ ملاقات کرده است و با توجه به اینکه ملاقَی آب بوده است رطوبت مسریه هم محرز است و لذا حکم به نجاست آب می شود. اما طبق مبنای ما منقار مرغ نجس نیست؛ چون ملاقات با عین نجس منقار مرغ را نجس نمی کند مگر اینکه در منقار مرغ عین نجاست و جود داشته باشد که اصابه عین نجس به آب موجب نجاست شود. اما چون وجود عین نجس مشکوک است، استصحاب بقاء عین نجس برای اثبات نجاست آب اصل مثبت است.

۱- (۴) موسوعه الإمام الخوئی، ج ۳، ص: ۱۸۹.

اشکال شهید صدر بر مرحوم خویی:(۱)

در بحوث فی شرح العروه الوثقی گفته اند: مطلب آقای خویی در صورتی درست است که نجاست یا رطوبت مسریه که بر روی منقار مرغ است، حجم عرفی نداشته باشد. اما اگر نجس حجم عرفی داشته باشد که اول آب با عین نجس یا رطوبت مسریه ملاقات می کند و بعد با جسد حیوان ملاقات می کند، طبق نظر مشهور هم نمی توان حکم به نجاست آب کرد؛ چون یقینا ملاقات با منقار مرغ منجس آب نبوده است؛ به جهت اینکه یا عین نجس وجود نداشته است، پس منقار مرغ پاک بوده است؛ چون جسد حیوان با زوال عین پاک می شود لذا وقتی منقار آن با آب ملاقات می کند موجب نجاست نمی شود. اما اگر عین نجس در منقار مرغ وجود داشته باشد که فرضا حجم دارد، به همین جهت ابتداءا آب با عین نجس ملاقات خواهد کرد و بعد ملاقات با عین نجس با منقار ملاقات می کند، لذا ملاقات آب با عین نجس ملاقات اول و ملاقات آن با منقار مرغ ملاقات دوم است و «المتنجس لایتنجس ثانیا» پس ملاقات با منقار مرغ یقینا منجس نبوده است. بعد ایشان فرموده است که در مانحن فیه هم همین مطلب گفته می شود که حتی اگر موضوع تنجس ملاقی، ملاقات با نجس همراه رطوبت مسریه باشد، اگر این رطوبت حجم عرفی ندارد، مورد پذیرش است. اما اگر حجم عرفی داشته باشد، دست یقینا با ملاقات با جسم نجس، نجس نشده است؛ چون اگر رطوبت آن خشک شده باشد که «الیابس زکی» و اگر هم رطوبت داشته باشد، عرفا حجم دارد لذا جسم طاهر در ابتدا با آب نجس ملاقات کرده است و در زمان لاحق ولو به اندازه یک ثانیه بعد با جسم همراه رطوبت ملاقات کرده است که ملاقات دوم است و ملاقات دوم موجب نجاست شیء نخواهد شد.

۱- (۵) بحوث فی شرح العروه الوثقی، ج ۴، ص: ۱۶۶.

فروع فقهی اصل مثبت /اصل مثبت / تنبیه هشتم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۵/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروع فقهی اصل مثبت /اصل مثبت / تنبیه هشتم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فروع فقهی اصل مثبت بود که به بررسی فرع فقهی نجاست ملاقی با نجس پرداختیم.

فروع فقهی اصل مثبت

فرع اول: (نجاست ملاقی نجس)

بحث در اشکال بحوث(۱) بود که فرمودند: اگر در بقاء رطوبت در شیء نجس شک شود، استصحاب بقاء رطوبت در صورتی که رطوبت در فرض بقاء دارای حجم عرفی باشد، جاری نیست؛ چون ملاقات با شیء نجس از دو حال خارج نیست:

الف: در جسم نجس رطوبت مسریه وجود نداشته است که در این صورت ملاقِی اصلا نجس نمی شود؛ چون موضوع تنجیس ملاقی، وجود رطوبت مسریه است، در حالی که در این فرض رطوبت مسریه وجود نداشته است.

ب: رطوبت مسریه در جسم نجس باقی بوده است اما رطوبت به گونه ای باشد که عرفا دارای حجم محسوب می شود به نحوی که جسم طاهر ابتداءا به رطوبت برخورد و به واسطه آن نجس می شود و در زمان متأخر با جسم نجس ملاقات می کند. در این صورت علم تفصیلی حاصل می شود که ملاقات جسم طاهر با جسم نجس یقینا سبب نجاست جسم طاهر نشده است؛ چون فرضا در ابتدا ملاقی با رطوبت برخورد کرده و نجس شده است و با توجه به عبارت «المتنجس لایتنجس ثانیا» در زمان ملاقات با شیء نجس هیچ تاثیری از آن نپذیرفته است لذا جسم نجس موجب نجاست آن نشده است.

ص: ۸۱۶

۱- (۱) بحوث فی شرح العروه الوثقی، ج ۴، ص: ۱۶۶.

پاسخ مرحوم خویی از اشکال: (عدم اهمیت سبب تنجیس)

مرحوم خویی در جواب از این اشکال فرموده اند: ما به دنبال یافتن سبب نجاست نیستیم تا اشکال شود که علم تفصیلی وجود دارد که ملاقات جسم طاهر با جسم نجس سبب تنجس نبوده است بلکه ما به دنبال انطباق عنوان موضوع حکم شرعی هستیم و موضوع حکم شرعی این است که «الملاقی النجس مع رطوبه المسریه نجس» و این جسم طاهر بالوجدان با جسم نجس ملاقات داشته است، شک در وجود رطوبت است که استصحاب هم حکم می کند که رطوبت مسریه موجود است که با جریان اصل موضوعی اثبات می شود، موضوع حکم به نجاست ملاقی وجود دارد. اما نسبت به منشأ نجاست ملاقی اهمیت

ندارد تا گفته شود که ملاقات با جسم نجس سبب نجاست نبوده است.

همین بیان در مثال جسد حیوان بنابر نظر مشهور که قائل به نجاست بدن حیوان و طهارت بعد زوال عین نجاست بودند، جاری خواهد شد؛ بنابراین اگر منقار مرغ به نجاست نجس شود و بعد از ظرف آبی آب بخورد، حال شک وجود دارد که قبل آب خوردن عین نجس زائل شده است یا نه که گفته می شود که این آب یقینا با منقار مرغ ملاقات کرد که استصحاب حکم می کند، منقار مرغ هنوز نجس است و لذا رطوبت مسریه هم به جهت اینکه ملاقی آب بوده است قطعا وجود دارد، بنابراین حکم به نجاست آب می شود ولو اینکه با همان بیان مطرح شده بدانیم که منشأ نجاست آب ملاقات با منقار مرغ نبوده است اما این جهت مضر نیست؛ چون دنبال این هستیم که آیا آب موضوع حکم کلی «الملاقی للنجس نجس» شده است که با ضم وجدان الی الاصل ثابت می شود که آب ملاقی نجس بوده است.

مناقشه شهید صدر در کلام مرحوم خویی: (عدم حصول موضوع تنجس)

جناب شهید صدر در بحوث برای پاسخ از این اشکال فرموده اند: اصل موضوعی به معنای جریان اصل در موضوعی است که حکم بر آن مترتب می شود، بنابراین با توجه به بیانات مطرح شده وقتی ملاقات ثانیه با نجس هیچ اثری در تنجس ملاقی نداشته باشد، روشن می شود که موضوع تنجس ملاقی «الملاقات الاولی مع النجس» می باشد. با این لحاظ در صورتی که عین نجاست از بدن حیوان زائل شده باشد، ملاقی اصلا با نجس ملاقات نکرده است و اگر هم در منقار مرغ عین نجاست باقی باشد به جهت اینکه گفته شد که دارای حجم عرفی است، پس ملاقات اولی این آب با عین نجس بوده است و ملاقات با منقار مرغ، ملاقات اولی با عین نجس نیست و لذا علم تفصیلی حاصل می شود موضوع تنجس ملاقی که همان الملاقات الاولی مع النجس است در مورد ملاقات آب با منقار مرغ وجود نداشته است.

اشکال در کلام بحوث:

به نظر ما حق با مرحوم خویی است و کلام شهید صدر دارای دو اشکال است:

اشکال اول: (موضوع بودن ملاقی)

۱-در روایات وارد شده است: «یغسل ما اصابه ذلک الماء» که به معنای «الملاقی للنجس نجس» است که در محل فرض ملاقی واحد و صرفا ملاقَی متعدد بوده است، لذا لازم نیست گفته شود، ملاقات أولی سبب نجاست ملاقِی است؛ چون موضوع اثر شرعی «الملاقات» نیست بلکه «الملاقی للنجس» موضوع است که ملاقی یک فرد دارد و تعدد ملاقات موجب تعدد ملاقی نمی شود و وقتی ملاک ملاقی باشد و بیش از یک ملاقی وجود نداشته باشد، یک حکم به نجاست خواهد شد که معنای «المتنجس لایتنجس ثانیا» هم همین است؛ چون در محل بحث هم دو حکم به نجاست وجود ندارد بلکه یک حکم به نجاست در ضمن ملاقات با دو شیء محقق شده است.

ص: ۸۱۸

بنابراین روشن شد موضوع اثر شرعی طبیعی الملاقی للنجس است و در مثال استصحاب بقاء رطوبت مسریه گفته می شود وجدانا می دانیم ملاقات جسم طاهر با نجس صورت گرفته است و شک در وجود رطوبت مسریه وجود دارد که استصحاب بقاء آن جاری خواهد شد یا در مثال منقار مرغ گفته می شود که می دانیم این آب ملاقی چیزی است که استصحاب حکم به نجاست آن می کند لذا موضوع الملاقی للنجس محقق شده است و اینکه گفته شود «الملاقی للنجس بالملاقاه الاولی» دلیل ندارد بلکه موضوع «الملاقی للنجس» است که با استصحاب، عنوان ملاقی نجس بودن ثابت می شود؛ چون اصل ملاقات بالوجدان است و با استصحاب، نجس بودن آن هم ثابت می شود و این موجب تحقق موضوع است.

اشکال دوم: (عدم قصور اثباتی)

۲-در فرض محل بحث مشکل اثباتی وجود ندارد و اطلاق دلیل شامل ملاقات ثانیه هم می شود؛ چون در دلیل وارد شده است: «یغسل کل ما اصابه ذلک الماء» یا «الملاقاه النجس سبب للنجاسه» که اطلاق اثباتی وجود دارد و طبق این اطلاق اثباتی ملاقات ثانی هم می تواند داخل در موضوع باشد.

بنابراین در اشکال اول به بحوث گفتیم که «الملاقاه» موضوع نیست، بلکه «الملاقی للنجس» موضوع است که یک فرد دارد و تعدد ملاقات موجب تعدد ملاقی نیست. در اشکال دوم مطرح شد بالفرض موضوع، «الملاقات مع النجس» باشد، وجهی برای اینکه ملاقات اولی موضوع باشد، وجود ندارد؛ بلکه صرف الوجود یا طبیعی ملاقات با نجس موضوع است که طبیعی می تواند یک فرد یا دو فرد داشته باشد؛ مثل اینکه فرض شود دست آلوده به خون بوده است و ملاقات با نجس یک مصداق داشته است که خون بوده است و بعد ملاقات با بول هم داشته باشد که طبیعی ملاقات با نجس دو فرد داشته است و بقاء نجاست مستند به هر دو فرد است و اطلاق اثباتی حکم می کند که «ما اصابه القذر یغسل» وجهی وجود ندارد که صرف الوجود منطبق بر مصداق اول باشد. این بیان با «المتنجس لایتنجس ثانیا» هم تنافی نخواهد داشت؛ چون این کلام به معنای این است که دو نجاست وجود ندارد، اما به معنای این نیست که نجاست حاصل شده مستند به دو فرد نباشد. البته در مورد تکالیف گفته شده است که تکلیف به صرف الوجود با اولین فرد امتثال شده و ساقط می شود که کلام مربوط به مقام امتثال است، اما در مورد حکم وضعی به جهت اینکه به طبیعت تعلق گرفته است با اولین فرد از بین نمی رود بلکه اولین فرد موجب تحقق آن است و وقتی فرد دوم محقق می شود، حکم مستند به هر دو خواهد شد. اما تقیید به ملاقات أولی وجهی ندارد؛ چون تقیید مؤونه زائده عرفی دارد.

خود شهید صدر در فقه مثال هایی مطرح کرده اند که گاهی می دانیم فعلی که انجام می دهیم، هیچ تاثیری در حکم واقعی ندارد، همان طور که در اینجا می فرمایند: ملاقات با منقار مرغ تاثیری در حکم واقعی ندارد. مثالی که می توان بر عدم تاثیر فعل در حکم واقعی مطرح کرد مربوط به طواف می باشد که شخص بعد انجام طواف شک می کند که طهارت داشته است یا اینکه طواف بدون طهارت انجام شده است که در این صورت قاعده فراغ حکم می کند که طواف او صحیح است و لازم است برای انجام نماز طواف وضوء بگیرد در حالی که وضوء شخص تاثیری در عمل او نخواهد داشتَ؛ چون یا وضوء داشته است که «المتطهر لا یتطهر ثانیا» و یا وضوء نداشته است که طواف او باطل بوده است و نماز طواف بدون طواف اثری ندارد. در حالی که خود بحوث هم گفته اند: بعد طواف اگر در وضوء شک شود بناء گذاشته می شود که طواف با وضوء بوده است ولی برای عمل بعدی وضوء بگیرد، درعین حال این وضوء هیچ تاثیری ندارد ولی این جهت مهم نیست بلکه همین که وضوء از جریان حکم ظاهری ممانعت کند، کافی است چون نسبت به طواف قاعده فراغ وجود دارد و نسبت به نماز هم احراز طهارت شده است.

بنابراین کلام محقق خویی در این مقام حق می باشد.

فرع دوم: (استصحاب بقاء ماه رمضان)

دومین فرعی که شبهه اصل مثبت بودن در آن وجود دارد اما فقهاء به آن عمل کرده اند، این است که در صورت شک در اتمام ماه رمضان و عید فطر، استصحاب می شود که امروز روز سی ام ماه مبارک رمضان است لذا فردا عید فطر اعلام می شود در حالی که گفته شده است جریان استصحاب به این صورت اصل مثبت است؛ چون استصحاب اینکه امروز ماه رمضان است برای اثبات عنوان اول الشوال که عنوان بسیط است، اصل مثبت است؛ بخلاف اینکه موضوع مرکب مرکب از ماه رمضان بودن دیروز و شوال بودن امروز باشد که امروز یقینا شوال است وصرفا روز اول یا دوم بودن آن معین نیست و استصحاب هم حکم می کند که دیروز ماه رمضان بوده است که با ضم وجدان اصل، عید بودن ثابت خواهد شد؛ ولی چون موضوع عنوان بسیط اول الشوال است، استصحاب بقاء ماه رمضان برای اثبات اینکه امروز اول شوال است، اصل مثبت است که برای فرار از اشکال مثبتیت دو راه ذکر شده است:

پاسخ اول: استصحاب بقاء یوم عید

مرحوم خویی در این فرض فرموده اند: استصحاب بقاء یوم عید جاری می شود ؛ چون استصحاب حکم می کند که امروز سی ام است اما فردا گفته می شود که یوم عید یا دیروز بوده است که یقینا مرتفع شده است یا امروز موجود شده است ، لذا استصحاب بقاء یوم عید تا غروب جاری می شود.(۱)

البته خود ایشان در کتاب صوم متوجه شده است که این استصحاب مبتلی به معارض است؛ چون همان طور که نسبت به وجود یوم عید علم وجود دارد نسبت به عدم یوم عید هم علم وجود دارد، به جهت اینکه یکی از این دو روز عید بوده و یک روز عید نبوده است لذا همان طور که استصحاب بقاء عید جاری می شود استصحاب عدم عید هم جاری است و تعارض رخ می دهد.

جریان استصحاب در این فرض در مباحث قبلی مطرح شده است که بیان شد که معارضه مسلم است.

پاسخ دوم: (تمسک به روایت صم للرویه)

مرحوم نائینی جواب دیگری مطرح و از روایت «صم للرویه و افطر للرویه» استفاده کرده است(۲) ؛ چون ظاهر این روایت این است که تا زمانی که هلال دیده نشده باشد بناء بر ماه شوال گذاشته نمی شود. متفاهم از این کلام این است که وقتی هلال دیده شد، بنا بگذار که فردا اول ماه شوال است که وقتی هلال دیده می شود.

مناقشه مرحوم خویی در کلام محقق نائینی:(۳) (اختصاص پاسخ به ماه شوال و رمضان)

۱- (۲) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ۲، ص: ۱۹۸.
۲- (۳) أجود التقريرات ۴: ۱۳۹، فوائد الاصول ۴: ۴۹۹ و ۵۰۰.
۳- (۴) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ۲، ص: ۱۹۸.

مرحوم خویی فرموده است که این کلام نسبت به هلال ماه شوال و اول ماه رمضان خوب است. اما نسبت موارد دیگر از قبیل ماه ذی الحجه که نمی دانیم ذی القعده سی روزه بوده است یا بیست و نه روز، برای حکم به اینکه فردا روز اول ذی حجه است یا نسبت به روز عرفه یا عید قربان دلیل شامل نیست مگر اینکه گفته شود از عدم فصل برای اثبات در سایر موارد استفاده خواهد شد.

اشکال در کلام محقق خویی: (اخذ به صدر روایت صم للرویه)

در پاسخ به کلام محقق خویی گفته می شود که نسبت به سایر موارد هم دلیل وجود دارد؛ چون در صدر صحیحه حلبی آمده است که « إِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْأَهِلَّةِ فَقَالَ هِیَ أَهِلَّةُ الشُّهُورِ فَإِذَا رَأَیْتَ الْهِلَالَ فَصُمْ وَ إِذَا رَأَیْتَهُ فَأَفْطِرْ»(۱) که این روایت مخصوص ماه رمضان نیست؛ چون تعبیر «اهله الشهور» به کار برده و بعد از فاء تفریع استفاده کرده است لذا ماه شوال و رمضان به عنوان مثال برای این قاعده کلی است. علاوه بر این روایات اتمام عدّه هم ظاهر در این است که بعد روز سی ام، اول ماه است و سیره قطعیه متشرعه بر همین است که اگر ماه را ولو به جهت ابر نمی دیدند، فردای آن را آخر ماه و روز بعد از آن را اول ماه جدید محسوب می کردند حتی مواردی مثل احکام عرفه، عید قربان و... مترتب می شده است. لذا این بحث مشکل ندارد.

فرع سوم: استصحاب عدم الحاجب

فرع سوم در موارد اصل مثبت این است که در صورت وجود مانعی در اعضاء وضوء، استصحاب عدم الحاجب در اعضای وضوء برای اثبات تحقق غسل بشره اصل مثبت است؛ ولی گفته شده است که مشهور در موارد شک در وجود حاجب بناء بر عدم حاجب می گذراند.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۲۵۲.

کلام محقق خویی: (عدم وجود دلیل)

آقای خویی می فرمایند: مشهور اشتباه کرده اند؛ چون بر این مطلب دلیل وجود ندارد.[(۱)]

کلام محقق همدانی: (سیره بر عدم اعتناء)

برخی مثل محقق همدانی به سیره متشرعه تمسک کرده اند که در موارد احتمال حاجب، بررسی صورت نمی گرفته است.

البته انصاف این است که این سیره ثابت نیست؛ چون نوعا مردم غافل بوده اند یا اطمینان به عدم داشته اند. لذا اثبات سیره در مورد کسی که ملتفت باشد یا اطمینان به عدم نداشته باشد اما در عین حال اعتناء نکند، و از طرفی این سیره متصل به عصر معصوم باشد، دون اثباته خرط القتاد.

فروع فقهی اصل مثبت /تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت /استصحاب ۹۵/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروع فقهی اصل مثبت /تنبیهات/ تنبیه هشتم/ اصل مثبت /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فروع فقهی مطرح شده در بحث اصل مثبت بود که به چهار فرع در مباحث گذشته اشاره شد.

فروع فقهی اصل مثبت:

نکته ای از فرع اول: (ثمره قول به تنجس یا عدم تنجس بدن حیوان)

یک نکته از فرع اول باقی مانده است که به آن اشاره می کنیم. در مورد جسد حیوان اختلاف است که با ملاقات نجس، متنجس می شود و با زوال عین پاک می شود که مشهور قائل شده اند یا اینکه جسد حیوان اصلا نجس نمی شود که نظر برخی از بزرگان از جمله مرحوم خویی هم همین است که به نظر ما هم همین صحیح است؛ چون دلیل نجاست اشیاء امر به غسل است و یقینا جسد حیوان نیاز به غسل ندارد، شبیه آنچه در مورد فضای دهان و بینی گفته شده است که یقینا اگر با نجاست ملاقات کند، نیازی به شستن نیست و لذا معتقدیم که فضای حلق و بینی که بواطن غیر محضه نامیده می شود، اصلا متنجس نمی شود نه اینکه متنجس شده و با زوال عین نجاست پاک شود.

۱- (۶) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ۲، ص: ۱۹۹.

در مورد جسد حیوان دو ثمره ذکر شده است:

۱-اگر شک در بقاء عین نجاست در جسد حیوان شود، بنابر نظر مشهور نجاست ملاقی آن ثابت می شود؛ مثلا مرغی که منقار آن نجس بوده و به آب برخورد می کند، منقار مرغ به آب بالوجدان برخورد داشته است و به واسطه استصحاب هم نجاست آن ثابت می شود و لذا حکم به نجاست ملاقی می شود.

۲- ثمره دوم نزاع این است که بنابر نظر مشهور اگر حیوانی با عین نجس ملاقات کند و بعد ذبح شود در حالی که عین نجس بر بدن حیوان مذبوح خشک شده باشد، در این حال به جهت اینکه دیگر حیوان نیست، با زوال عین نجاست، بدن آن پاک نمی شود، لذا تطهیر لازم است.

اما طبق نظر مختار که جسد حیوان نجس نمی شود، هم در ثمره اول، استصحاب نجاست در منقار مرغ نجاست آب قلیل را به جهت مثبت بودن اثبات نمی کند و در ثمره دوم هم اصلا بدن حیوان نجس نشده است و بعد ذبح هم به جهت اینکه عین نجاست خشک است، منجّس نیست و لذا اگر عین نجاست رفع شود کافی است و به شستن نیازی نیست.

فرع چهارم: (اختلاف جانی و ولی میت)

چهارمین فرعی که مشهور به اصل مثبت تمسک کرده اند، اختلاف بین جانی و ولی میت است که اگر جانی زخمی بر شخصی وارد کرده باشد اما بعد از فوت شخص، بین ولیّ میت و جانی اختلاف شود که جانی موت را به جهت شرب سم یا قتل قاتل دیگری می داند، اما ولی میت موت را مستند به جنایت جانی می داند.

مورد دیگر اینکه جانی تیری به یک انسان خوابیده می زند و می گوید که شخص قبل تیر زدن مرده بوده است، در حالی که ولیّ میت جانی را قاتل می داند. در این مورد جناب شیخ طوسی قدس سره در مبسوط مردد شده اند(۱) که قول کدام یک مسموع است؛ چون هر کدام از این دو ظاهری موافق اوست؛ قول ولی میت موافق با این اصل است که میت شرب سم نکرده است و شخص دیگری او را نکشته است و از طرف دیگر قول جانی هم موافق اصل عدم استناد موت به او است؛ چون قبلا مرگ مستند به جانی نبوده است و استصحاب حکم می کند که بعدا هم قتل مستند به جانی نبوده است. بنابراین هر کدام موافق یک اصل و استصحاب است. در مورد دوم همین مشابه این دو اصل جاری خواهد شد.

کلام محقق خویی:(۲) (عدم تردید در مسأله)

مرحوم آقای خویی فرموده است: در موارد ذکر شده تردید وجهی ندارد؛ چون اگر اصل مثبت حجت نباشد، صرفا استصحاب عدم استناد موت به جانی جاری می شود که به نفع جانی است و اگر اصل مثبت حجت باشد، استصحاب عدم شرب سم، اثبات استناد موت به جانی می کند؛ چون فرضا اصل مثبت حجت است و لذا تردید وجهی نخواهد داشت.

اگر گفته شود استصحاب عدم شرب سم ولو صلاحیت اثبات استناد موت میت به جانی را دارد ولی با استصحاب عدم استناد موت به جانی معارض است، در پاسخ گفته می شود که نتیجه این کلام عدم حجیت اصل مثبت به جهت معارضه خواهد بود. پس یا اصل مثبت حجت است و مبتلی به مانع نیست که قول ولی میت موافق اصل است و اگر اصل مثبت حجت نباشد، قول جانی موافق است؛ چون اصل عدم ضمان جانی نسبت به دیه قتل نفس، یا اصل عدم جواز قصاص اوست و لذا تردید وجهی ندارد.

۱- (۱) المبسوط، ج۷، ص۱۰۷.

۲- (۲) مصباح الاصول، ج۳، ص۱۶۵.

بعد ایشان از علامه حلی نقل می کنند که قائل شده اند که جانی ضامن دیه قتل نفس است اما محقق حلی قائل شده است که جانی ضامن دیه قتل نفس نیست و لذا دو نظر مقابل هم وجود دارد که مرحوم آقای خویی فرموده است: ما موافق محقق حلی هستیم؛ چون استصحاب عدم شرب سم، اصل مثبت است اما استصحاب عدم استناد موت میت به جانی یا استصحاب عدم ضمان جانی نسبت به دیه نفس جاری می شود و مطلب روشن است.

بررسی مسأله: (عدم وضوح ملاک تشخیص مدعی از منکر)

ما احتمال می دهیم که شبهه مرحوم شیخ طوسی مربوط به اصل مثبت نبوده است، بلکه شاید شبهه به این جهت بوده است که ملاک تشخیص مدعی و منکر برای شیخ طوسی روشن نبوده است؛ چون در بحث مدعی و منکر اختلاف است که چه کسی مدعی و چه کسی منکر است.

معیارهای تشخیص مدعی از منکر:

برای تشخیص مدعی از منکر چند معیار ذکر شده است:

۱- لحاظ مصب دعوی:

برخی مانند سید یزدی و مرحوم امام قائل اند که مدعی کسی است که مصبّ دعوای او مخالف اصل شرعی است و منکر کسی است که مصب دعوای او موافق اصل شرعی است.

۲- لحاظ غرض دعوی:

مرحوم آقای خویی و جمعی قائل شده اند که ملاک تشخیص مدعی از منکر لحاظ مصب دعوا نیست، بلکه لحاظ غرض دعوی است و مدعی کسی است که غرض دعوای او مخالف اصل شرعی است.

در مثال مطرح شده، ولی میت می گوید: میت سم نخورده است در حالی که جانی می گوید: سم خورده است و موت مستند به سم است. به لحاظ مصب دعوی قول ولی میت موافق اصل شرعی است؛ چون اصل عدم شرب سم است و جانی مخالف این اصل ادعا می کند، به جهت اینکه او مدعی شرب سم و استناد موت به آن است که استصحاب حکم می کند که میت شرب سم نکرده است؛ پس به لحاظ مصب دعوی قول جانی مخالف استصحاب عدم شرب سم است و قول ولی میت موافق این اصل است.

اما طبق معیار دوم که لحاظ غرض دعوی است، ولی میت ولو اینکه ادعای عدم شرب سم می کند، اما غرض او اثبات قتل یا ضمان و دیه بر جانی است، لذا غرض دعوی اثبات و استناد قتل به جانی است و اصل در غرض دعوی، مخالف قول ولی میت است؛ چون استصحاب عدم جاری است در حالی که غرض جانی از ادعای عدم شرب سم، نفی استناد موت و دیه نسبت به اوست و نسبت به غرض، قول جانی موافق استصحاب است.

بنابراین طبق قول اول جانی مدعی شرب سم توسط مجنی علیه است و او ملزم به اثبات است. اما قبل قول دوم اما با توجه به قول دوم قول جانی موافق استصحاب عدم ضمان دیه است .

۳- الزام عقلائی:

قول سوم در تشخیص مدعی از منکر، قول آقا مرتضی حائزی و آقای سیستانی است که مدعی کسی است که عقلاءً ملزم به اثبات باشد ولو اینکه قول او موافق اصل شرعی باشد. مثلا اگر متعاقدین مثل زوجین اختلاف کنند که زوجه مدعی است که شرط کرده است که در دوران عقد هم نفقه می خواهد، اما زوج منکر این شرط است که ظهور اطلاق عقد ازدواج در عرف کنونی ما دارای یک شرط ارتکازی است که زوجه در دورانی که در منزل پدر خود است، مستحق نفقه نیست و زوج هم در این مدت مستحق تمکین کامل از سوی زوجه نیست که این شرط ارتکازی شده است.

اما این شرط ناشی از ظهور اطلاقی است که در صورت وجود قرینه این ظهور مختل خواهد شد. حال زوجه ادعاء می کند که در زمان عقد قرینه بر مطالبه نفقه اقامه شده است که در این صورت قول زوجه موافق اصل شرعی است؛ چون به جهت اینکه نفقه حقی است که به مجرد عقد ازدواج ثابت می شود مگر اینکه شرط بر خلاف شود، اصل عدم سقوط نفقه است و لذا استصحاب حکم می کند که در این عقد ازدواج سقوط نفقه شرط نشده است و لذا قول زوجه مبنی بر استحقاق نفقه مطابق استصحاب است.

حال در این فرض اگر گفته شود که استصحاب حکم می کند که نصب قرینه صارفه نشده است؛ چون زوجه ادعای قرینه بر خلاف شرط ارتکازی می کند که استصحاب عدم نصب قرینه مخالف آن است. پاسخ اشکال این است که جریان استصحاب عدم نصب قرینه برای اثبات اینکه پس عقد ظهور در شرط ارتکازی سقوط نفقه دارد، اصل مثبت خواهد بود و لازم عقلی عدم نصب قرینه انعقاد شرط سقوط نفقه است و اصل مثبت است. بنابراین قول زوجه موافق استصحاب است، اما زوج که مدعی است نصب قرینه نشده است، غرض دعوای او این است که پس شرط ارتکازی بر سقوط نفقه بوده است و اصل عدم سقوط نفقه است که با این فرض قول زوج مخالف اصل شرعی می شود اما در عین حال عقلاء در این فرض زوجه را ملزم به اثبات می کنند؛ چون او مدعی این است که در هنگام عقد گفته است که نفقه ثابت باشد که این کلام نیاز به اثبات دارد.

ما قبلا این کلام را مطرح و جواب دادیم که در موارد تنازع در حقوق، اصل عدم نصب قرینه، اصل عقلایی است و استصحاب نیست، لذا کسی که ادعا می کند که نصب قرینه بر خلاف شده است او باید اثبات کند و اصل عدم نصب قرینه حجت عقلائیه ممضاه علیه اوست و لذا در این مثال صغرویا مناقشه است.

پس طبق نظر سوم ممکن است گفته شود که جانی ولو اینکه کلام او موافق اصل شرعی است که قتل مجنی علیه مستند به او نبوده است، ولی عقلاءا او ملزم به اثبات است؛ چون او ادعاء می کند که میت قبل موت سم خورده است و موت او مستند به سم است.

قول مختار: (معیار بودن غرض دعوی)

به نظر ما حق با مرحوم خویی است و بعید نیست که عقلاء ولی میت باید اثبات کند که مرگ میت مستند به زخم است. البته لازم به ذکر است که فرض بحث در صورتی است که زخم کشنده است که اگر میت شرب سم نکرده باشد، زخم موجب مرگ او می شد. مرحوم خویی فرموده اند: حق با محقق حلی است که می فرمایند: قول جانی که منکر استناد قتل به اوست، مقدم است لذا ولی میت باید شاهد عادل اقامه کند که میت سمی نخورده است و شخص دیگری هم او را نکشته است، اما اگر بینه نداشته باشد با قسم، قول جانی مقدم می شود. در حالی که شیخ طوسی در تعیین مدعی تردید کرده و علامه حلی جانی را مدعی می داند.

این بحث مفصلا باید مورد بررسی قرار گیرد. اما اجمالا عرض می کنیم مدعی کسی است که در قول دوم مطرح شد که غرض دعوای او مخالف حجت شرعی اعم از اماره یا اصل باشد. با این لحاظ اگر اصل مثبت حجت نباشد، قول مرحوم خویی را بعید نمی دانیم. لذا اگر احتمال عقلایی باشدکه مجنی علیه شرب سم کرده باشد یا سکته کرده باشد ولو اینکه زخم بر او صلاحیت کشتن او را داشته باشد، اثبات قصاص یا پرداخت دیه قتل نفس بر عهده جانی مشکل خواهد بود.

کلام آقای سیستانی: (اخذ به معیار الزام عقلائی)

آقای سیستانی در بین اقوال در معیار تشخیص مدعی از منکر، قول سوم را قائل شده اند. ایشان در توضیح اینکه چه کسی ملزم به اثبات عند العقلاء است، فرموده اند: کسی که قول او مخالف ظاهر حال باشد، ملزم به اثبات خواهد شد؛ یعنی اگر ظاهر حال ولو ظاهر غیر معتبر این باشد که مرگ مجنی علیه مستند به جانی باشد و احتمالات شرب سم یا قتل شخص دیگر را با ظاهر حال شخص میت مناسب نداند کلام جانی خلاف ظاهر بوده و جانی مدعی محسوب خواهد شد؛ مثلا اگر جانی مدعی سکته قلبی باشد ولی ظاهر حال میت این باشد که شخص سالم بوده است، کلام جانی خلاف ظاهر خواهد بود و لازم است جانی کلام خود را اثبات کند.

ص: ۸۲۹

فرع پنجم: (اختلاف در ضمان)

چهارمین فرع فقهی مطرح در بحث اصل مثبت مربوط به اختلاف طرفین در ضمان است؛ مثلا مالی از زید در نزد عمرو تلف شده است، زید که مالك مال است، مدعی ضمان عمرو است؛ چون اذن به او نداده است. اما عمرو ضمانت را نفی می کند؛ چون ادعای اذن و امین بودن می کند. مشهور در این مورد گفته اند: عمرو ضامن است، در حالی که به مشهور اشکال شده است که موضوع ضمان ید عدوانی است و استصحاب عدم اذن مالك برای اثبات عدوانی بودن ید عمرو اصل مثبت است و لذا برخی گفته اند: اصل عدم ضمان عمرو نسبت به مال است.

برخی از فقهاء هم از قاعده مقتضی و مانع استفاده کرده و گفته : استیلاء بر مال غیر، مقتضی ضمان عندالتف است و ید امانی مانع از ضمان است و قاعده مقتضی و مانع حکم می کند که اگر در صورت وجود مقتضی در وجود مانع شك شود، بناء بر عدم مانع نهاده می شود. لذا ید امانی نبوده است. البته در نظر ما قاعده مقتضی و مانع صحیح نیست.

کلام محقق خویی: (تفصیل بین ضمان ید و ضمان معاوضه)

مرحوم خویی فرموده اند: لازم است تفصیل داده شود، به جهت اینکه در مواردی که ضمان ید وجود دارد، موضوع ضمان ید، ید عدوانی نیست؛ بلکه موضوع ضمان ید، استیلاء بر مال غیر بدون اذن اوست. بنابراین به مفاد دلیل «علی الید ماأخذت حتی تؤدیه» ضمان ثابت است و از این حکم کلی استیلاء بر مال غیر در فرض اذن مالك خارج شده است و در مورد عمرو استیلاء بر مال زید وجود داشته است و استصحاب حکم می کند که زید اذن در استلاء نداده است که با ضم اصل به وجدان حکم ضمان ثابت می شود. بنابراین به جهت اینکه موضوع ید عدوانی نیست، اصل مثبت هم نخواهد بود.

ص: ۸۳۰

اما اگر بحث ضمان معاوضی مطرح شود، مثل اینکه عمرو و زید هر دو متفق اند که مال به عمرو با یک سبب شرعی منتقل شده است ولی عمرو مدعی هبه از سوی زید است و لذا در صورت تلف خسارت ندارد، ولی زید مدعی قرض دادن به عمرو است. مرحوم خویی فرموده اند: در این مثال حکم به نفع عمرو صادر می شود؛ چون اصل تملک عمرو نسبت به مال مسلم و ضمان او نسبت به این مال مشکوک است که اصل عدم ضمان جاری است . اما استصحاب عدم هبه سبب ضمان را که تحقق قرض است اثبات نمی کند؛ چون استصحاب عدم هبه برای اثبات تحقق قرض اصل مثبت است. البته از طرف مقابل استصحاب عدم قرض هم جاری شده و تعارض رخ می دهد.

بررسی مسأله: (رجوع بحث به معیار تشخیص مدعی از منکر)

در این بحث همان مباحث ملاک تشخیص مدعی از منکر رخ می دهد که در نزد مرحوم خویی ملاک غرض است لذا کسی که غرض او مخالف اصل شرعی باشد، مدعی است اما امام قدس سره معیار تشخیص مدعی از منکر را مصب دعوی می داند و مصب دعوی این است که عمرو ادعای هبه بودن می کند که اصل عدم هبه است پس مصب دعوای او مخالف اصل است و زید هم ادعای قرض می کند که قول او هم مخالف اصل است و لذا امام مدعی شده است که اینجا باب تداعی می شود؛ چون مصب دعوای هر کدام خلاف اصل است.

ما یک مطلب دیگر هم بگوئیم که یک روایت معتبره اسحاق بن عمار وجود دارد که به این صورت است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَ رَجُلًا أَلْفَ دِرْهَمٍ فَضَاعَتْ فَقَالَ الرَّجُلُ كَانَتْ عِنْدِی وَدِیعَةً وَ قَالَ الْآخَرُ إِنَّمَا كَانَتْ عَلَیْكَ قَرْضاً قَالَ الْمَالُ لَازِمٌ لَهُ إِلَّا أَنْ یُقِیمَ الْبَیِّنَةَ أَنَّهَا كَانَتْ وَدِیعَةً.(۱)

در این روایت مال در ید عمرو تلف شده است که عمرو مدعی ودیعه و صاحب مال مدعی قرض است. در این فرض امام علیه السلام می فرمایند: عمرو که مدعی ودیعه است باید اثبات کند و مال در ذمه او لازم است مگر اینکه بینه اقامه کند که مال در نزد او ودیعه بوده است. متفاهم عرفی این است که اگر مال دیگری در اختیار شخص قرار گیرد ولو اینکه مالك شده باشد ولی اگر ادعاء کند که بدون ضمان به ملکیت او درآمده است، باید اثبات کند؛ چون اصل در مال دیگران عدم مجانیت و ضمان است. از طرفی سیره عقلائیه هم این است که اگر شخص یک سال از منزل شخصی دیگری استفاده کند و مدعی عاریه بودن منزل باشد، در نزد مرحوم خویی، اصل عدم ضمان اجرت است، اما در سیره عقلائیه اصل بر عدم مجانیت است و انتفاع از مال غیر همراه با ادعای مجانیت نیازمند اثبات است و لذا بعید نیست در این فرض هم اصل بر ضمان باشد.

فروع فقهی اصل مثبت/ اصل مثبت/ تنبیه هشتم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فروع فقهی اصل مثبت/ اصل مثبت/ تنبیه هشتم/ تنبیهات/ استصحاب

ص: ۸۳۲

۱- (۳) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۳۹.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فروع فقهی است که در آنها مشهور ولو به جهت خفاء واسطه به اصل مثبت تمسک کرده اند. در این زمینه به چهار فرع اشاره شد.

فروع فقهی اصل مثبت

فرع پنجم: (اختلاف در ضمان)

فرع پنجم این بود که اگر مال زید در نزد عمرو تلف شود و عمرو مدعی باشد که ید او امانی بوده است، اما زید که مالك مال است، ادعای عدوانی بودن ید عمرو و عدم رضایت نسبت به استیلاء او را داشته باشد، در این فرض موضوع ضمان، عدوانی بودن ید مستولی است، اما استصحاب عدم رضایت زید، عدوانی بودن ید عمرو را اثبات نمی کند، چون اصل مثبت خواهد بود، اما مشهور با استصحاب عدم رضاء، ضمان شخص مستولی را اثبات کرده اند.

در توجیه این کلام بیاناتی مطرح شده است.

کلام مرحوم نائینی: (ضم الوجدان الی الاصل)

مرحوم نائینی فرموده اند: هر استیلاء بر مال غیر موجب ضمان است؛ چون در روایت وارد شده است: «علی الید ما أخذت حتی تؤدّیه» و صرفا ید همراه با رضای مالک یا همان ید امانی خارج شده است. لذا با استصحاب عدم رضای مالک، ضمّ الوجدان الی الاصل صورت می گیرد و ضمان اثبات می شود؛ چون وقتی مال زید در نزد عمرو تلف می شود، استیلای عمرو بر مال زید بالوجدان است که با ضمیمه آن به استصحاب عدم رضایت زید، موضوع ضمان ثابت می شود.

اشکال منتقی الاصول بر مرحوم نائینی: (اخذ جوهر و عرض به صورت نعتی)

در منتقی الاصول اشکال کرده و گفته اند: مرحوم نائینی در بحث عام وخاص مطرح کرده اند که اگر موضوع حکم، عرض و محل آن باشد، مثلا شارع بگوید: «کل امرأه تحیض الی خمسین سنه الا أن تکون امراه من قریش» به جهت اینکه قرشی بودن عرض و نعت برای زن است، ظاهر این خطاب این است که به نحو نعتی در موضوع اخذ شده است؛ یعنی «کل إمراه متصفه بأنها لیست بقریشیّه تحیض الی خمسین سنه»، لذا استصحاب عدم ازلی موضوع را اثبات نمی کند؛ چون ظاهر اینکه موضوع مرکب از جوهر و عرض آن باشد این است که أخذ عرض بما هو نعت لمحلّه و جوهره به نحو کان ناقصه یا لیس ناقصه است که در مثال حیض مرأه به نحو لیس ناقصه اخذ شده است که زن متصف به قریشیه نباشد.

ص: ۸۳۳

در منتقی الاصول فرموده اند: در محل بحث هم مرضیّ بودن استیلاء بر مال غیر، عرضی است برای استیلاء، لذا موضوع، اتصاف استیلاء بر مرضی نبودن مالک خواهد شد و استصحاب عدم رضاء مالک به صورت عدم محمولی، اتصاف استیلاء به غیر مرضی به بودن را اثبات نمی کند.

ممکن است در پاسخ کلام منتقی الاصول گفته شود، رضاء عرض استیلاء نیست بلکه عرض مالک است؛ چون استیلاء عرض عمرو است و رضاء عرض زید و موضوع ضمان مرکب از دو عرض برای دو جوهر است؛ چون استیلاء عرض شخص مستولی که عمرو است و رضاء عرض مالک است که زید است پس موضوع عرضین لجوهرین خواهد شد و در موردی که دو عرض در موضوع اخذ شده باشد مرحوم نائینی فرموده است که ظاهر در ترکیب است و ظهور ندارد که عرض اول متصف به عرض دوم باشد؛ چون عرض به عرض دیگر متصف نمی شود، بلکه جوهر است که به عرض دیگر متصف می شود. لذا طبق مسلک مرحوم نائینی وجهی ندارد که استیلاء و رضای مالک به نحو نعتی در موضوع ضمان اخذ شود؛ چون دو عرض برای دو جوهر هستند.

در منتقی الاصول از این کلام به این صورت پاسخ داده اند که رضاء مانند ضرب است که ضرب به معنای «زدن» عرض ضارب و به معنای «زده شدن» عرض مضروب است و در مانحن فیه هم رضاء به معنای «راضی بودن» عرض مالک است و به معنای «مرضی بودن» عرض استیلاء است و لذا طبق نطر مرحوم نائینی «مرضی بودن» نعت برای استیلاء خواهد شد و استیلائی که مرضی مالک است ضمان ندارد اما استیلائی که مرضی مالک نیست، ضمان دارد. با این فرض مرضی بودن یا نبودن، عرض استیلاء است و مسلک مرحوم نائینی بر آن تطبیق می شود که اخذ جوهر و عرض در موضوع، ظاهر در تقیید و نعتیت است و استصحاب عدم محمولی رضاء، اتصاف محل به عرض را اثبات نمی کند.

ص: ۸۳۴

مناقشه در کلام منتقی الاصول:

به نظر ما کلام منتقی الاصول ناتمام است و سه اشکال بر کلام ایشان وارد است:

اشکال اول: (تعلق رضاء به عنوان)

اولاـ مرضیّ بودن بر فرضی که عرض استیلاء باشد، عرض وجود استیلاء نیست، بلکه عرض عنوان استیلاء ولو قبل از وجود است؛ چون برخی از اوصاف مربوط به وجود هستند؛ مثل سیاهی، سفیدی، شیرینی. اما برخی اوصاف مربوط به عنوان ولو در مرتبه قبل وجود هستند؛ مثل حسن فعل یا قبح فعل که مثلا ضرب یتیم ولو قبل وجود قبیح است و فعلی است که صدور آن سزاوار نیست و زشت است و قبل تحقق صرفا موجود نشده است.

در مورد رضاء هم نکته این است که به عنوان ولو قبل وجود آن عنوان تعلق می گیرد؛ مثلاـ شخص راضی است که یکی از اولیاء خدا به منزل او بیاید ولو حضور او محقق نشده باشد. پس شرط تعلق رضاء وجود متعلق آن نیست. در مورد استیلاء هم می توان گفت: زمانی که در نفس مالک رضاء موجود نبود، این استیلاء متصف به غیر مرضی بودن مالک بوده است. پس قبل استیلاء اگرچه ممکن است مالک راضی به استیلاء شده باشد، اما به جهت اینکه رضاء امر حادثی است، زمانی مالک نسبت به استیلاء عمرو بر مال او طیب نفس نداشته است و آن زمان استیلاء متصف بأنه غیر مرضی به بوده است. لذا در زمان شک استصحاب اتصاف عنوان استیلاء بانه کان غیر مرضی به جاری می شود.

اشکال دوم: (قائم بودن طیب نفس به نفس مالک)

ثانیا: اینکه احتمال داده شود که رضاء مثل ضرب به معنای مضروب شدن، به معنای «مرضی به بودن» عرض برای استیلاء باشد، عرفی نیست؛ چون آنچه استثناء شده استیلایی است که همراه با طیب نفس مالک نباشد که ظاهرا طیب نفس عرض قائم به نفس مالک است و اینکه گفته شود، طیب نفس به فعل مجهول و مرضی به بودن برگردانده شود عرفی نیست و خلاف ظاهر است.

اشکال سوم: (نعت نبودن عدم عرض)

ثالثا: بر فرضی که این دو اشکال وارد نباشد، اشکال مبنایی در اینجا وجود دارد که این اشکال به منتقی الاصول و مرحوم نائینی وارد است.

اشکال این است که وجود عرض نعت برای محل است، اما عدم عرض، هیچ گاه نعت نیست. به تعبیر مرحوم خویی وجود سیاهی نیاز به جسم دارد، اما عدم سیاهی نیاز به جسم ندارد؛ مثلا دیوار قبل وجود نه سیاه بوده است و نه سفید، اما این عدم عرض، نعت نیست بلکه عدم نعت است؛ لذا اصل این مبنا تمام نیست.

بنابراین حاصل اشکالات اینکه استصحاب اتصاف استیلاء بأنه غیر مرضی به جاری می شود و این استصحاب، عدم ازلی هم نیست؛ چون ظاهر خطاب این است که آنچه از ضمان استیلاء همراه با رضای مالک به هر معنایی که باشد راضی بودن یا مرضی بودن خارج شده است و لذا یک زمانی مالك بود و راضی به این استیلاء نبود که همان استصحاب جاری خواهد شد علاوه بر اینکه اشکال مبنایی هم در جای خود باقی است.

فرع ششم: (شک در انطباق عنوان)

ششمین فرعی که در نزد مشهور به اصل مثبت تمسک شده، این است که گاهی شک در انطباق عنوانی از عناوین وقف بر یک فرد وجود دارد؛ مثلاـ شخصی مدرسه ای را برای عالم عادل وقف کرده است، زید عالم بالوجدان است، اما نسبت به عدالت او شک وجود دارد در حالی که حالت سابقه عدالت دارد. در این صورت استصحاب عدالت زید به ضمیمه علم وجدانی به عالم بودن برای تجویز استفاده از مدرسه اصل مثبت است؛ چون حکم شرعی که جواز انتفاع زید از مدرسه است، متعلق به عنوان موقوف علیه است. لذا لازم است ثابت شود زید ولو به عنوان عام، موقوف علیه است. اما استصحاب عدالت برای اینکه اثبات کند که عنوان موقوف علیه شامل او می شود، اصل مثبت است؛ چون وقتی استصحاب عدالت جاری می شود، عقل حکم می کند که پس او موقوف علیهم است و انتفاع او جایز است. بنابراین به جهت وجود واسطه عقلی اصل مثبت می شود بخلاف اینکه عدالت او با اماره اثبات شود مثل اقامه دو شاهد عادل بر عدالت حال حاضر او که در این صورت جواز انتفاع او ثابت می شود چون مثبتات ا ماره حجت است.

مثال دیگر اینکه نـذر شده باشد که عالم عادل به نحو مطلق الوجود یا صـرف الوجود اکرام شود، مثلا شخصـی گفته است: «لله علیّ أن اکرم العـالم العـادل» یـا «لله علیّ أن اکرم عالمـا عادلا» که در این فرض اگر عـالم بودن بالوجـدان باشـد و استصـحاب عـدالت او جـاری شـود و نـتیجه گرفته شـود که نـذر شامـل او می شـود و اکرام او واجب است، اصـل مثبت است؛ چون اینکه شخص عادل است پس نذر شامل او می شود، اثر شرعی نیست بلکه اثر عقلی است لذا اصل مثبت می شود.

مثال سوم اینکه مالک راضـی بوده است که عالم عادل در منزل او حاضـر شـده و سـکونت کنـد، حال اگر شخصـی باشـد که بالوجـدان عـالم است و عـدالت او هم استصـحاب شود برای اثبـات جواز حضور او در مکان اصل مثبت است؛ چون اینکه این شخص عادل است پس رضای مالک به دخول عالم عادل در خانه او شامل شخص می شود اصل مثبت می شود.

پاسخ های مطرح شده از فرع ششم:

نسبت به اشکالات مطرح شده در فرع ششم پاسخ هایی مطرح شده است:

پاسخ اول: (جعل حکم مماثل)

پاسـخ اول مربوط به آخونـد خراسانی در حاشـیه رسائل است. در عین اینکه مرحوم آخونـد حجیت اصل مثبت در موارد خفاء واسطه را می پذیرند، اما اینجا از این راه حل استفاده نکرده و مدعی خفاء واسطه نشده است بلکه از راه دیگر جواب داده اند.

مرحوم آخونـد فرموده انـد که ظـاهر أدله امضـاء در عقود و ایقاعات امضائیه، جعل حکم مماثل است؛ مثلا تعبیر «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» به معنای این است که هر چیزی که شخص وقف کند، شارع هم مشابه آن را جعل خواهد کرد؛ لذا اگر شخص مدرسه را برای عالم عادل وقف کند، اگر وقف تملیکی یا انتفاعی باشد، شارع حکم مماثل بر طبق آن جعل می کند و در وقف تملیکی می گویـد: این مـدرسه ملـک عـالم عـادل است و در وقف انتفـاعی، انتفـاع برای عالم عادل جایز است. پس همـان طور که عـالم عـادل موضوع وقف شـخص واقف بوده است، شارع مماثل وقف را جعل می کنـد و عالم عادل را مالک می دانـد یـا انتفاع او را جایز می دانـد. با این بیان استصـحاب عـدالت به ضم علم وجـدانی به علم، اصل مثبت نمی شود؛ چون عـدالت موضوع اثر شـرعی است، به جهت اینکه شارع هم گفته است که انتفاع برای عالم عادل جایز است؛ پس «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» عنوان مشیری است به جعل احکام مماثل با آنچه واقف انشاء کرده است.

این پاسخ مرحوم آخوند بعد از خودشان توسط بزرگانی مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در دررالفوائد و صاحب بحوث مورد پذیرش واقع شده است.

مناقشه در کلام آخوند خراسانی:

مناقشه اول: (عدم ظهور خطاب در مشیر بودن)

این فرمایش مرحوم آخوند در حاشیه رسائل مشکل است؛ چون حمل «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» بر جعل حکم مماثل انشاء واقف، خلاف ظاهر است؛ چون کلام ایشان به معنای این خواهد شد که خطاب بر مشیر بودن حمل شود؛ مثل اینکه گفته شود، تعبیر «إفعل ما آمرك به زید» حمل بر عنوان مشیر شود که شارع با این کلام بیان کرده است که در مواردی که زید امر به صوم یا صلاه کند، شارع هم همانند زید گفته است: صلّ، صم یا ... که اگر قرینه وجود داشته باشد، مشکلی نیست، اما ظاهر «إفعل ما آمرك به زید» این است که امر زید موضوعیت دارد نه مشیریت.

به بیان مطرح شده روشن می شود تعبیر «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» یك قانون کلی است و ظاهر آن این است که تصرف در وقف در غیر جهت موقوف علیه جایز نیست. بنابراین حکم شرعی بر عنوان وقف تعلق گرفته است و حمل این عنوان بر مشیر بودن که شارع هزاران حکم شرعی جعل کرده است که اگر وقف مدرسه باشد، شارع حکم شرعی جعل کند که تصرف عالم عادل در مدرسه جایز است یا اگر کسی محلی را بر فقرای عدول وقف کرده است، شارع جعل کند که جایز است فقرای عدول از آن استفاده کنند، این خلاف ظاهر است یا لااقل ظهور در این ادعا ندارد.

ص: ۸۳۸

مناقشه دوم: (تعلق وجوب وفاء به عنوان در نذر)

ثانیا: بر فرضـی که در وقف این کلام گفته شود، ظهور نـذر اینگونه نیست؛ چون وقف ایقاعی است که شارع حکم مماثل آن جعـل می کنـد، اما ظاهر دلیل وفاء نـذر این است که «إن قال لله علیّ فلیف بماقال» یعنی وجوب وفاء به عنوان نـذر تعلق گرفته است و وجهی نـدارد که عنوان وفاء نـذر برمشـیر بودن حمل شود تا هر چه نذر شود، مثل صوم یا صـلاه شارع مماثل آن جعل شرعی کند بلکه ظاهر این است که شارع یک عنوان کلی وجوب وفاء به نذر گفته است، همانند وجوب وفاء به شرط یا عقد.

در مورد رضـای مالـک هم همین بیـان مطرح می شود و مشـیر بودن خلاـف ظـاهر است. البته مرحوم آخونـد در مورد رضـای ملاـک کلاـمی مطرح نکرده است امـا ایشـان بایـد بحث رضایت را هم حل می کرد، در حالی که در مورد رضای مالک نمی توان گفت: شارع طبق رضای مالک حکم شـرعی جعل می کنـد که اگر مالک رضایت به یک ساعت داشـته باشد، شارع هم حکم شـرعی به جواز یـک سـاعت جعـل کنـد؛ چون جعل حکم شارع به این صورت عرفی نیست، بلکه شارع به صورت کلی گفته است: «لایحـل مـال امرء مسـلم الاـ بطیب نفسه» پس قـانون کلی این است که تصـرف در مال غیر بـدون رضایت او جایز نیست نه اینکه هر چیزی که مالک راضی باشد شارع جعل حکم شرعی کرده باشد.

لااقل اگر جعل شارع مجمل هم شود، فایده ای نخواهد داشت؛ چون باید احراز شود اصلی که جاری می شود، اصل موضوعی برای احکام است و شـبهه مصـداقیه اصل مثبت هم مشـکل اصل مثبت را خواهـد داشت؛ چون تمسک به عام در شـبه مصداقیه عام است.

پاسخ دوم: (مرکب بودن موضوع از تحقق عنوان و مصداقیت فرد)

پاسخ دومی که از جریان اصل در فرع ششم مطرح شده این است که ظاهر أدله وقف، نذر، تصرف در مال غیر با طیب نفس مرک بودن موضوع است مثلاـ در مورد وقف موضوع مرکب از تحقق وقف و مصداقیت فرد برای آن است؛ یعنی شارع وقتی می گوید: «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» ظاهر در این است که موضوع مرکب از تحقق اصل وقف که محرز بالوجدان است و مصداق بودن شخص برای وقف است که با اصل اثبات می شود. با این فرض دیگر استصحاب اصل مثبت نخواهد بود.

در مورد نذر هم موضوع وفاء به نذر، کبری نذر به همراه صغری آن است که به جهت مرکب بودن موضوع، ضم وجدان به اصل می شود. همین بیان در مورد رضای مالک هم مطرح می شود.

این وجه دوم بعید نیست و ارتکاز عقلاء موافق آن است.

فروع فقهی- دو نکته در کلام آخوند خراسانی /اصل مثبت /تنبیه هشتم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروع فقهی- دو نکته در کلام آخوند خراسانی /اصل مثبت /تنبیه هشتم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

در مباحث گذشته به فروع فقهی مطرح شده در بحث اصل مثبت اشاره کردیم و در این جلسه با بیان نکاتی این مباحث را تکمیل و وارد تنبیه بعد خواهیم شد.

فروع فقهی اصل مثبت:

فرع ششم:(شک در انطباق عنوان)

کلام بحوث:(استصحاب بقاء نذر)(۱)

در مورد استصحاب در نذر در بحوث مثالی مطرح کرده اند و طبق مثال مطلبی بیان کرده اند که به نظر ما خالی از اشکال نیست.

۱- (۱) بحوث فی علم الاصول، محمد باقر صدر ج۶، ص۲۰۸.

ایشان فرموده اند: اگر شخص نذر کند تا زمانی که فرزند او زنده است، به فقیر صدقه دهد -لله علی أن أتصدق علی الفقیر مادام ولدی حیا- در این صورت اگر استصحاب بقاء حیات ولد خود را برای اثبات وجوب صدقه جاری کند، شبهه اصل مثبت

دارد؛ چون با استصحاب بقاء حیات فرزند، حکم شرعی با واسطه نذر اثبات کرده است؛ چون گفته است فرزند من زنده است پس نذر من بر صدقه شامل او می شود، پس صدقه واجب است.

جناب شهید صدر در پاسخ از این اشکال فرموده اند: عرفا خود نذر حدوث و بقاء دارد، لذا بقاء نذر قابل استصحاب است؛ چون اگر فرزند او زنده باشد، هنوز نذر او باقی است و اگر فرزند او زنده نباشد، نذر از بین رفته است که استصحاب بقاء نذر جاری شده و وجوب وفاء ثابت خواهد شد.

مناقشه در کلام شهید صدر:

به نظر ما کلام ایشان صحیح نیست و دو اشکال بر ایشان وارد است:

۱. موضوع وجوب وفاء به نذر، حیث مصدری نذر به معنای نذر کردن یا همان انشاء نذر است و در این جهت به بقاء آن توجهی نمی شود؛ چون ظاهر أدله این است که نفس انشاء نذر موضوع وجوب وفاء است؛ چرا که گفته شده است: «إن قال لله عليّ كذا و كذا فليف بماقال» و در جعل و انشاء نذر شک وجود ندارد.

۲. علاوه بر اینکه در فرع مطرح شده توسط ایشان اصلا مشکلی نیست، بلکه وجوب وفاء به نذر و وجوب تصدق استصحاب شده و گفته می شود که قبلا تصدق بر فقیر واجب بوده است که در زمان شک استصحاب حکم می کند هنوز هم تصدق بر فقیر لازم است.

ص: ۸۴۱

مشکل در صورتی است که شخص در هنگام نذر کردن، در بقاء حیات فرزند خود شک داشته باشد؛ یعنی در زمان گفتن «لله علیّ أن أتصدق علی الفقیر إن کان ولدی حیا» در حیات ولد شک داشته باشد و الا اگر بعدا در بقاء حیات فرزند شک کند، استصحاب وجوب تصدق جاری می شود. اما اگر در زمان نذر، حیات مشکوک باشد و نذر مربوط به حیات فرزند باشد، شبهه اصل مثبت وجود دارد؛ چون استصحاب بقاء حیات فرزند جاری شده تا اثبات شود که نذر متعلق بر تصدق بر فقیر شامل این فرض هم می شود و تصدق بر فقیر واجب است که شمول نذر بر مورد واسطه عقلی خواهد بود و اصل مثبت می شود.

پاسخ اشکال مطرح شده، همان است که قبلا مطرح شد که به نظر ما به ارتکاز عرفی موضوع وفاء به نذر مرکب از کبری نذر و تحقق صغری آن است که کبری نذر بالوجدان ثابت است که شخص جمله «لله علیّ أن أتصدق ان کان ابنی حیا» را به کار برده است و بقاء حیات فرزند جزء دیگر موضوع است که با استصحاب ثابت می شود؛ بنابراین با ضم وجدان الی الاصل وجوب وفاء ثابت خواهد شد. البته جواب دیگر هم مطرح بود که بحوث متمایل به آن است که گفته شود شارع حکم مماثل نذر را جعل می کند که اگر شخص نذر کند اگر فرزند او زنده باشد، صدقه دهد، شارع هم حکم می کند اگر فرزند او زنده باشد، بر او صدقه واجب است. پس مماثل نذر شخص، شارع جعل حکم می کند. به نظر ما این کلام خلاف نظر عرفی است.

ص: ۸۴۲

دو مطلب از مرحوم آخوند در مورد اصل مثبت

مرحوم آخوند در کفایه دو مطلب ذکر کرده است که قابل بررسی است:

مطلب اول: (عدم مثبتیت استصحاب فرد برای کلی و موارد خارج محمول)(۱)

مرحوم آخوند در کفایه در ذیل اصل مثبت فرموده اند: مواردی وجود دارد که به صراحت می توان گفت: اصل مثبت نیست و در مورد آنها حتی توهم مثبت بودن هم وجود ندارد:

۱- استصحاب فرد برای ترتیب اثر کلی؛ مثلا استصحاب بقاء زید فی الدار جاری شود و اثر شرعی عنوان وجود انسان فی الدار مترتب شود. در این مورد اصل مثبت نیست؛ چون اصل مثبت در صورتی است که لازم و ملزوم باشند در حالی که کلی و فرد با هم اتحاد دارند.

۲- مواردی که مربوط به خارج محمول است.

در توضیح این مورد گفته می شود دو نوع محمول وجود دارد: ۱- خارج محمول ۲- محمول بالضمیمه.

محمول بالضمیمه یعنی اینکه به خاطر ضمیمه شدن چیزی، حمل بر شیء صورت می گیرد؛ مثلا گفته می شود جسم أسود است و اسود بودن بر جسم به خاطر سوادی که عارض جسم شده، حمل می شود. این قسم محمول بالضمیمه نامیده می شود.

خارج محمول این است که از ذات شیء عنوانی انتزاع شده و بدون اینکه در خارج ضمیمه ای باشد، بر شیء حمل شود. مرحوم آخوند برای خارج محمول به زوجیت یا مالکیت زید مثال می زنند که در خارج عرضی برای زید حاصل نمی شود تا به جهت آن عرض زوج بودن یا مالک بودن بر زید حمل شود بلکه زید زوج است و وقتی احکامی بر زوجیت مترتب می شود، در واقع اثر برای منشأ انتزاع مترتب شده است نه برای عنوان زوجیت؛ چون در این مورد برای ترتب احکام زوجیت زید هست و عقد ازدواج هم خوانده شده است و بعد آن احکام شرعی زوجیت مترتب می شود. پس استصحاب بقاء زید برای اثبات اینکه شوهر هند است یا مالك خانه است، اصل مثبت نیست؛ چون در خارج چیزی به نام زوجیت یا ملکیت وجود ندارد و امر انتزاعی مابحذاء ندارد و در واقع اثر برای منشا انتزاع زوجیت است، لذا منشأ انتزاع زوجیت و ملکیت مهم است که با استصحاب بقاء حیات زید، اثر زوجیت مترتب می شود. اما در محمول بالضمیمه نمی توان با استصحاب بقاء جسم، سیاهی را اثبات کرد؛ چون نیاز و به ضمیمه سیاهی وجود دارد و لذا اصل مثبت می شود.

۱- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۱۶.

البته در مورد سیاهی هم اگر حالت سابقه أسود بودن وجود داشته باشد، استصحاب همان أسود بودن جاری می شود.

مناقشه در کلام محقق خراسانی:

این کلام مرحوم آخوند ناتمام است؛ چرا که هیچ تفاوتی بین محمول بالضمیمه یا خارج محمول نیست؛ چون جریان استصحاب در این موارد از دو حال خارج نیست:

۱- فرد خارج محمول یا محمول بالضمیمه حالت سابقه داشته باشد که در این صورت جریان استصحاب مشکلی نخواهد داشت؛ مثلا جسم قبلا سیاه بوده باشد و استصجاب بقاء سواد جسم جاری شود یا زید قبلا زوج بوده باشد و استصحاب بقاء زوجیت زید جاری شود که در این صورت مشکلی نیست.

۲- فرد دارای حالت سابقه نباشد که در این صورت اگر استصحاب بقاء زید جاری شود و لازم عقلی بقاء زید، زوج بودن او برای هند یا مالکیت خانه باشد، اصل مثبت خواهد بود و فرقی بین محمول بالضمیمه یا خارج محمول وجود نخواهد داشت مگر اینکه اصل جاری شده، اصل موضوعی باشد؛ یعنی بقاء زوجیت از آثار شرعی حیات زید باشد به این صورت که قبلا زید با هند عقد ازدواج بسته است، اما در حال حاضر در حیات او شك وجود داشته باشد که در این صورت استصحاب حیات مشکلی ندارد؛ چون اگر زید فوت کرده باشد، زوجیت با موت احد الزوجین از بین رفته است لذا استصحاب بقاء حیات زید که اصل موضوعی است جاری می شود و اثر شرعی آن بقاء زوجیت خواهد بود یا استصحاب بقاء حیات زید جاری می شد و اثر شرعی آن مالك بودن او نسبت به خانه است.

اما در صورتی که بحث اصل موضوعی نباشد و زید قبلا با هند عقدی نبسته است بلکه به گونه ای است که اگر زنده بماند یقینا با هند عقد می بندد، در این صورت استصحاب بقاء حیات زید برای اثبات زوجیت او اصل مثبت خواهد بود. بنابران هیچ تفاوتی بین خارج محمول و محمول بالضمیمه وجود ندارد.

اما اینکه ایشان فرمودند: در مورد خارج محمول چون در خارج مابحذاء ندارد، منشا انتزاع موضوع اثر خواهد بود، اشتباه فاحشی است؛ چون اصلا تعبیر به خارج محمول در مورد زوجیت اشتباه است؛ به جهت اینکه خارج محمول این است که از ذات شیء عنوانی انتزاع شود، مثل «الانسان ممکن» که از ذات «انسان» ممکن بودن انتزاع و حمل بر او می شود. اما زوجیت یا مالکیت زید خارج محمول نیست، بلکه محمول بالضمیمه است ولی ضمیمه آن امر اعتباری است و خود این امر اعتباری ما بحذاء اعتباری دارد که موضوع اثر است ، به خلاف أسود که ضمیمه آن امر تکوینی است. بنابراین مثال های ایشان به زوجیت و ملکیت از موارد خارج محمول نیست.

مطلب دوم: (عدم مثبتیت استصحاب بقاء شرط یا مانع برای اثبات شرطیت یا مانعیت)

مطلب دیگر مرحوم آخوند، طرح مورد سومی برای موارد خارج از اصل مثبت است که ایشان در این خصوص به استصحاب بقاء شرط مثل استصحاب بقاء تستر تا زمان نماز برای اثبات شرطیت اشاره کرده و فرموده اند: این مورد هم اصل مثبت نیست؛ چون شرطیت، اثر شرعی وجود شرط است و تحقق شرطیت صلاه بر استصحاب بقاء تستر مترتب خواهد شد. البته شرطیت مجعول بالاستقلال نیست بلکه مجعول بالتبع است، اما این جهت مشکلی ایجاد نمی کند؛ چون لازم نیست که اثر شرعی مجعول بالاستقلال باشد و مجعول بالتبع بودن هم کافی است.

تعبیر ایشان در کفایه این است که « فلیس استصحاب الشرط أو المانع لترتیب الشرطیه أو المانعیه بمثبت کما ربما توهم بتخیل أن الشرطیه أو المانعیه لیست من الآثار الشرعیه بل من الأمور الانتزاعیه» این کلام ایشان در جواب برخی که تصور کرده اند شرطیت و مانعیت از امور انتزاعی است، پس استصحاب بقاء شرط برای اثبات شرطیت یا استصحاب مانع برای مانعیت اصل مثبت است مطرح شده است؛ چون در نظر ایشان شرطیت و مانعیت حکم شرعی است ولو اینکه حکم شرعی انتزاعی باشد.

مناقشه در مطلب دوم:

این کلام مرحوم آخوند هم صحیح نیست؛ چون شرطیت از امر شارع به صلاه مع التسّتر یا صلاه الی القبله و مانعیت از اینکه شارع گفته است: صلّ بلاقهقهه یا صل بلالبس مالایوکل لحمه انتزاع می شود و صرف امر شارع به صلاه مع التستر یا صلاه بدون قهقهه برای انتزاع شرطیت کافی است، چه شرط ایجاد شده باشد و چه ایجاد نشده باشد. از طرف دیگر استصحاب بقاء تسّتر، استصحاب در مقام امتثال است؛ مگر اینکه در نسخ این حکم شک وجود داشته باشد که استصحاب عدم نسخ جاری می شود. اما استصحاب وجود تسّتر در خارج، استصحاب در مقام امتثال است که اگر استصحاب جاری شود، اثبات امتثال خواهد کردو یا اگر در مورد مالایوکل لحمه استصحاب بقاء جاری شود، اثر آن نفی امتثال خواهد بود که این هم یکی از مشکلات مبنای شیخ انصاری و صاحب کفایه خواهد بود؛ چون این بزرگان قائل اند که مستصحب باید یا حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد و لذا استصحاب در مقام امتثال دارای مشکل خواهد بود؛ چون مثلا استصحاب بقاء تستر نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است بلکه صرفا تعبد به امتثال است، شبیه قاعده تجاور که حکم می کند« بلی قد رکعت» در حالی که ما گفتیم لازم نیست که مستصحب حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، بلکه همین که استصحاب اثر داشته باشد ولو اینکه استصحاب در مقام امتثال باشد کافی است و مشکلی ایجاد نمی شود.

البته ممکن است که مرحوم شیخ و آخوند حتی طبق مبنای خود جواب دهند که امتثال هم موضوع حکم شرعی است؛ چون بقاء تکلیف و وجوب مغیی به عدم امتثال است؛ یعنی وجوب نماز مشروط به تستر مستمر است تا زمانی که شخص نماز بخواند و در نماز متستر باشد و در واقع با این روش امتثال، موضوع و غایت بقاء تکلیف خواهد بود؛ چون گفته است که «الوجوب مستمر الی ان تصلی متسترا» که این بیان راه حلی است که کسی بگوید امتثال هم موضوع حکم شرعی است.

اما نکته این است که نیازی به این بیانات نیست؛ چون حتی کسانی مثل بحوث که معتقدند امتثال رافع تکلیف نیست بلکه رافع محرکیت عقلی تکلیف است، شبیه شوق در اراده نفسانیه که شوق به خوردن آب وجود دارد که بعد خوردن آب شوق دیگر فاعلیت ندارد، چون متعلق آن حاصل شده است نه اینکه شوق از بین رفته و تبدیل به بغض یا لاشوق شده است، استصحاب بقاء تستر را جاری می دانند در حالی که بقاء تستر اثر شرعی ندارد؛ نکته جریان این استصحاب این است که لازم نیست مستصحب اثر شرعی داشته باشد بلکه اثر عقلی منجزیت و معذریت کافی است؛ چون لاتنقض الیقین بالشک مطلق است و اثر منجزیت و معذریت هم کافی است.

حکم یا موضوع حکم شرعی بودن مستصحب

در بحوث گفته اند(۱) : مشهور مثل مرحوم شیخ و صاحب کفایه قائل اند، مستصحب باید حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، لذا این بزرگان در استصحاب جزء الموضوع مثل استصحاب کریت که جزء الموضوع اعتصام است دچار مشکل می شوند؛ چون موضوع اعتصام مائیت و کریت است لذا کریت جزءالموضوع است و استصحاب در جزءالموضوع نه حکم شرعی و نه موضوع حکم شرعی است.

مناقشه در کلام بحوث: (عدم اشکال ثبوتی و اثباتی)

این کلام درست نیست؛ چون در مورد جزء الموضوع مشکل اثباتی وجود ندارد؛ چون «لاتقنض الیقین بالشک» شامل آن خواهد شد.

مشکل ثبوتی هم وجود ندارد؛ چون مرحوم شیخ و صاحب کفایه می گویند: اگر شک در بقاء جزء الموضوع شود، «لاتنقض الیقنی بالشک» دلیل است که شارع حکم مرکب را که اعتصام است جعل کرده است؛ چون شارع با استصحاب، اثر مرکب را جعل می کند و اینکه جزء الموضوع اثر نداشته باشد، مهم نیست بلکه شارع حکم را جعل می کند. بنابراین اشکال بحوث وارد نیست.

۱- (۳) بحوث فی علم الاصول، محمد باقر صدر ج۶، ص۳۰۰.

صور مسأله/موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صور مسأله/موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

در مباحث گذشته به دو نکته از مرحوم آخوند در مورد اصل مثبت اشاره کردیم که در این جلسه با بیان نکاتی بحث اصل مثبت را به اتمام رسانده و وارد تنبیه بعد خواهیم شد.

دو نکته در کلام مرحوم آخوند:(۱)

جناب صاحب کفایه در مورد اصل مثبت به دو نکته اشاره کرده اند که مطالبی در این خصوص بیان می کنیم:

نکته اول: عدم مثبتیت استصحاب فرد برای ترتب آثار کلی

صاحب کفایه فرمودند: استصحاب فرد برای ترتیب اثر کلی مثبت نیست؛ چون کلی عین فرد است نه لازم آن لذا در صورت استصحاب فرد می توان اثر کلی را مترتب کرد.

کلام مرحوم خویی: (ثبوت اثر برای فرد)(۲)

مرحوم خویی فرموده اند: اساسا اثر شرعی برای فرد ثابت می شود، لذا لازم نیست برای ترتب اثر کلی در هنگام استصحاب فرد گفته شود کلی عین فرد است، به جهت اینکه شارع وقتی حکم می کند «الخمر نجس» هر فردی از افراد خمر موضوع نجاست خواهد شد و وقتی استصحاب می شود که این مایع خمر است، موضوع نجاست استصحاب شده است، به همین جهت اثر مترتب می شود و کلی اصلا موضوع نجاست نیست.

مناقشه در کلام مرحوم خویی:

این کلام مرحوم خویی ناتمام است به جهت اینکه دو اشکال بر کلام ایشان وارد است:

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۱۶.
۲- (۲) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ۲، ص: ۲۰۴.

اشکال اول: (عدم ثبوت اثر برای افراد در موارد لحاظ صرف الوجود کلی)

به این صورت نیست که در همه موارد اثر شرعی بر مطلق وجود مترتب شود بلکه در برخی موارد اثر بر صرف الوجود کلی مترتب می شود و در صورتی که اثر شرعی بر صرف الوجود کلی مترتب شده باشد، نمی توان گفت اثر برای کلی ثابت نشده بلکه برای فرد ثابت است. لذا کلام مرحوم خویی اگر تمام هم باشد، صرفا در خصوص موردی که اثر شرعی بر مطلق وجود کلی مترتب شده باشد، صحیح است. اما در مواردی که اثر شرعی بر صرف الوجود مترتب شده باشد، برخی همانند محقق عراقی و بحوث معتقدند که استصحاب باید در خود صرف الوجود جاری شود نه در فرد.

البته ما در مطالب سابق بیان کردیم که با استصحاب فرد می توان آثار صرف الوجود کلی را هم اثبات کرد؛ چون صرف الوجود کلی چیزی جز وجود طبیعت کلی مثل انسان نیست و زمانی که بقاء فردی از طبیعت استصحاب می شود، وجود طبیعت اثبات خواهد شد. البته به جهت اینکه حکم به نحو صرف الوجود اخذ شده است با تکرار وجود طبیعت، حکم تکرار نمی شود. اما به هر حال معنای صرف الوجود چیزی جز ترتب حکم بر طبیعت به نحو غیر انحلالی نخواهد بود. لذا ما در استصحاب فرد برای ترتب اثر صرف الوجود اشکال نمی کنیم. اما کلام ما نسبت به فرمایش مرحوم خویی این است که در مورد کلی در همه موارد اثر برای افراد ثابت نخواهد شد.

اشکال دوم: (عدم دخالت عوارض مشخصه در ثبوت حکم)

اشکال دوم در کلام مرحوم خویی این است که در موارد ثبوت اثر برای مطلق الوجود، مواجه با اشکالی هستیم که استصحاب فرد، استصحاب موضوع اثر شرعی نیست؛ چون معنای مطلق الوجود یعنی انحلال حکم نسبت به وجودات طبیعت که مثلا هر وجود از طبیعت خمر، دارای حکم نجاست است و تعدّد وجودات طبیعت، غیر از فرد است؛ چون فرد یعنی عنوان خاصی که همراه و مقارن با عوارض مشخّصه است و هر فرد از خمر دارای عوارض مشخصه خاصی است، مثلا سفید است که سفید بودن در نجاست خمر تأثیری ندارد؛ بنابراین انحلال نجاست خمر نسبت به افراد، نسبت به حصص و وجودات طبیعت خمر خواهد بود. لذا استصحاب فرد اگر به معنای این است که عنوان مازاد بر طبیعت خمر استصحاب شود، این تاثیری در حکم ندارد.

ص: ۸۴۹

البته اگر «هذا الوجود لطبیعه الخمر» استصحاب شود مشکلی وجود ندارد؛ چون استصحاب وجودی از طبیعت خمر همان استصحاب حصه خواهد بود که در موارد انحلالی بودن حکم اثر بر حصه مترتب شده است و به این جهت استصحاب مشکلی نخواهد داشت. اما استصحاب فرد غیر از استصحاب حصه است؛ چون در استصحاب حصه گفته می شود «هذا المایع کان وجودا لطبیعه الخمر» اما استصحاب فرد به معنای استصحاب فرد با عوارض مشخصه است که دخلی در ثبوت حکم شرعی ندارد، لذا استصحاب دچار مشکل خواهد شد.

لازم به ذکر است همه این مطالب در صورتی مطرح است که عنوان خمر در مستصحب اخذ شده باشد که اشکال شد عوارض مشخصه لغو است؛ چون عوارض مشخصه در ثبوت حکم تاثیری ندارد. اما اگر عنوان خمر اخذ نشود و استصحاب با تعبیر «هذا المصنوع» جاری شود، جریان استصحاب اسوأ حالا خواهد بود؛ چون این عنوان خمر را اثبات نمی کند.

البته بعید نیست که مقصود مرحوم خویی هم این باشد که استصحاب جاری می شود که این مایع قبلا وجود طبیعی خمر بود و الان کماکان ولی بهتر بود ایشان تعبیر به استصحاب حصه کنند که عرض شد حتی اگر ایشان این گونه تعبیر می کردند، مطلب در مطلق الوجود صحیح بود، اما در صرف الوجود اشکال اول وارد می شود که اثر بر صرف الوجود مترتب شده است.

دفاع از مرحوم خویی: (طرح عوارض از باب ضم الحجر جنب الانسان)

اما نهایت کلام در دفاع از مرحوم خویی این است که گفته شود استصحاب فرد به معنای طبیعتِ همراه عوارض مشخصه، ضمّ الحجر جنب الانسان است ولی اطلاق دلیل استصحاب شامل آن می شود؛ چون اگر عنوان خمر مستصحب باشد، حتی عوارض مشخصه هم در استصحاب اخذ شود، نهایتا به عوارض مشخصه نیازی نیست، اما دلیلی بر بطلان آن وجود ندارد؛ چون اینکه گفته شود: «هذا الخمر کان عنبیّا او تمریّا او زبیبیّا» نهایتا به جهت اینکه می توان اصل وجود حصه ای از خمر را استصحاب کرد نیازی به آن نیست، نه اینکه استصحاب غلط باشد.

نتیجه اینکه بعید نمی دانیم مقصود مرحوم خویی از استصحاب فرد همان استصحاب حصه باشد.

نکته دوم: عدم مثبتیت استصحاب بقاء شرط برای اثبات شرطیت(۱)

نکته دوم در کلام مرحوم آخوند این است که ایشان فرمودند: استصحاب بقاء شرط برای ترتیب شرطیت اصل مثبت نیست؛ چون شرطیت مجعول شرعی است، هر چند مجعول شرعی انتزاعی باشد و لذا امر عقلی نیست تا اصل مثبت باشد.

مناقشه در کلام آخوند: (اثر نبودن شرطیت برای وجود شرط)

مناقشه ما در کلام مرحوم آخوند این بود که اثر وجود شرط، شرطیت نیست که این اشکال به ظاهر کلام کفایه وارد است.

پاسخ از مناقشه: (جریان استصحاب بقاء شرط برای اثبات اثر وجود شرط)

با توجه به جلالت شأن صاحب کفایه بعید نیست مقصود ایشان این باشد که استصحاب بقاء شرط برای اثبات اثر وجود شرط مثبت نیست، به این بیان که در احکام وضعی أثر بقاء شرط، تحقق أثر وضعی است؛ مثلا شرط تذکیه این است که حیوان جلال نباشد یا جلال بودن مانع تذکیه است، حال اگر حالت سابقه حیوان مذبوح، عدم جلل باشد، نتیجه استصحاب عدم جلل حکم به تذکیه حیوان است و اگر حالت سابقه جلل باشد، با استصحاب جلل، حکم به عدم تذکیه حیوان خواهد شد و در تکلیفیات بحث امتثال مطرح است که نتیجه وجود شرط، صحت عمل است؛ مثلا با استصحاب بقاء تستّر عورت در صلاه، حکم به صحت صلاه خواهد شد که به این جهت در نزد مرحوم آخوند اصل مثبت نیست.

اشکال در پاسخ: (زاید بودن مطلب مطرح شده)

اما نکته این است که حتی طبق این کلام هم مشکل این است که این بیان زائدی است؛ چون در وضعیات مقصود اثبات امر انتزاعی نیست، بلکه با استصحاب عدم جلل، حکم شرعی بالاستقلال که مذکی بودن این شاه مذبوح است، اثبات می شود یا استصحاب جلل برای نفی حکم مجعول بالاستقلال که مذکی بودن شاه مذبوح است جاری می شود. لذا نیازی به این بحث نیست.

۱- (۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۱۷.

در تکلیفیات اصلا صحت چیزی جز اتیان متعلق امر نیست و متعلق امر هم مرکب از نماز و تستّر در حال نماز است که نماز بالوجدان خوانده شده است و استصحاب بقاء تستر در حال نماز جاری می شود که ضم الوجدان الی الاصل می شود و نیازی به اثبات عنوان صحت نیست بلکه استصحاب بقاء تستر به ضمیمه احراز صلاه، تحقق امتثال را ثابت می کند و همین که بر تحقق امتثال حجت وجود داشته باشد، معذّر عقلی خواهد بود. همانند قاعده تجاوز که از «بلی قدرکعت» استفاده می شود و حجت بر امتثال است؛ لذا اینکه گفته شود مقصود صاحب کفایه از استصحاب شرط برای ترتب شرطیت اثری است که برای تحقق شرط مترتب می شود، کلام صاحب کفایه را معقول می کند، اما هیچ نیازی به این مطلب نیست علاوه بر اینکه به اعتراف خود صاحب کفایه در بحث صحیح و اعم عنوان انتزاعی، حکم شرعی نیست بلکه ما تابع واقع امتثال هستیم ووقتی حجت بر تحقق امتثال داشته باشیم معذّر خواهد بود.

تنبیه نهم:

تنبیه نهم مربوط به این است که گاهی موضوع متقوّم به دو جزء است؛ مثلاـ در مورد نماز جماعت وقتی مأموم در حال رکوع امام اقتداء می کند، برای صحت نماز مأموم یا لاأقل صحت نماز جماعت او به دو چیز نیاز است: ۱- مأموم رکوع کند که بالوجدان است ۲- امام در زمان رکوع مأموم سر از رکوع برنداشته باشد.

صور مسأله:

این مساله دارای صوری است که نیاز به بررسی دارد:

صورت اول: (بسیط بودن موضوع اثر شرعی)

موضوع اثر شرعی عنوان بسیط باشد که از دو جزء انتزاع شود نه اینکه موضوع مرکب از دو جزء باشد.

در این صورت استصحاب تحقق عنوان بسیط را نفی می کند؛ مثلا اگر موضوع صحت جماعت، عنوان «رکوع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه» باشد کما اینکه در روایت همین طور تعبیر در صحیحه سلیمان بن خالد وارد شده است که امام می فرمایند: «إِذَا أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَ هُوَ رَاكِعٌ فَكَبَّرَ وَ هُوَ مُقِيمٌ صُلْبَهُ ثُمَّ رَكَعَ قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ فَقَدْ أَدْرَكَ»(۱) که در این فرض اگر بقاء امام در رکوع تا زمان رکوع مأموم استصحاب شود، اصل مثبت است؛ چون عنوان «رکع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه» را که در آن اخذ شده است، اثبات نمی شود.

البته کسانی که خفاء واسطه را می پذیرند، مثل آقای زنجانی که در رساله خود فتوا داده اند که استصحاب بقاء امام در رکوع کافی است مشکلی نخواهند داشت ولی کسانی که خفاء واسطه را نمی پذیرند، نمی توانند برای اثبات اثر شرعی عنوان قبلیت، استصحاب بقاء امام در رکوع جاری کنند. همین طور در مسأله شرعی دیگر که اگر یک ولدی کافر باشد و مسلمان شود ولی شک وجود داشته باشد که اسلام او قبل تقسیم ارث پدر مسلمان او بوده است تا به او ارث داده شود یا اسلام او بعد قسمت میراث بوده است که به او ارث داده نشود؛ چون ولدی کافری که بعد مرگ پدر مسلمان خود اسلام می آورد در صورتی ارث می برد که اسلام او قبل تقسیم میراث باشد و الا اسلام او در ارث بردن نافع نخواهد بود. حال در صورت شک استصحاب عدم قسمت ارث تا زمان اسلام فرزند، نمی تواند عنوان قبلیت که در صحیحه عبدالله بن مسکان وارد شده است که «مَنْ أَسْلَمَ عَلَى مِيرَاثٍ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ فَلَهُ مِيرَاثُهُ وَ إِنْ أَسْلَمَ بَعْدَ مَا قُسِمَ فَلَا مِيرَاثَ لَهُ»(۲) را ثابت کند؛ چون استصحاب عدم قسمت میراث پدر تا زمان اسلام ولد، برای اثبات عنوان قبلیت اسلام بر تقسیم مثبت است، لذا استصحاب عدم اسلام قبل قسمت میراث جاری می شود که نتیجه آن عدم ارث بردن ولد خواهد بود.

ص: ۸۵۳

۱- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۳۸۲.

۲- (۵) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۷، ص۱۴۴.

اگر عنوان بسیط دیگری هم موضوع باشد، مثل عنوان حدوث یا عنوان تقدم همین طور خواهد بود؛ مثلا گفته شود «اذا حدث اسلام الولد فی یوم الجمعه» استصحاب عدم اسلام ولد در روز پنج شنبه ثابت نمی کند که اسلام در روز جمعه حادث شده است چون حدوث عنوان بسیط است نه مرکب و لذا به جهت مثبتیت نمی توان گفت: این ولد روز جمعه یقینا مسلمان است و استصحاب هم حکم می کند که روز پنج شنبه مسلمان نشده است، پس اسلام او در روز جمعه حادث شده است. به همین جهت در بحث اثبات اول ماه، استصحاب عدم شهر شوال در روز محکوم به سی ام ماه رمضان برای اثبات اول شوال بودن، روز بعد که مشخص نیست که اول ماه شوال است یا روز دوم، اصل مثبت است؛ چون عنوان اول یوم الشوال عنوان بسیط است که منشا انتزاع آن عبارت است از اینکه امروز شهر شوال باشد و دیروز شهر شوال نباشد که امروز بالوجدان شهر شوال است و استصحاب حکم می کند که دیروز شوال نبوده است ولی عنوان اول شهر الشوال به جهت بسیط بودن ثابت نمی شود.

نظر صاحب کفایه: (مثبت بودن استصحاب)(۱)

ظاهر صاحب کفایه این است که این مطالب را می پذیرند؛ چون ایشان گفته است که اگر عنوان تقدّم شیء علی شیء آخر یا تأخر شیء عن شیء آخر موضوع اثر باشد، باید استصحاب عدم عنوان بسیط جاری شود که اگر عنوان تقدم موضوع باشد و شارع گفته باشد: «اذا تقدّم مجیء زید علی مجیء عمرو فتصدق» در این صورت استصحاب «عدم تقدّم مجیء زید بر مجی عمرو» جاری می شود نه اینکه گفته شود که زید ساعت هشت یقینا حاضر بوده است و استصحاب عدم مجیء عمرو تا ساعت هشت جاری شده پس ثابت می شود که مجیء زید مقدم بر مجیء عمرو بوده است؛ چون این اصل مثبت است لذا استصحاب عدم تقدم مجیء زید بر عمرو جاری می شود.

۱- (۶) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۱۹.

البته صاحب کفایه می فرمایند: استصحاب عدم تقدم در صورتی جاری می شود که معارض نداشته باشد؛ چون اگر شارع گفته باشد «اذا تقدم مجیء زید علی مجیء عمرو فتصدق علی فقیر و اذا تقدم مجیء عمرو علی مجیء زید فأکرم العالم» در این صورت استصحاب عدم تقدم مجیء زید جاری شده و وجوب صدقه را نفی می کند و استصحاب عدم تقدم مجیء عمرو هم جاری شده و وجوب اکرام را نفی می کند؛ لذا تعارض رخ می دهد. البته این مطلب در صورتی است که مفاد کان تامه تقدم دارای اثر باشد ، یعنی شارع گفته باشد: «اذا وجد تقدم مجیء زید علی مجیء عمرو و اذا وجد تقدم مجیء عمرو علی مجیء زید» و احتمال تقارن هم داده نشود که استصحاب «عدم تحقق تقدم مجیء زید بر مجی عمرو» جاری شده و نفی وجوب صدقه می کند و از طرف دیگر استصحاب «عدم تقدم مجیء عمرو» جاری شده و نفی اکرام می کندو بین این دو استصحاب تعارض رخ می دهد. اما اگر احتمال تقارن داده شود علم اجمالی بر تکلیف وجود ندارد چون اگر هر دو با هم باشند تکلیفی ثابت نمی شود. لذا باید به نحوی فرض شود که علم اجمالی به تکلیف باشد که جریان اصول در اطراف مستلزم ترخیص مخالفت تکلیف در اطراف باشد و جریان هر دو اصل موجب تعارض شود.

صورت دوم: (ترتب اثر شرعی بر مفاد کان ناقصه)

صورت دوم مساله این است که اثر شرعی مترتب بر مفاد کان ناقصه باشد؛ یعنی «کون مجیء زید متقدما علی مجیء عمرو» موضوع اثر باشد در حالی که در صورت اول مفاد کان تامه بود «اذا تقدم مجیء زید علی مجیء عمرو» که استصحاب عدم تحقق تقدم جاری می شد، اما در صورت ثانیه به صورت مفاد کان ناقصه است که «اذا کان مجیء زید متقدما علی مجیء عمرو فتصدق علی الفقیر»

کلام صاحب کفایه: (عدم جریان استصحاب به جهت عدم حالت سابقه)(۱)

صاحب کفایه می فرمایند: در این صورت استصحاب جاری نمی شود؛ چون حالت سابقه متیقنه وجود ندارد؛ چون از زمان تحقق مجیء زید در تقدم آن بر مجیء عمرو شک وجود دارد؛ لذا استصحاب جاری نمی شود.

مناقشه در کلام صاحب کفایه: (جریان استصحاب بنابر پذیرش اصل عدم ازلی)

این کلام صاحب کفایه عجیب است؛ چون ایشان در بحث عام و خاص به اعلی صوته در مقابل جمعی از بزرگان از اصل عدم ازلی دفاع کرده است اما اینکه در اینجا از این نکته استفاده نکرده است عجیب است؛ چون ایشان استصحاب عدم ازلی را می پذیرد لذا می توانست بگوید: زمانی که این مجیء محقق نبود ولو از باب سالبه به انتفاع موضوع، متصف به وصف متقدم بودن بر مجیء عمرو نبوده است همان عدم تقدم استصحاب می شود.

لذا ایشان که استصحاب عدم ازلی را می پذیرند، نباید این اشکال را مطرح می کردند.

البته در نظر ما چون اصل عدم ازلی جاری نیست، در این فرض نوبت به سایر اصول می رسد که از وجوب تصدق بر فقیر برائت جاری خواهد شد مگر اینکه علم اجمالی حاصل شود که منجّز است.

صورت سوم: (ترتب اثر بر واقع دو جزء)

سومین صورت مساله این است که اثر مترتب بر واقع دو جزء شده باشد؛ مثلا مولی گفته است: «یجب إکرام العالم العادل» که اثر بر واقع عالم و عادل بودن مترتب شده است که زید الان عالم است اما در عدالت او شک وجود دارد اما در زید حالت سابقه عدالت وجود دارد و علم به ارتفاع عدالت او هم وجود ندارد که در این صورت استصحاب بقاء عدالت زید به ضم عالم بودن لزوم اکرام او را ثایت خواهد کرد.

ص: ۸۵۶

۱- (۷) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۴۲۰.

مثال دیگر اینکه اگر موضوع حکم به نجاست آب دو جزء داشته باشد که یک آب قلیل باشد و دو ملاقات با نجس صورت گیرد که آبی ملاقات با نجس کرده است ولی قبلاـ قلیل بوده است و در قلیل بودن آن هنگام ملاقات شک وجود دارد نه اینکه علم وجود داشته باشد که قلّت آن مرتفع شده است؛ چون فرض علم به زوال قلّت، صورت چهارم است که در آن می دانیم که یک آبی قلیل بوده است و دو حالت بر کریت و ملاقات با نجس بر آن عارض شده است اما نمی دانیم که اول کر شده است بعد ملاقات صورت گرفته یا بالعکس در حالی صورت ثالثه این است که آبی قلیل بوده و با نجاست ملاقات کرده است، شاید درهنگام ملاقات هم قلیل بوده است که مشهور گفته اند: استصحاب بقاء قلت که جزء مشکوک است جاری شده و حکم به نجاست می شود کما اینکه در مثال قبلی بقاء عدالت استصحاب شده و با ضم به عالم بودن زید وجوب اکرام ثابت می شود.

مخالفت امام قدس سره در صورت ثالثه:

تنها کسی که با این کلام مخالفت کرده، امام قدس سره است که ایشان در کتاب مناهج و تهذیب الاصول خود گفته اند: باید بدانیم یک زمانی این دو جزء با هم موجود بوده اند: یعنی زید یک زمانی هم عالم بوده است و هم عادل و الا اینکه زمان عوام بودن عادل بوده است، اما در زمان عالم بودن، شک در عدالت وجود داشته باشد، کافی نیست؛ چون احزار تقارن عالم بودن و عادل بودن نمی شود و استصحاب بقاء عدالت، اتصاف عالم به عدالت را اثبات نمی کند.

مناقشه در کلام امام قدس سره:

انصافا کلام امام قدس سره خلاف ظاهر است؛ چون ظاهر «اکرم العالم العادل» ترکیب است نه اینکه اتصاف العالم بکونه عادلا موضوع حکم باشد بلکه علم و عدالت هر دو عرض هم برای انسان است که یجب اکرام العالم العادل به این معنا که انسانی هم عالم است و هم عادل که استصحاب حکم به عدالت می کند و علم وجدانی به عالم بودن هم وجود دارد لذا وجوب اکرام ثابت خواهد شد و الا امام قدس سره نسبت به صحیحه زراره چه می فرمایند که در آن امام معصوم بقاء وضوء را استصحاب کرده است و کسی اشکال نکرده که تقارن الوضوء به طهارت ثابت نمی شود یا در صحیحه ثانیه امام معصوم طهارت از خبث را استصحاب کرده اند تا صحت نماز زراره اثبات کند. لذا اشکال امام در این مورد وارد نیست.

اشکال مهم مربوط به مواردی است که موضوع مرکب نیست بلکه مقید به یک قید یا شرط است؛ مثل «الصلاه فی النهار» که در بحوث گفته اند: استصحاب بقاء نهار، تقیّد صلاه به نهار را اثبات نمی کند و اصل مثبت است و لذا لازم است به این بحث بپردازیم.

صورت سوم وچهارم/صور مسأله /موضوعات مرکبه/تنبیه نهم/تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صورت سوم وچهارم/صور مسأله /موضوعات مرکبه/تنبیه نهم/تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث موضوعات مرکبه بود که بیان شد در این بحث چهار صورت مطرح است. به دو صورت بسیط بودن موضوع اثر شرعی و ترتب اثر شرعی بر مفاد کان ناقصه اشاره شد.

موضوعات مرکبه:

صور مسأله:

صورت سوم: (ترتب اثر بر واقع دو جزء)

ص: ۸۵۸

بحث در صورت سوم از صور أخذ دو جزء در موضوع حکم بود.

صورت ثالثه این است که واقع دو جزء در موضوع اخذ شده باشد بخلاف صور دیگر که در آن عنوان بسیط مانند «کون أحدهما قبل الاخر»، «کون أحدهما بعد الاخر» یا عنوان بسیط «حدوث احدهما قبل الآخر» و امثال ذلک اخذ شده باشد.

عرض شـد از نظر عرفی خطـاب ظهور دارد که واقع دو جزء موضوع است؛ مثلاـ اگر شـارع گفته باشـد: «اذا کـان العـالم عادلا فأکرمه» واقع عالم بودن به همراه عادل بودن موضوع است اما اینکه اسـتظهار شود، موضوع «اتصاف العالم بکونه عادلا» باشـد، خلاـف ظهور عرفی است؛ چون در واقع تکوینی عادل بودن وصف ذات انسان است نه وصف «عالم بماهو عالم» لـذا ربط بین عالم و عادل در جمله «اذا کان العالم عادلا فأکرمه» صـرفا ربط کلامی است نه اینکه ظهور داشته باشد که حیثیت اتصاف عالم بماهو عالم، به عدالت اخذ شده باشد.

اشکال در موارد تقیّد: (عدم اثبات تقید به واسطه استصحاب قید)

تنها موردی که در آن اشـکال ایجاد می شود، صورتی که موضوع یا متعلق حکم شـرطی داشـته باشد؛ مثلا شارع فرموده است: «تجب الصـلاه فی النهار» یا «یجب رمی الجمره العقبه فی نهار یوم العید» که نهار شـرط برای واجب است. اشکال مطرح در این فرض این است که بین جزء و شـرط تفـاوت وجود دارد و به قول ملاهادی سبزواری «تقیّـدٌ جزءٌ و قیـدٌ خارجی» پس در شـرط تقیّـد داخـل در حقیقت شـیء است و خود شـرط و قیـد خارج از حقیقت است، بر خلاف جزء؛ پس آنچه در موضوع یا متعلق اخذ شده است، تقید یا اتصاف صلاه «بکونها فی النهار» است و با این فرض استصحاب بقاء نهار که استصحاب بقاء ذات قید و شرط است، برای اثبات اتصاف بکونها فی النهار اصل مثبت است.

کلام مرحوم خویی: (پذیرش اشکال)

ظاهر کلام مرحوم خویی این است که به این اشکال در این بحث ملتزم شده اند(۱) ؛ چون ایشان بحث را در «صلاه مع الوضوء» مطرح و اشکال کرده اند، استصحاب بقاء وضوء با استصحاب عدم المجموع که عدم الصلاه مع الوضوء باشد، تعارض می کند. مرحوم نائینی از این اشکال جواب داده و فرموده اند: استصحاب بقاء وضوء اصل سببی و حاکم بر استصحاب عدم مجموع است.(۲) مرحوم خویی در پاسخ ایشان فرموده است: حکومت وجهی ندارد؛ به جهت اینکه اگر سببیت شرعیه باشد، مثل سببیت طهارت آب برای طهارت لباسی که با آن شسته شده است، به جهت اینکه استصحاب بقاء طهارت آب، اصل سببی است، طهارت ثوب را ثابت می کند و بر استصحاب نجاست ثوب مقدم است. اما اگر عنوان «مجموع الصلاه مع الوضوء» واجب باشد، اثبات آن با استصحاب بقاء وضوء اصل مثبت است؛ چون تسبب شرعی نیست لذا استصحاب بقاء وضوء نمی تواند بر استصحاب عدم تحقق مجموع حاکم باشد.

راه حل مرحوم خویی در مصباح الاصول برای این اشکال، این است که حکم شرعی بر واقع صلاه و وضوء تعلق گرفته است و تقید صلاه به وضوء که از آن به «مجموع الصلاه مع الوضوء» تعبیر می شود، یا عنوان بسیط «اتصاف الصلاه بکونها مع الوضوء» در موضوع یا متعلق حکم شرعی مأخود نیست، به همین جهت استصحاب بقاء وضوء جاری شده و با ضم آن به وجدانی بودن نماز، صلاه مع الوضوء اثبات می شود.

۱- (۱) مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی)، ج ۲، ص: ۲۱۴.

۲- (۲) أجود التقریرات ج۴، ص۱۴۷.

پذیرش کلام مرحوم خویی در بحوث:

در بحوث هم همین مطلب مرحوم خویی را با دقت بیشتر پذیرفته اند.(۱) دقت بیشتر بحوث این است که ایشان می فرمایند: گاهی شرط همانند وضوء امر اختیاری نیست تا گفته شود که امر به ذات صلاه و ذات وضوء تعلق گرفته است بلکه شرط در برخی موارد مثل نهار است که امر غیر اختیاری است.

أمر غیر اختیاری، به دو نحو قابل اخذ است:

۱. امر غیر اختیاری در موضوع حکم شرعی اخذ شده باشد، مثل اینکه شارع بگوید: «اذا صلّیت فی النهار یجوز لک دخول المسجد» در این صورت مشکلی رخ نمی دهد؛ چون در صورت اخذ امر غیر اختیاری در موضوع ، موضوع مرکب از صلاه و وجود نهار خواهد شد و غیر اختیاری بودن قید در موضوع مشکلی ایجاد نمی کند.

۲. امر غیر اختیاری در متعلق تکلیف اخذ شود، مثلا أمر، به «صلاه فی النهار» تعلق گیرد که در این صورت ممکن نیست گفته شود امر به ذات صلاه و ذات نهار تعلق گرفته است؛ چون در این صورت لازمه اش این است که شارع حکم کند که نماز بخوان و باید روز باشد در حالی روز بودن در اختیار مکلف نیست؛ لذا در این موارد باید گفته شود اتصاف و تقید صلاه بکونها فی النهار واجب است. به همین جهت در بحوث گفته اند: می پذیریم که استصحاب بقاء نهار برای اثبات تقید صلاه به نهار اصل مثبت است. اما اگر خود نهار اثر شرعی داشته باشد، مثل وجوب صلاه با استصحاب نهار آن اثر مترتب می شود، اما به جهت مثبت بودن اثر شرعی «کون الصلاه فی النهار» مترتب نمی شود.

۱- (۳) بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۲۷۶.

مناقشه در کلام شهید صدر و مرحوم خویی

کلام مرحوم خویی و شهید صدر هر دو دارای اشکال است؛ چون در ابتدا نسبت به کلام ایشان یک اشکال نقضی مطرح و در ادامه پاسخ حلی کلام ایشان را مطرح خواهیم کرد.

اشکال نقضی: (نقض به بحث اجتماع امر و نهی)

اشکال نقضی ما در بحث اجتماع امر و نهی در صورت حرام بودن شرط توصّلی واجب است مثل اینکه تستّر به ساتر مغضوب صورت گرفته باشد که مرحوم خویی در بحث استدلالی صریحا فرموده اند: ترکیب انضمامی است بلکه صاحب بحوث در منهاج الصالحین فتوی هم داده اند؛ لذا مصداق حرام، ذات شرط است که تستر به ساتر مغضوب است اما متعلق أمر ذات شرط نیست، بلکه تقیّد و اتصاف صلاه فی حال التستّر است، به همین جهت مشکلی وجود ندارد که شارع بگوید: «لاتتستّر بهذا الساتر المغضوب و لکن إن تتسترّت به فلا بأس أن تصلّی فی هذا الحال» در حالی که این بیان با آنچه در این بحث گفته اند، قابل جمع نیست؛ چون تستر همانند مثل وضوء شرط اختیاری است و اگر بناء باشد برای دفع اشکال مثبت بودن استصحاب بقاء شرط امر به ذات شرط تعلق بگیرد، انضمامی بودن ترکیب دچار مشکل خواهد شد؛ چون با این بیان در بحث اجتماع امر و نهی ذات شرط هم مصداق واجب و هم مصداق حرام خواهد شد و ترکیب اتحادی خواهد شد نه انضمامی. و وقتی ترکیب اتحادی شود، در نظر ما و همین طور در نظر بحوث در خصوص غصب، اجتماع امر و نهی در موارد ترکیب اتحادی محال است. اما وجه محال بودن اجتماع امر و نهی در مورد غصب در نظر بحوث این است که ایشان معتقد است عنوان غصب مشیر است و جمله ی «لاـتغصب» به معنای «لا تتستّر بالساتر المغصوب»، «لاتتوضّأ بالماء المغصوب» یا «لاتشرب الماء المغصوب» که با این بیان وحدت عنوان حاصل می شود و اجتماع امر و نهی در صورت وحدت عنوان محال است حتی مرحوم خویی فرموده اند: اگر تعدد عنوان هم باشد اجتماع امر و نهی محال است؛ چون مصبّ امر و نهی یکی می شود. هر چند در بحوث در موارد تعدد عنوان اجتماع امر و نهی را محال نمی دانند ولی در عنوان غصب به جهت مشیر بودن موجب تعدد عنوان نمی شود و لذا اجتماع امر و نهی محال خواهد شد.

پاسخ اشکال نقضی: (متعلق امر بودن اتصاف المکلف)

ممکن است در پاسخ از اشکال نقضی گفته شود، شاید این بزرگان معتقدند، تقیّد و اتصاف مکلّف بکونه متستّرا، متعلق أمر است یعنی مکلف این وصف را دارد که متصف به وضوء است یا دارای ساتر است، لذا وضوء و تستّر وصف نماز نیست و همین برای انضمامی شدن ترکیب کافی است؛ چون ذات تستّر حرام خواهد شد و تقیّد مکلف بکونه متسّترا واجب خواهد بود و لازم نیست گفته شود، اتصاف الصلاه بکونها مع التستر او مع الوضوء لذا تناقض رفع می شود؛ چون ذات تستّر به مغضوب، حرام است اما آنچه واجب است تقید الملکف است.

اما مشکل اصل مثبت هم به این صورت حل می شود که وقتی متعلق امر اتصاف مکلف به تستر یا وضوء باشد، اتصاف مکلف، دارای حالت سابقه است که همان اتصاف استصحاب خواهد شد بخلاف نهار که وصف صلاه است و لذا در مورد نهار استصحاب دچار مشکل می شود کما اینکه در بحوث استصحاب بقاء نهار را مثبت می دانست.

مناقشه در پاسخ: (شرطیت امکان ترتب در اجتماع امر و نهی)

پاسخ این کلام این است که شرط جواز اجتماع امر ونهی، امکان ترتب است ؛ یعنی لازم است امکان داشته باشد که امر ترتبی بر واجب علی تقدیر ارتکاب حرام تعلق بگیرد، به این صورت که شارع بگوید: «لاتتستّر بالساتر المغضوب ولکن إن عصیت و تستّرت بالساتر المغضوب فلابأس أن تصلی فی هذا الحال» و الا در صورت عدم امکان امر ترتّبی، بین امر ونهی تعارض می شود. بنابراین اگر رابطه واجب و حرام، رابطه علت تامّه و معلول باشد صریحا گفته شده است که اجتماع امر و نهی معنا ندارد؛ چون فرضا از ایجاد معلول نهی شده است اما معنا ندارد شارع بگوید در صورت عصیان و انجام معلول، ایجاد علت مانعی ندارد؛ چون اگر معلول ایجاد شده باشد، علت تامه آن حتما ایجاد شده است لذا تعلق امر ترتبی بر آن معنا نخواهد داشت که بحث لزوم تعلق امر ترتبی در اجتماع امر و نهی بحث مفصلی است که در این بخش به عنوان اصل موضوعی پذیرفته می شود که طبق این اصل عرض ما این است که در محل بحث بر فرض متعلق امر تقید المکلف بکونه متسّترا و متعلق نهی، ذات تستّر به ساتر مغصوب باشد، امکان امر ترتبی وجود ندارد؛ چون زمانی که مکلف تستّر به ساتر مغصوب را ایجاد کند، متصف به وصف متستر خواهد شد، به جهت اینکه رابطه بین ایجاد ساتر و وصف تستّر، رابطه علت تامه و معلول است و ممکن نیست که انسان تستر به ساتر مغصوب را ایجاد کند ولی اتصاف بأنه متستر بالساتر المغصوب ایجاد نشود. بله ممکن است که انسان تستر به ساتر مغصوب را ایجاد کند، ولی نماز نخواند لذا ممکن است شارع در صورتی که شخص دارای ساتر مغصوب است اما می داند بعد مدتی این ساتر را از دست می دهد، بگوید که اگر تستر به ساتر مغصوب صورت گرفت نماز خوانده شود؛ چون اگرچه نباید غصب می کرد، اما بعد اینکه غصب صورت گرفت به جهت اینکه غیر آن ساتری ندارد، باید در همان لباس نماز بخواند.

اما اینکه گفته شود متعلق امر تقید مکلف به تستر است، معنا نخواهد داشت؛ چون به مجرد تستّر به ساتر مغصوب متصف به کونها متسترا بالساتر المغضوب خواهد شد و دیگر امر ترتبی به آن معنا نخواهد داشت و لذا نقض مطرح شده مستحکم است و قابل جواب نیست.

پاسخ حلی:

پاسخ حلی نسبت به کلام مرحوم خویی و شهید صدر این است که چه در شرط اختیاری مثل وضوء و تستر یا شرط غیر اختیاری مثل نهار، ظهور عرفی شرط این است که تقیّد جزء و قید خارج است، به همین جهت بین شرط و جزء تفاوت وجود دارد؛ لذا در بحث اجتماع امر و نهی انضمامی بودن ترکیب می پذیریم.

اما نسبت به اصل مثبت لازم است چاره اندیشی صورت گیرد.

پاسخ مطرح در مباحث گذشته: (صدق نقض یقین به شک در موارد تقید حرفی)

راه حل ما در گذشته این بود که چون تعابیر به کار رفته به صورت «صلّ متوضّأ، صلّ متستّرا یا صل فی النهار» است، تقید در این موارد مستفاد از حروف و هیئات است، لذا در صورتی که یقین سابق به وجود شرط مثل یقین به وضوء، تستر یا نهار وجود داشته باشد و با جریان استصحاب این موارد، آثار «کون الصلاه مع الوضوء» یا «صلاه فی النهار» مترتب نشود، عرف نقص یقین به شک را صادق می داند؛ چون یقین به نهار داشته و الان هم نماز خوانده است لذا باید آثار حکم شارع که گفته است نماز در روز بخوان مترتب شود در غیر این صورت نقض یقین به شک صدق می کند.

مناقشه در پاسخ سابق: (بازگشت پاسخ به خفاء واسطه یا جلاء واسطه و عدم صحت هر دو)

ص: ۸۶۴

در گذشته این طور مشکل را حل کردیم اما بعد تأمل در بحث اصل مثبت به این نتیجه رسیده ایم که بازگشت این کلام به یکی از دو بحث خفاء واسطه یا جلاء واسطه است در حالی که هیچ کدام از این دو صحیح نیست؛ چون در مورد خفاء واسطه اگر گفته شود، عرف ملتفت به اختلاف قید و تقید نمی شود، این مطلب خلاف وجدان عرفی است؛ چون همان طور که عرف در بحث اجتماع امر و نهی، ترکیب انضمامی را ملتفت شده و می پذیرد که گفته شود نماز در حال تستّر با ساتر مغصوب اشکال ندارد؛ چون امر شارع این بوده است که تستّر به ساتر مغصوب ایجاد نشود ولی اگر ایجاد شد، صلاه در این حال اشکال ندارد یا در مورد مثال دیگر که شارع گفته است: «صل فی النهار» عرف به غیر اختیاری بودن نهار ملتفت است و لذا درک می کند که در مورد صلاه تقید صلاه متعلق امر است لذا با وجود التفات عرف طرح بحث خفاء واسطه معنا نخواهد داشت.

اگر دلیل خاصی در این مورد وجود داشت که «لا تنقض یقینک بالنهار بالشک فیه» گفته می شد غفلت نوعیه عوام، سبب انعقاد اطلاق مقامی خواهد شد ولی «لاتنقض الیقین بالشک» خطاب عامی است و با وجود التفات عرف به تغایر بین تقید و قید، ملتفت خواهد بود که در صورت استصحاب قید و عدم ترتب آثار تقید نقض یقین به شک صادق نخواهد بود؛ چون مفاد لاتنقض الیقین بالشک دلالت بر ترتب آثار غیر متیقن نمی کند و متیقن خصوص قید است و عدم ترتب آثار تقید نقض یقین نخواهد بود لذا ادعای صدق نقض یقین به شک به جهت خفاء واسطه با وجود التفات عرف غیر مسامحی به تغایر قید و تقید مجازفه خواهد بود.

ص: ۸۶۵

اما اینکه اخیرا مطرح شد که از باب جلاء واسطه این مشکل حل شود، مطلب ناتمامی است؛ چون اولا همان طور که در کلام بحوث مطرح شده است، باید خود قید دارای اثر شرعی باشد تا استصحاب به لحاظ آن اثر جاری شود تا نقض یقین به شک صورت نگیرد و بعد جریان استصحاب گفته شود به جهت جلاء واسطه تقید هم اثبات می شود اما در صورتی که استصحاب خود قید اثری نداشته باشد اصلا نقض یقین به شک صورت نمی گیرد تا با جریان استصحاب و استفاده از لازمه جلی تقید هم اثبات شود.

ثانیا: اصلا جلاء واسطه وجود ندارد؛ چون اگر مطلب برای عرف تبیین شود، مورد پذیرش واقع خواهد شد همان طور که در موارد مشابه مثل اینکه اگر خونی از دست شخص خارج شده باشد و شخص بعد آن وضوء بگیرد و نماز بخواند اما بعد نماز شک داشته باشد که خون بر روی دست خود در را شسته است، مطرح شده است که نسبت به وضوء و نماز او قاعده فراغ جاری می شود و حکم به صحت خواهد شد اما نسبت به انگشت او و مقداری از بدن یا اشیاء پیرامون که رطوبت دست او سرایت کرده است حکم به نجاست خواهد شد و لازم است شخص نسبت به تطهیر آنها اقدام کند که با توضیح امکان تفکیک در حکم ظاهری این مطلب مورد پذیرش عرف واقع خواهد شد به همین ترتیب در مورد استصحاب بقاء نهار هم اگر عرف ملتفت باشد، با استصحاب بقاء نهار صرفا آثار نهار مترتب می شود و نسبت به آثاری که مترتب بر تقید است، استصحاب نافع نخواهد بود لذا بحث جلاء واسطه هم مطرح نخواهد شد.

پاسخ مختار: (تمسک به صحیحه اولی و ثانیه زراره)

تنها پاسخی که به این اشکال دست یافته ایم، این است که در صحیحه اولی و ثانیه زراره، تعبیر «لاتنقض الیقین بالشک» بر شرط تطبیق شده است؛ چون در صحیحه اولی بر وضوء و در صحیحه ثانیه بر طهارت از خبث نقض یقین به شک به کار رفته است و اینکه گفته شود وجه تطبیق این است که طهارت از حدث و خبث جزء صلاه است، خلاف ظاهر خواهد بود؛ چون ظاهر دلیل این است که طهارت از خبث یا حدث شرط است و مشی فقهاء هم همین بوده است، اما در عین حال استصحاب در طهارت از حدث و خبث هم جاری بوده است؛ لذا مشکل این گونه حل می شود که شارع «لاتنقض الیقین بالشک» را در مورد شرط به کار برده و تحقق مشروط را اثبات کرده است، چون زراره قصد خواندن نماز داشته است که ظهور خطاب این است که در مورد شرط هم استصحاب بقاء جاری شده و آثار مشروط مترتب می شود. اما این نکته اختصاص به محل خاص هم ندارد بلکه خصوصیتی است که در شرط که به نحو تقید حرفی اخذ شده است ولو اینکه شرط غیر اختیاری باشد وجود دارد، لذا به جهت الغاء خصوصیت عرفی این حکم در تمام مواردی که شرط به نحو تقید حرفی در لسان دلیل مطرح شده است ثابت و حجت خواهد بود به خلاف مواردی مثل اقتداء مأموم که در مورد آن وارد شده است اذا رکع الماموم قبل ان یرفع الامام رأسه که مفاد حرفی نیست و لذا ثابت نخواهد شد.

ص: ۸۶۷

البته اگر کسی بگوید، واضح نیست طهارت از حدث و خبیث شرط نماز باشد، بلکه جزء نماز است که برخی بزرگان به روایت «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُکُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ»(1) تمسک می کردند که طهور یک سوم نماز است که با وجود این بیان مشکل به صورت کلی به نحو دیگری حل شده است اما در بحث صحیح و اعم مطرح کرده ایم که جزء بودن طهارت برای نماز خلاف ظاهر است.

صورت چهارم: (تعاقب حادثین)

صورت چهارم از بحث موضوعات مرکبه که محور این تنبیه است، این است که در موضوع حکم شرعی وجود أحد الحادثین فی زمان الحادث الآخر أخذ شده باشد؛ یعنی دو حادث وجود دارد، مثلا نسبت به آب قلیل دو حادث وجود دارد که آب کر شده است و از طرف دیگر آب با نجس ملاقات کرده است که موضوع نجاست، بقاء قلّت تا زمان ملاقات یا الملاقاه فی زمان القله» است. در این مورد در حال حاضر علم وجود دارد که قلّت مرتفع شده است به خلاف صورت سوم که احتمال قلت داده می شد اما فرض چهارم این است که آبی قلیل بود که دو حادث رخ داده است که نمی دانیم اول کر شده است بعد ملاقات صورت گرفته است که پاک باشد یا اینکه اول ملاقات صورت گرفته و بعد کر شده است که نجس باشد. از این بحث به «تعاقب الحادثین و الشک فی التقدم و المتاخر عنهما» تعبیر شده است.

صورت چهارم فروع متعددی در فقه دارد که یک فرع آن مطرح شد. فرع دیگر این است که آبی کر بوده است و بعد مدتی قلیل شده است و با شیء نجسی ملاقات کرده است و نمی دانیم در زمان کر بودن، ملاقات با نجس کرده است یا زمان قلّت.

ص: ۸۶۸

۱- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۲۷۴.

در مورد این موارد ادعای تعارض بین دو استصحاب که در دو حادث جاری می شود، مطرح شده است اما صحت تعارض، عدم تعارض یا تفصیل نیازمند تأمل است که در مباحث آینده مطرح خواهد شد.

تعاقب حادثین /موضوعات مرکبه/تنبیه نهم/ تنبیهات / استصحاب ۹۶/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعاقب حادثین /موضوعات مرکبه/تنبیه نهم/ تنبیهات / استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

در مباحث گذشته به سه صورت از مبحث موضوعات مرکبه اشاره شد. صورت چهارم که محور بحث در این تنبیه است مربوط به تعاقب حادثین است.

موضوعات مرکبه:

صورت چهارم: تعاقب حادثین:

بحث در مورد تعاقب حادثین واقع شد. فرع مطرح شده در این بحث این است که آبی قلیل بوده است و یقین وجود دارد که آب کر شده و با نجس هم ملاقات کرده است، اما شک وجود دارد که ابتداء کر شده و بعد ملاقات با نجس صورت گرفته است تا آب پاک باشد یا اینکه ابتداءا ملاقات با نجس صورت گرفته و بعد کر شده است که عنوان «القلیل المتنجس المتمّم کرا» باشد که محکوم به نجاست است.

در این مساله فروع دیگری نیز وجود دارد که در مطالب آینده متعرض خواهیم شد.

فرع مطرح شده، معروف به تعاقب حادثین است؛ چون علم اجمالی وجود دارد که دو حادثه رخ داده است: ۱- آب کر شده است. ۲- آب ملاقات با نجس کرده است، اما متقدم و متاخر و متقدم از این دو حادث روشن نیست و لذا تعاقب الحادثین نامیده شده است.

صور تعاقب حادثین:

مساله تعاقب حادثین دارای سه فرض می باشد:

۱- تاریخ حدوث کریت و ملاقات هر دو مجهول است یعنی روشن نیست مثلاـ آب ساعت دو کر شده است و ساعت سه ملاقات صورت گرفته است یا بالعکس.

۲- تاریخ حدوث کریت روشن است که مثلا ساعت دو بوده است، اما تاریخ ملاقات نجس روشن نیست که ساعت یک بوده است یا ساعت سه.

۳- عکس صورت دوم که تاریخ ملاقات با نجس روشن است که ساعت دو بوده است، اما تاریخ حدوث کریت روشن نیست.

اقوال در تعاقب حادثین:

اقوال در مسأله متعدد هستند:

۱- تعارض دو استصحاب در مجهولی التاریخ و عدم تعارض در علم به احد الحادثین(مشهور و شیخ انصاری)

قول اول ظاهر مشهور و منتخب شیخ انصاری می باشد.(۱)

شیخ انصاری در این مورد می فرمایند: در مورد تعاقب حادثین هر کدام از دو حادث که مجهول التاریخ باشند، ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لاحق است، نسبت به آن تام است. اما اگر یکی از دو حادث معلوم التاریخ باشد، به جهت اینکه نسبت معلوم التاریخ شکی وجود ندارد، در آن استصحاب جاری نمی شود؛ لذا در فرض اول که جهل به هر دو حادث وجود دارد، استصحاب بقاء قلّت آب تا زمان ملاقات با نجس، فی حد ذاته جاری است و اقتضای حکم به نجاست آب دارد و از طرف دیگر استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت هم به جهت تمامیت ارکان فی حد ذاته جاری است و اقتضای طهارت آب را دارد؛ لذا استصحاب بقاء قلت آب تا زمان ملاقات با نجس با استصحاب عدم ملاقات با نجس تا زمان حدوث کریت تعارض کرده و تساقط صورت می گیرد و بعد رجوع به قاعده طهارت خواهد شد.

اما در فرض دوم که تاریخ ملاقات روشن است که مثلا ساعت دو بوده است ولی تاریخ حدوث کریت مجهول است، ارکان استصحاب نسبت به بقاء قلّت تا زمان ملاقات تمام است و استصحاب جاری است، اما نسبت به ملاقات شک لاحق وجود ندارد؛ چون تا ساعت دو یقینا ملاقات صورت نگرفته است و ساعت دو هم یقینا ملاقات کرده است؛ پس شک در استمرار عدم ملاقات شک وجود ندارد تا استصحاب شود. لذا در این فرض استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات که معلوم التاریخ است بلامعارض جاری شده و حکم به نجاست خواهد شد.

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۴۹.

در فرض سوم بالعکس است؛ چون تاریخ حدوث کرّیت معلوم و در زمان آن شک وجود ندارد، لذا استصحاب بقاء قلت جاری نخواهد شد بلکه استصحاب عدم تحقق ملاقات تا زمان کریت جاری شده و جریان این اصل موضوعی موجب اثبات طهارت آب خواهد بود.

مناقشه در کلام مشهور و شیخ انصاری:

اشکال مطرح شده در کلام شیخ انصاری این است که در معلوم التاریخ اگرچه در نسبت حادث به عمود زمان شک وجود ندارد، اما این نسبت دادن حادث به عمود زمان وجهی ندارد تا ارکان استصحاب تمام نباشد؛ چون موضوع اثر شرعی قلّت در ساعت دو نیست، بلکه موضوع اثر شرعی، قلّت در زمان ملاقات است؛ لذا شک در بقاء قلّت به اضافه زمان حادث آخر که زمان ملاقات بوده است، سنجیده خواهد شد نه نسبت به عمود زمان که در صورت لحاظ و اضافه قلت به حادث آخر، ارکان استصحاب نسبت به آن هم تمام خواهد شد.

بنابراین اگرچه صحیح است که ساعت دو آب یقینا کر شده است، اما درعین حال شک وجود دارد که قلّت متیقن آب تا زمان حدوث ملاقات مستمر بوده است یا مستمر نبوده است که اگر زمان حدوث ملاقات قبل ساعت دو بوده باشد، قلت تا زمان حدوث ملاقات مستمر بوده است و اگر زمان حدوث ملاقات بعد ساعت دو بوده است قلت تا زمان حدوث ملاقات مستمر نبوده است و لذا ارکان استصحاب در معلوم التاریخ هم جاری خواهد شد.

این اشکال مطرح شده منشا قول دوم در مسأله شده است.

۲- تعارض دو استصحاب: (آقای سیستانی)

قول دوم در مساله تعاقب حادثین جریان استصحاب در مجهول التاریخ و معلوم التاریخ است که تبعا نتیجه این قول در مثال قلّت آب، تعارض استصحابین و رجوع به قاعده طهارت مطلقا است.

ص: ۸۷۱

از جمله کسانی که اشکال بیان شده را بر جناب شیخ مطرح کرده است، صاحب کفایه است.(۱) ایشان ولو اینکه قائل به قول دوم نیست و قائل به قول سوم است که مطرح خواهد شد، اما پذیرفته است که جناب شیخ نباید بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ تفاوت قائل شود؛ چون لازم است شک نسبت به زمان حادث آخر که موضوع اثر شرعی است، لحاظ شود که در این صورت از حیث یقین سابق و شک لاحق مشکلی وجود ندارد و ارکان استصحاب در هر دو حادث تام است که با جریان هر دو استصحاب تعارض رخ خواهد داد.

آقای سیستانی از جمله کسانی است که قول دوم را پذیرفته اند و صریحا در این فرع قائل به تعارض دو استصحاب و رجوع به قاعده طهارت شده اند.

۳- عدم وجود مقتضی برای جریان استصحاب: (آخوند خراسانی)

قول سوم در تعاقب حادثین کلام صاحب کفایه است(۲) که ایشان فرموده اند: در فرضی که جهل به تاریخ هر دو حادث وجود داشته باشد استصحاب اصلا مقتضی جریان نخواهد داشت نه اینکه استصحاب مقتضی داشته و مبتلی به معارض باشد. وجه عدم وجود مقتضی برای استصحاب این است که ظاهر «لاتنقض الیقین بالشک» این است باید زمان شک متصل به زمان یقین باشد و الّا اگر زمان شک منفصل از زمان یقین باشد از عدم ترتیب آثار یقین در زمان شک، نقض یقین به شک محقق نمی شود؛ چون نقض یقین به شک یعنی قطع هیئت اتصالیه میان زمان یقین و زمان شک لذا برای صدق نقض یقین باید هیئت اتصالیه بین زمان یقین و شک وجود داشته باشد تا امر شود، در مقام عمل اتصال قطع نشود. اما در صورتی که زمان شک از زمان یقین منفصل باشد، مصداق نقض یقین به شک نخواهد بود و در صورتی که شک در اتصال وجود داشته باشد، شبهه مصداقیه عنوان نقض یقین به شک خواهد شد.

۱- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۱.

۲- (۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۱۹.

ایشان این مطلب را بر تعاقب حادثین تطبیق کرده است که یک زمان مثلا ـ ساعت یک یقین به قلّت وجود داشته است که ملاقات با نجس هم محقق نشده است، اما در زمان شک که نمی دانیم ساعت دو یا ساعت سه آب قلیل کر شده است، اگر به لحاظ عمود زمان حساب شود، زمان شک متصل به زمان یقین خواهد بود؛ چون ساعت یک متیقن القلّه بوده و بعد ساعت یک مشکوک القلّه شده است که زمان شک مجموع ساعت دو و سه خواهد بود لذا استصحاب قلت جاری خواهد شد. اما گفته شد که موضوع اثر شرعی ذات قلت آب نیست بلکه موضوع اثر شرعی قلّت آب در زمان ملاقات با نجس است؛ پس زمان شک عبارت است از زمان ملاقات با نجس؛ چون این آب الان یقینا کر است و به دنبال این هستیم که زمان ملاقات قلیل بوده است یا قلیل نبوده است که با توجه به مردد بودن زمان ملاقات بین ساعت دو و سه، اگر فی علم الله زمان ملاقات آب با نجس ساعت سه بوده باشد، زمان شک در بقاء قلت ساعت سه خواهد شد، در حالی که زمان یقین به قلّت ساعت یک بوده است و لذا شبهه انفصال زمان شک از زمان یقین خواهد شد و به جهت شبهه دلیل استصحاب شامل آن نمی شود لذا استصحاب مقتضی جریان هم نخواهد داشت . همین بیان نسبت به استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت هم مطرح خواهد شد.

البته اگر یکی از این دو حادث معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ باشد، در مجهول التاریخ استصحاب جاری خواهد شد؛ لذا اگر بدانیم که آب ساعت دو با نجس ملاقات کرده است، استصحاب بقاء قلّت آب از ساعت یک تا ساعت دو جاری می شود و اثبات می کند که آب نجس است. اما در موارد جهل به هر دو، شبهه انفصال زمان یقین از زمان شک خواهد بود به همین جهت دلیل استصحاب نسبت به شمول این مورد قصور خواهد داشت.

مناقشه در کلام مرحوم آخوند مبنی بر عدم وجود مقتضی:

کلام صاحب کفایه به ظاهر مطلب موجهی نیست؛ اما ممکن است در تعمیق کلام ایشان گفته شود، مقصود ایشان اشکال به این است که این استصحاب در فرد مردد است که بعدا مطرح خواهد شد.

اما ظاهر کلام ایشان دارای ایراد است؛ چون قلّت آب که جزء الموضوع است، ساعت یک متیقن بوده و بعد ساعت یک مشکوک است، چه ساعت دو و چه بعد از آن؛ لذا اینکه ایشان گفت: قلّت در ساعت دو موضوع اثر شرعی نیست بلکه قلت در زمان ملاقات، موضوع اثر شرعی است، همانند این است که شخص یقین به عدالت زید در روز جمعه داشته و روز شنبه درعدالت شک کند و هیچ ارتباطی با او نداشته باشد تا روز یک شنبه مجلس طلاقی منعقد شود که زید هم در آن مجلس باشد، در این صورت موضوع اثر، عدالت زید در زمان صیغه طلاق که روز یک شنبه است خواهد بود و عدالت زید روز شنبه اثر ندارد، اما این دلیل نمی شود که استصحاب عدالت زید تا روز یک شنبه جاری نشود بلکه در این فرض استصحاب عدالت زید که در روز جمعه متیقن و روز شنبه و یک شنبه مشکوک بوده است، جاری می شود ولو اینکه موضوع اثر شرعی به لحاظ جزئی دیگر که وقوع صیغه طلاق در روز یک شنبه است، محقق می شود اما این مانع جریان استصحاب نمی شود. به همین صورت در محل بحث هم یک جزء از موضوع، قلّت ماء و جزء دیگر کون قله الماء فی زمان الملاقاه است که اگرچه موضوع اثر شرعی کامل، قلت در زمان ملاقات است ولی مشکوک ذات قلّت است که گفته می شود این آب در ساعت اول یقینا قلیل بوده و بعد آن در زمان قلت در ساعت دو و ساعت ملاقات با نجس شک وجود دارد. لذا بیان مرحوم صاحب کفایه تمام نیست که توضیح بیشتر آن در جلسه آینده مطرح خواهد شد.

ص: ۸۷۴

ثمره عملی بین قول شیخ انصاری و آخوند خراسانی : (عدم ثمره عملی)

صاحب کفایه فرموده اند: ثمره عملی کلام ما و شیخ انصاری یکسان است؛ چون در نزد هر دو قول، استصحاب جاری نیست با این تفاوت که ایشان از باب تعارض استصحاب را جاری نمی دانند و ما از باب قصور مقتضی.

البته اگر در موردی مشکل معارضه حل شده و یکی از دو اصل در مجهولی التاریخ جاری باشد، مرحوم شیخ انصاری آن اصل را جاری می داند، اما در نزد ما قصور مقتضی وجود دارد.

مناقشه در کلام مرحوم آخوند: (وجود ثمره در موارد مثبتیت یکی از دو اصل)

به نظر ما ثمره این دو قول در صورتی است که یکی از دو استصحاب اصل مثبت باشد. هر چند در غالب موارد نتیجه عملیه یکسان است و استصحاب در مجهولی التاریخ جاری نیست.

اما اینکه در چه موردی اصل در یک طرف مثبت است به دو مثال اشاره می کنیم و بعد به مثالی که مرحوم خویی در همین مورد اشاره کرده اند پرداخته و اشکال آن را بیان خواهیم نمود.

۱- اگر فرض شود که آب حالت سابقه کریت داشته باشد و دو حادثه رخ دهد که آب مسبوق به کریت، یقینا قلیل شده و ملاقات با نجس کرده است، اما در مورد زمان حدوث دو حادث شک وجود دارد که اگر به این صورت باشد که ساعت دو قلیل شده و ساعت سه ملاقات صورت گرفته باشد، حکم به نجاست می شود و اگر ساعت دو ملاقات کرده و ساعت سه قلیل شده باشد، حکم به طهارت می شود.

در این مثال طبق مسلک مرحوم شیخ انصاری استصحاب بقاء کریت آب تا زمان ملاقات جاری است و ثابت می کند که آب در زمان ملاقات با نجس، کر بوده است و لذا نجس نمی شود. اما در طرف مقابل استصحاب عدم ملاقات آب تا زمان حدوث قلّت، اصل مثبت است؛ چون لازمه عقلی عدم ملاقات تا زمان حدوث قلّت، ملاقات بعد حدوث قلت است و لازم عقلی حجت نیست؛ لذا استصحاب عدم ملاقات با نجس تا زمان حدوث قلت به جهت مثبت بودن جاری نیست؛ لذا استصحاب بقاء کریت آب تا زمان ملاقات با نجس، بلامعارض جاری است.

اما طبق نظر صاحب کفایه، استصحاب کریت آب تا زمان ملاقات، مقتضی جریان ندارد، به همین جهت، شبهه مصداقیه مسأله ملاقات آب مشکوکه الکریه و القله خواهد بود که مرحوم نائینی فرموده است: قاعده عقلائیه وجود دارد که در این موارد حکم به نجاست خواهد شد؛ چون اصل موضوعی وجود ندارد که بیان کند آب در زمان ملاقات کر بوده است.

۲-دومین فرع از موارد مثبت بودن یکی از دو اصل، این است که اگر پدری فوت کند و فرزند او مسلمان شود و شک وجود داشته باشد که فرزند ابتداء مسلمان شده و بعد پدر فوت کرده است تا از او ارث ببرد یا اینکه ابتداء پدر فوت کرده و بعد فرزند مسلمان شده است که از او ارث نبرد. طبق نظر شیخ انصاری، استصحاب عدم اسلام ولد تا زمان فوت والد جاری و ارث بردن فرزند را نفی می کند و این استصحاب معارض ندارد؛ چون استصحاب عدم موت پدر تا زمان اسلام ولد نسبت به اثبات اینکه موت بعد اسلام پسر بوده است؛ اصل مثبت است؛ چون اینکه پدر بمیرد و پسر مسلمان شود، موضوع ارث نیست، بلکه موضوع ارث موت والد و اسلام ولد در زمان موت والد است که استصحاب عدم موت والد قبل اسلام ولد، تحقق موت والد بعد اسلام فرزند را اثبات نمی کند مگر به نحو اصل مثبت؛ لذا استصحاب عدم اسلام ولد تا زمان موت والد جاری و بلامعارض خواهد بود و نفی ارث ولد می کند.

اما طبق نظر صاحب کفایه استصحاب عدم اسلام ولد تا زمان موت والد قصور مقتضی دارد و این مورد شبهه مصداقیه ارث خواهد شد.

به نظر ما در این دو مثال، ثمره عملیه قول صاحب کفایه و جناب شیخ انصاری روشن می شود.

اما موارد متعددی وجود دارد که طبق هر دو قول استصحاب جاری نیست.

کلام مرحوم خویی در بیان ثمره: (۱)

مرحوم خویی فرعی را به عنوان ثمره بین قول شیخ انصاری و آخوند خراسانی مطرح کرده اند که به این صورت است:

دو برادر هستند که یکی از آنها دارای فرزند و دیگری فرزند نداشته است. هر دو برادر فوت کرده اند اما در مرگ متقدم از این دو شک وجود دارد. مرحوم خویی فرموده اند: طبق نظر مرحوم شیخ انصاری استصحاب بقاء برادر دارای ولد تا زمان مرگ برادری که فرزند ندارد، اثبات می کند که برادر دارای فرزند، در زمان مرگ برادر بدون فرزند زنده بوده و از او ارث می برد؛ چون وقتی برادر فرزند نداشته باشد، وارث او برادرش خواهد شد و استصحاب ثابت می کند که برادر دارای فرزند تا زمان مرگ برادر بدون فرزند زنده بوده است. اما این استصحاب معارض نخواهد داشت؛ چون استصحاب اینکه برادر بدون فرزند تا زمان مرگ برادر دارای فرزند، زنده بوده است اثر ندارد، به جهت اینکه زنده بودن برادر بدون فرزند تا زمان مرگ برادر دارای فرزند موجب اثر بردن او از برادرش نخواهد شد چون برادر جزء طبقه دوم ارث است و فرزند نسبت به برادر مقدم است لذا برادر ارث نمی برد، به خلاف اصل در طرف مقابل که استصحاب بقاء برادر دارای فرزند تا زمان مرگ برادر بدون فرزند دارای اثر است؛ چون برادر دارای فرزند از برادر بدون فرزند به جهت وجود نداشتن طبقه متقدم ارث می برد. در حالی که طبق نظر صاحب کفایه استصحاب قصور مقتضی داشته و در هیچ کدام از دو طرف جاری نخواهد شد.

۱- (۴) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۱۳.

مناقشه در فرع مرحوم خویی:

مناقشه ما در کلام مرحوم خویی این است که اینکه مطرح شد استصحاب بقاء برادر دارای فرزند تا زمان موت برادر بدون فرزند موجب اثبات ارث برای برادر دارای فرزند خواهد شد، کلام صحیحی است اما نکته این است که از طرف دیگر استصحاب عدم موت برادر بدون فرزند تا زمان موت برادر دارای فرزند، ارث برادر دارای فرزند را از او نفی می کند؛ چون موضوع ارث بردن برادر دارای فرزند، از برادر بدون فرزند، مرکب از دو جزء است: ۱- مرگ برادر بدون فرزند ۲- حیات برادر دارای فرزند که استصحاب حیات برادر دارای فرزند تا زمان موت برادر بدون فرزند جاری شده و موضوع ارث ساخته می شود، اما ازطرف دیگر استصحاب حکم می کند که برادر بدون فرزند تا زمان مرگ برادر دیگر نمرده است لذا برادر دارای فرزند ارث نخواهد برد.

به عبارت دیگر مقصود این نیست که گفته شود، برادر بدون فرزند ارث می برد بلکه مقصود این است که برادر دارای فرزند ارث نمی برد و نفی موضوع ارث برادر دارای فرزند می شود. این مطلبی است که بعدا بیشتر توضیح خواهیم داد.

تعاقب حادثین / موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات / استصحاب ۹۶/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعاقب حادثین / موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات / استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد تعاقب حادثین واقع شد که صاحب کفایه فرمودند: در صورت مجهول بودن تاریخ هر دو حادث، استصحاب به جهت شبهه انفصال زمان شک از زمان یقین، مقتضی جریان نخواهد داشت.

کلام صاحب کفایه در تعاقب حادثین: (عدم مقتضی استصحاب در مجهولی التاریخ)

ص: ۸۷۸

بحث در مورد تقریب کلام صاحب کفایه در بحث تعاقب حادثین بود.(۱)

ایشان فرمودند: اگر حادثین مجهولی التاریخ باشند، مثلا آبی قلیل بوده و بعد علم حاصل شود در مورد آن دو حادثه رخ داده است که کر شده و با نجس ملاقات کرده است، اما زمان ملاقات و کر شدن مشخص نباشد، چون ممکن است ساعت دو کر شده و ساعت سه ملاقات صورت گرفته باشد یا بالعکس، اما علم به حدوث کریت در یکی از دو زمان حاصل شده است کما اینکه علم به حدوث ملاقات با نجس در یکی از دو زمان وجود دارد، لذا تعاقب حادثین شده است. صاحب کفایه فرموده است: در فرض جهل به تاریخ این دو حادث، استصحاب مقتضی جریان نخواهد داشت؛ چون مبتلی به شبهه انفصال زمان شک از زمان یقین است.

تقاریب کلام صاحب کفایه:

این فرمایش صاحب کفایه دارای تقاریب متعددی است:

تقریب اول:

تقریب اول که با ظاهر کفایه مطابق است، به این صورت است که مراد ایشان از زمان شک و یقین، زمان مشکوک و متیقن است با این توضیح که زمان مشکوک که استصحاب متیقن سابق جاری می شود، تابع این است که زمان ملاقات با نجس، چه زمانی باشد؛ چون مشکوک، قلّت آب در عمود زمان نیست به جهت اینکه موضوع اثر شرعی نیست، بلکه مشکوک عبارت است از قلّت آب در زمان ملاقات نجس که منشأ نجاست وموضوع اثر شرعی است و وقتی موضوع اثر شرعی قلّت آب در زمان ملاقات باشد چه بسا فی علم الله، زمان ملاقات با نجس ساعت سه باشد، به همین جهت زمان مشکوک ساعت سه خواهد شد که با این فرض زمان متیقن منفصل از زمان شک خواهد شد؛ چون زمان متیقن قلّت آب در ساعت یک است و مشکوک که زمان ملاقات با نجس است، فی علم الله ساعت سه است، لذا در ساعت دو که فاصل بین زمان متیقن و مشکوک است، یقین به قلّت آب وجود ندارد و این موجب می شود، ساعت یک از ساعت سه منفصل شود و در صورتی که اتصال زمان مشکوک به زمان متیقن وجود نداشته باشد، عنوان نقض یقین به شک صادق نخواهد بود به همین جهت برای استصحاب لازم است اتصال زمان مشکوک به متیقن احراز شود؛ لذا در صورتی که یقین به عدالت زید در روز شنبه وجود داشته باشد و در روز شنبه علمی وجود نداشته باشد، اما در روز یک شنبه در عدالت زید شک شود، عدالت روز یک شنبه متصل به عدالت روز جمعه نیست؛ چون شنبه حذف شده است و دیگر عدالت روز یک شنبه استمرار عدالت روز جمعه نخواهد بود.

ص: ۸۷۹

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۱.

مناقشه در تقریب اول: (پذیرش اصل مدعی و مناقشه در تطبیق در محل بحث)

البته اصل مـدعای صاحب کفایه که فرمودنـد: اگر زمان مشـکوک متصل به زمان متیقن نباشد، نقض یقین به شک صدق نمی کند، مطلب صـحیحی است؛ چون نقض عملی یقین به شک در صورتی ممکن است که هیئت اتصالیه بین متیقن و مشـکوک، از بین برود و هیئت اتصالیه بین متیقن و مشـکوک در صورتی مطرح است که زمان متیقن به مشـکوک متصل باشد و الّا هیئت اتصالیه وجود نخواهد داشت که تا نهی از نقض این هئیت اتصالیه صورت گیرد.

نکته این است که ایشان این مـدعی را بر مقام تطبیق کرده انـد که این کبری در مورد تعاقب حادثین محقق نیست در حالی که به نظر ما این تقریب دارای پاسخ نقضی و پاسخ حلی می باشد.

پاسخ نقضی: (نقض به مورد علم به تاریخ ملاقات و جهل به زمان کریت)

پاسـخ نقضـی از کلاـم مرحوم آخونـد این است که در مورد علم به تاریـخ ملاقـات و جهل به تاریـخ حـدوث کریت، صاحب کفایه قائل به جریان استصحاب بقاء قلت و عدم کریت تا زمان ملاقات نجس شده اند، مثلا اگر علم وجود داشته باشد که آب ساعت دو با نجس ملاقات کرده است اما شک وجود داشـته باشـد که ساعت یک کر شده است تا با ملاقات ساعت دو نجس نشـده باشـد یـا اینکه سـاعت سه کر شـده است که در ملاقـات ساعت دو نجس شـده است، در این فرض ایشان قائل به جریان استصـحاب بقـاء قلت آب از قبل ساعت یک تا ساعت دو که زمان ملاقات با نجس است شدنـد در حالی که اگر بیان صاحب کفایه صـحیح باشد، این مورد هم مواجه با اشکال خواهد شد؛ چون در این مورد علم به انفصال زمان مشکوک از زمان متیقن وجود دارد، بـا این بیان که القله فی زمان الملاقاه که مشـکوک است مربوط به ساعت دو است، ولی احتمال داده می شود که سـاعت یـک این آب کر شـده است؛ چون علم اجمـالی به حـدوث کریت در ساعت یک یا سه وجود دارد، پس زمان متیقن، سـاعت یـک نیست بلکه زمان متیقن قبل ساعت یک است، از طرفی فرض این است که روشن است تاریـخ ملاقات ساعت دو بوده است لـذا زمـان متیقن از سـاعت دو که زمان شک است، منفصل خواهـد شـد که این فرض نسـبت به فرضـی که صاحب کفایه اشکال انفصال مطرح کرده اند، أسوأ حالا می شود؛ چون صاحب کفایه در مجهولی التاریخ، شبهه انفصال زمان یقین از شک را مطرح کرده است در حالی که در این مثال علم به انفصال زمان یقین از شک وجود دارد.

پاسخ حلی:

جواب حلی از این اشکال این است که اگرچه مطرح شد که لازم است زمان مشکوک متصل به زمان متیقن باشد، اما باید ملاحظه شود که مشکوک، کدام یک از عنوان تقییدی «القله المقیده بزمان الملاقاه» و ذات قلت که عنوان ترکیبی از ذات قلّت و تحقق ملاقات با نجس است؟

به نظر ما بلااشکال نباید موضوع تقییدی لحاظ شود؛ چون در صورتی که موضوع «القله المقیده بزمان الملاقاه» باشد، دارای یقین سابق نیست بلکه یقین سابق به ذات قلّت آب تعلق گرفته است لذا متیقن ذات قلت آب است. علاوه بر این تقییدی بودن موضوع خلاف ادله است. البته صاحب کفایه هم مشکوک را عنوان مقیده قرار نداده است؛ چون ایشان پذیرفته اند یقین سابق وجود داشته است. پس نتیجه این می شود که مشکوک ذات قلت است و «فی زمان الملاقاه» جزء مستصحب نیست بلکه ظرف استصحاب است مثل اینکه مثال زده می شود که روز جمعه یقین به عدالت زید وجود داشته باشد و روز شنبه نیاز به عدالت زید نباشد، ولی در روز یکشنبه مجلس طلاق برقرار شده و زید به عنوان شاهد حاضر شود که یک شنبه استصحاب عدالت زید جاری می شود در حالی که متیقن عدالت زید روز جمعه است و شنبه فاصله شده است ولی مستصحب ذات عدالت زید است نه عدالت زید در روز یک شنبه یا عدالت مقیده بکونها فی زمان اجراء صیغه الطلاق پس مشکوک هم مثل متیقن که ذات عدالت زید است، ذات عدالت زید خواهد بود که در «فلایزال زید عادلا الی یوم الاحد»، «الی یوم الاحد» ظرف استصحاب است نه قید مستصحب. به همین بیان در ما نحن فیه هم متیقن ذات قلّت آب قبل ساعت یک است و مشکوک هم بقاء ذات قلت آب است؛ به همین جهت استصحاب ذات قلت جاری می شود.

ص: ۸۸۱

البته همان طور که در مثال عدالت زید مطرح شد، عدالت در روز شنبه اثر شرعی نداشت بلکه اثر شرعی مربوط به روز یک شنبه بود که عدالت زید در روز یک شنبه جزء الموضوع برای حکم شرعی بود که با منضم شدن به جزء دیگر موضوع که صیغه طلاق است، اثر شرعی پیدا کرد؛ اما این مهم نیست بلکه مهم این است که مشکوک متصل به زمان متیقن باشد؛ لذا لازم نیست که اثر شرعی از ابتدای زمان مشکوک مترتب شود بلکه اگر اثر شرعی در استمرار مشکوک مترتب شود کما اینکه در مثال عدالت زید در روز یک شنبه مترتب می شود مشکلی وجود نخواهد داشت.

بنابراین تقریب اول برای کلام صاحب کفایه تمام نیست.

تقریب دوم:

تقریب دوم برای کلام صاحب کفایه که از کلام مرحوم خویی(۱) و بحوث استفاده می شود، این است که در این آب که نمی دانیم در ساعت دو ملاقات با نجس کرده و ساعت سه کر شده است یا بالعکس، استصحاب بقاء قلت آب تا زمان ملاقات با نجس جاری می شود اما اگر فی علم الله زمان ملاقات ساعت سه باشد، به جهت اینکه علم اجمالی وجود داشته است که کریت یا ساعت دو و یا ساعت سه بوده است، وقتی ملاقات ساعت سه باشد، زمان حدوث کریت ساعت دو خواهد شد؛ چون این دو حادث تبادل می کنند که اگر ملاقات ساعت سه باشد، حدوث کریت ساعت دو بوده است، لذا در این فرض بین زمان شک که فرضا فی علم الله ساعت سه بوده است وبین یقین سابق به قلت آب که ساعت یک است، زمانی فاصله شده است که زمان یقین به حدوث کریت است؛ لذا شبهه انفصال زمان شک از زمان یقین سابق به تخلل زمان است که فی علم الله زمان حدوث کریت است.

۱- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۳.

مناقشه در تقریب دوم:

این تقریب هم واضح الدفع است؛ چون اگرچه می پذیریم ممکن است فی علم الله ساعت دو زمان حدوث کریت باشد، اما قطعا زمان یقین به حدوث کریت نیست؛ چوت علم اجمالی به جامع تعلق می گیرد نه به خصوصیت؛ مثلا اگر بدانید که زید یا ساعت دو یا ساعت سه فوت کرده است و فی علم الله ساعت دو فوت کرده باشد، زمان موت معلوم بالاجمال زید ساعت دو خواهد شد، اما زمان یقین به موت او ساعت دو نیست؛ چون تا ساعت سه نشود، یقین به موت زید به وجود نمی آید؛ لذا اگر گفته شود که یقین به موت زید وجود دارد، در پاسخ گفته می شود علم و حتی احتمال اینکه ساعت دو زمان یقین به موت زید باشد، وجود ندارد؛ چون یقین امر جدانی است و ساعت دو به موت زید یقین وجود ندارد. البته ممکن است موت معلوم بالاجمال زید، ساعت دو و شاید ساعت سه بوده است، ولی ساعت دو زمان یقین به موت زید نیست بلکه آنچه محتمل است، موت واقعی زید ساعت دو باشد و نسبت به موت واقعی زید علم اجمالی وجود دارد.

علاوه بر اشکال مطرح شده، اگر تقریب دوم صحیح باشد، حتی در فرضی که صاحب کفایه استصحاب جاری کرد، این اشکال رخ می دهد. فرض ایشان که قائل به جریان شده اند، به این صورت است که تاریخ ملاقات با نجس معلوم و تاریخ قلّت مجهول باشد که استصحاب بقاء قلّت تا زمان ملاقات با نجس که ساعت دو بوده است جاری می شود، اما به جهت علم اجمالی به حدوث کریت در آب که یا قبل ساعت دو و یا بعد ساعت دو بوده است، گفته شود اگر فی علم الله زمان حدوث کریت قبل ساعت دو بوده است، پس زمان یقین به حدوث کریت بین زمان یقین سابق به قلت و زمان شک که ساعت دو است، متخلل شده است در حالی که صاحب کفایه به این مطلب قائل نیست.

ص: ۸۸۳

اما حل مطلب این است که زمان معلوم بالاجمال به معنای این نیست که شاید زمان علم ما هم تابع آن باشد؛ لذا اگر علم اجمالی به حدوث کریت آب در ساعت دو یا سه وجود داشته باشد، به این معنا نیست که اگر فی علم الله این آب ساعت یک کر شده است، ساعت یک هم زمان حدوث یقین به کریت است بلکه ما تا زمانی که ساعت سه نشده باشد، یقین به حدوث کریت وجود ندارد ولو اینکه فی علم الله کریت ساعت یک حادث شده باشد.

البته در اینجا ممکن است اشکال شود که طبق مبنای محقق عراقی مبنی بر تعلق علم اجمالی به واقع، این تقریب تمام خواهد بود که پاسخ آن این است که محقق عراقی هم به تعلق علم اجمالی به واقع قائل نیست و الا در صورتی که شک وجود داشته باشد در اینکه زید دیروز موجود شده است یا امروز باید گفته شود به جهت علم اجمالی به وجود دیروز یا امروز زید و امکان وجود او در دیروز، استصحاب عدم وجود زید تا امروز جاری نمی شود، در حالی که ما می گوئیم به جهت اینکه یقین به وجود دیروز زید وجود ندارد، استصحاب عدم وجود آن تا آخرین لحظه شک جاری می شود.

تقریب سوم:

تقریب سوم برای کلام صاحب کفایه که توسط مرحوم نائینی(۱) و مرحوم خویی(۲) مطرح شده، این است که صاحب کفایه می فرمایند: زمان شک -نه زمان مشکوک -باید متصل به زمان یقین باشد؛ چون در صحیحه زراره وارد شده است: «إنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» که فاء ظهور در اتصال دارد، لذا لازم است زمان شک متصل به زمان یقین باشد و اگر احتمال داده شود که بین زمان یقین و شک، یقین دیگری فاصله شده باشد، شبهه مصداقیه اتصال زمان شک به زمان یقین خواهد بود.

ص: ۸۸۴

۱- (۳) اجود التقریرات، ج۴، ص۱۵۲.

۲- (۴) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۳، ص۱۸۳.

مرحوم نائینی اصل کبری را پذیرفته و مصادیقی برای آن ذکر کرده است، اما در بحث با صاحب کفایه فرموده اند: مورد محل بحث، شبهه اتصال زمان یقین به شک نیست. مرحوم نائینی اصل کبری را با بیان سه مثال تقریب کرده است:

۱- اگر علم اجمالی وجود داشته باشد که دو روز پیش، آب موجود در هر دو اناء نجس بوده است و دیروز علم تفصیلی ایجاد شود که یکی از دو آب پاک شده است، اما امروز نمی داند که آبی که علم تفصیلی به طهارت آن حاصل شد، اناء شرقی یا اناء غربی بوده است. در این صورت نمی توان استصحاب نجاست اناء شرقی یا غربی را جاری و اثر آن که نجاست ملاقی است را جاری کرد؛ وجه عدم جریان استصحاب همان طور که صاحب کفایه فرموده اند، شبهه انفصال شک از یقین است؛ چون شاید بین یقین دو روز پیش به نجاست اناء شرقی و شک امروز در نجاست آن، دیروز یک یقین تفصیلی به طهارت اناء شرقی متخلل شده است که با وجود این احتمال شبهه مصداقیه انفصال زمان شک از زمان یقین خواهد بود و لذا استصحاب در هیچ کدام از اناء شرقی و غربی جاری نیست.

۲- مثال دوم مرحوم نائینی این است که می دانستیم که این دو اناء قبلا نجس بوده اند و بعد علم به طهات اناء زید حاصل شود، ولی نمی دانیم که اناء زید کدام است. در این صورت در نظر محقق نائینی شبهه انفصال زمان یقین از شک وجود دارد؛ چون شاید نسبت به اناء شرقی که در آن استصحاب جاری می شود، بین یقین به نجاست آن و شک در نجاست آن، یقین به طهات متخلل شده باشد؛ چون چه بسا همین اناء شرقی، اناء زید باشد که نسبت به آن یقین به طهارت حاصل شده است.

۳- مثال سوم ایشان هم این است که دو اناء دو روز پیش نجس بوده اند و علم اجمالی به طهارت احدالانائین بدون عنوان خاص حاصل شده است به معنای اینکه یقین به طهارت اناء شرقی هیچ وقت حادث نشده است بلکه یقین به طهارت احدهما است که در این مثال شبهه انفصال زمان یقین از شک وجود ندارد، لذا استصحاب نجاست اناء شرقی و غربی جاری می شود و مثال محل بحث که تعاقب حادثین است از قبیل مثال سوم می باشد.

در جلسه آینده به توضیحات تکمیلی در کلام محقق نائینی خواهیم پرداخت.

تقاریب کلام مرحوم آخوند/تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم / تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقاریب کلام مرحوم آخوند/تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم / تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم آخوند در بحث تعاقب حادثین فرمودند: به جهت شبهه انفصال زمان یقین و شک، استصحاب اصلا مقتضی جریان نخواهد داشت.

نسبت به کلام مرحوم آخوند تقاریب متعددی ذکر شده است که دو تقریب ذکر شد.

تقاریب کلام مرحوم آخوند:

نسبت به اشکال مرحوم آخوند، تقاریب متعددی ذکر شده است:

تقریب سوم: (کلام مرحوم نائینی)(۱)

سومین تقریب مطرح شده برای کلام مرحوم آخوند توسط مرحوم نائینی مطرح شده است.

مرحوم نائینی فرموده اند: کبری اینکه زمان شک باید متصل به زمان شک باشد مورد پذیرش ما می باشد و مواردی وجود دارد که به جهت این کبری ملتزم به عدم جریان استصحاب خواهیم شد ولی اشکال ما به صاحب کفایه اشکال صغروی است. ایشان مثال زده اند که اگر دو روز قبل علم به نجاست دو اناء وجود داشته باشد و دیروز علم تفصیلی به پاک شدن یکی از دو آب حاصل شود، ولی امروز نمی دانیم انائی که علم تفصیلی به پاک شدن آن حاصل شده است کدام اناء است که در این فرض استصحاب در هر کدام از دو اناء شبهه مصداقیه انفصال زمان یقین از زمان شک است؛ چون شاید امروز که شک در نجاست اناء شرقی وجود دارد، شک از یقین دو روز قبل به نجاست اناء شرقی به تخلل یقین دیروز به طهارت منفصل شده باشد لذا لاتنقض الیقین بالشک تطبیق بر اناء شرقی یا غربی نخواهد شد.

۱- (۱) اجود التقریرات، السید أبو القاسم الموسوی الخوئی، ج۲، ص۴۲۸.

ایشان در ادامه فرموده اند: مثال دیگر که استصحاب جاری نیست به این نحو است که سابقا دو ظرف نجس وجود داشته است و دیروز علم اجمالی به طهارت اناء زید حاصل شود، اما ندانیم که اناء زید اناء شرقی است یا غربی در این فرض هم شبهه مصداقیه نقض یقین به شک می شود. البته اگر علم اجمالی به طهارت یکی از دو اناء، دارای عنوان نباشد، بلکه علم به طهارت یکی از دو اناء لابعینه ایجاد شود که در این صورت استصحاب مشکلی ندارد؛ چون با توجه به اینکه علم اجمالی به جامع تعلق گرفته است، علم به طهارت اناء شرقی ایجاد نشده است، لذا شبهه مصداقیه انفصال زمان یقین از زمان شک نخواهد بود. نکته این است که بحث تعاقب حادثین از قبیل مثال سوم است؛ چون در تعاقب حادثین معلوم بالاجمال دارای عنوان نیست، بلکه علم به حصول کریت ساعت دو یا سه ایجاد شده است و لذا نه تنها علم به حدوث کریت در ساعت دو وجود ندارد بلکه یقین به حدوث کریت در ساعت دو معلوم العدم است؛ چون صرفا علم به جامع کریت در ساعت دو و سه حاصل شده است، به همین جهت مثال تعاقب حادثین از قبیل مثال سوم است که دیروز علم اجمالی بدون عنوان به طهارت یک از دو اناء ایجاد شده که این علم به جهت تعلق به جامع طهارت احدهما موجب ایجاد شبهه انفصال بین زمان شک از زمان یقین نخواهد شد و لذا استصحاب نجاست اناء جاری می شود.

مناقشه در کلام محقق نائینی:

این کلام مرحوم نائینی از اساس دارای اشکال است؛ چون کبری که مرحوم نائینی پذیرفت و در تحقق صغری آن مناقشه کرد، کبری بدون دلیل است؛ چون یقین به طهارت اناء شرقی در دیروز بالاتر از جزم به طهارت اناء شرقی در دیروز و شک ساری در امروز نیست؛ لذا در صورتی که علم به نجاست اناء شرقی در دو روز قبل وجود داشته باشد، اما دیروز یقین و جزم ایجاد شود که اناء شرقی پاک شده است اما امروز نسبت به یقین دیروز شک ساری ایجاد شود، در این فرض یقینا بین یقین سابق و شک لاحق در نجاست، یقین به طهارت متخلل شده است، در حالی که این تخلل مانع جریان استصحاب نجاست نخواهد شد؛ چون ملاک استصحاب این است که بالفعل یقین به حدوث نجاست اناء شرقی و شک در بقاء نجاست آن باشد که یقین به حدوث نجاست در دو روز قبل وجود دارد و امروز هم بالوجدان شک در بقاء نجاست وجود دارد، لذا خطاب «لاتنقض الیقین بالشک» شامل می شود ولو اینکه بداند دیروز یقین به طهارت اناء شرقی داشته است ولی مهم این است که امروز این یقین به طهارت از بین رفته و شخص یقین به نجاست دو روز قبل و شک در بقاء آن دارد که لاتنقض الیقین بالشک شامل می شود.

بنـابراین از مثـال مطرح شـده روشن می شود، لازم نیست بین شک امروز و یقین سابق، یقین به خلاف متخلل نشود، بلکه لازم است مشـکوک امتداد متیقن باشد. شاهد این کلام ما این است که اگر شخصـی به جهت شک در وضوء گرفتن خود، در بقاء حـدث سـابق شک داشـته باشـد، با توجه به اینکه عادتا وقتی انسان وضوء می گیرد، علم به ارتفاع حـدث پیـدا می کنـد، لازم است گفته شود استصـحاب حـدث جاری نخواهد شد؛ چون اگرچه قبلا یقین به حدث داشـته و الان شاک است، ولی چه بسا بین زمان یقین به حـدث و شک در حـدث زمانی متخلل شـده است که یقین به طهارت وجود داشـته است در حالی که کسـی چنین اشـکالی نمی کند و لذا برای جریان استصـحاب لازم است، الان یقین به حدث سابق و شک در آن وجود داشـته باشد و همین مقدار برای جریان استصحاب حدث کافی است.

اما مثالی که مرحوم نائینی مطرح کردند که شخص دیروز یقین تفصیلی به طهارت یک از دو اناء داشته است و امروز شک در کرده است اگرچه مرحوم نـائینی فرمودنـد که استصـحاب نجاست جاری نیست اما کلام ما به ایشان این است که علم تفصـیلی دیروز مهـم نیسـت بلکـه مهـم امروز اسـت کـه شـخص یقین دارد که انـاء شـرقی دو روز قبـل نجس بـوده است و امروز شـک درنجاست دارد که استصـحاب بقاء نجاست جاری می شود. اما مثال دوم ایشان که اگر دیروز یقین به طهارت اناء زیـد داشتیم اما نـدانیم که اناء زیـد کـدام است، طبق کلام محقق نائینی شـبهه مصـداقیه شـدن انفصال زمان شک از یقین خواهد بود؛چون شاید اناء شرقی اناء زید باشد که دیروز یقین به طهارت آن حاصل شده است که این کلام مرحوم نائینی عجیب است به جهت اینکه وقتی علم به انطباق عنوان اناء زید بر اناء شـرقی وجود ندارد، نسـبت به اناء شـرقی یقین به طهارت ایجاد نشده است بلکه صرفا یقین به نجاست دو روز قبل و شک در بقاء آن وجود دارد که مجرای استصحاب خواهد بود.

ص: ۸۸۸

بنابراین تقریب سوم برای کلام صاحب کفایه هم تمام نخواهد بود.

دفاع از مرحوم آخوند:

البته قابل ذکر است که اساسا فرمایش صاحب کفایه، انفصال زمان شک از یقین نیست، بلکه ایشان فرموده است: زمان مشکوک نباید از زمان متیقن منفصل باشد و الا اگر اتصال مشکوک به متیقن وجود نداشته باشد، نقض یقین به شک صدق نمی کند. در حالی که برخی تصور کرده اند کلام ایشان این است که زمان شک منفصل از زمان یقین نباشد و در توجیه کلام ایشان گفته اند: مستند این کلام، کلمه فاء در«فإنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» است که فاء بر ترتب شک بر یقین دلالت دارد و بعد در اشکال به ایشان فرموده اند: فشککت مصداقی از مصادیق استصحاب است، لذا کبری لاتنقض الیقین بالشک غیر از این مورد مواردی مثل همزمان بودن یقین و شک و حتی فرضی که شک مقدم بر یقین باشد را نیز شامل است. به نظر ما اگرچه اشکالات مطرح شده بر اتصال زمان شک به یقین وارد است اما نکته این است که مرحوم آخوند از اساس نفرموده اند که لازم است حالت نفسانیه شک متصل به حالت نفسانیه یقین باشد بلکه کلام ایشان این است که زمان مشکوک باید متصل به زمان متیقن باشد و إلا نقض یقین به شک صادق نیست.

تقریب چهارم:

چهارمین تقریب از کلام صاحب کفایه که از أدقّ تقاریب است، در کلام بزرگانی همچون محقق عراقی، حاج شیخ عبدالکریم(۱) ، محقق داماد(۲) و شهید صدر(۳) ذکر شده است.

ص: ۸۸۹

۱- (۲) درر الفوائد، الشیخ عبد الکریم الحائری الیزدی، ج۱، ص۵۶۴.
۲- (۳) المحاضرات، السید جلال الدین الطاهری الاصفهانی، ج۳، ص۱۱۴.
۳- (۴) بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۳۱۲.

توضیح تقریب چهارم این است که در مجهولی التاریخ که مثلا نمی دانیم که آب ساعت دو کر شده و ساعت سه ملاقات با نجس کرده است یا بالعکس، مرحوم شیخ انصاری فرموده اند: استصحاب در هر دو طرف جاری و تعارض رخ می دهد؛ چون استصحاب نسبت به قلت آب تا زمان ملاقات وعدم ملاقات تا زمان حدوث کریت جاری است اما در این تقریب صاحب کفایه اشکال می کند که زمان ملاقات عنوان مرکب است نه عنوان مقیّد؛ یعنی اینکه زمان ملاقات بماهو زمان الملاقاه به عنوان موضوع مقید اخذ شده باشد، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر این است که وقتی گفت می شود: «القله الی زمان الملاقاه» یعنی «القله الی واقع زمانٍ و یکون ذلک الزمان زمان الملاقاه» که به نحو ترکیب است؛ بنابراین زمان ملاقات عنوان بسیط نیست بلکه مرکب از دو جزء «القله فی زمان و کون ذلک الزمان زمان الملاقات» خواهد بود.

این کلام همانند این است که مولی گفته است: «اکرم ولد العادل» که زید قبل از ازدواج عادل بوده است و بعد ازدواج و فرزند دار شدن شک در عدالت او می شود، در این صورت اگر عنوان «ولدالعادل» در خطاب«اکرم ولد العادل» عنوان تقییدی بسیط باشد، یعنی ولد عادل بماهو ولد العادل استصحاب عادل بودن زید اثبات نمی کند که فرزند او ولد العادل است مگر به نحو اصل مثبت؛ اما گفته شده است ظاهر «اکرم ولد العادل» ترکیب است نه تقیید، یعنی «اکرم ولد انسان و یکون ذلک الانسان عادلا» و لذا شخص بالوجدان ولد انسان است و جزء دیگر عدالت پدر اوست که با استصحاب ثابت می شود.

ص: ۸۹۰

در محل بحث هم گفته می شود «القله الی زمان الملاقاه» هر چند به صورت مضاف و مضاف الیه است اما به نحو تقیید اخذ نشده است بلکه به معنای «القله فی واقع زمان و یکون ذلک الزمان زمان الملاقاه» است لذا وقتی به صورت ترکیبی باشد مشیر به واقع زمان است به همین جهت لازم است واقع زمان لحاظ شود که وقتی به واقع زمان لحاظ شود، شاید مشارالیه آن ساعت سه باشد که معنای آن استصحاب بقاء قلت تا ساعت سه است در حالی که علم تفصیلی وجود دارد که ساعت سه آب کر شده است؛ چون این آب یا ساعت دو کر شده است یا ساعت سه و لذا در ساعت سه یقینا کر است و اگر زمان الملاقاه مشیر به ساعت سه باشد، ارکان استصحاب قلّت به جهت یقین به کریت آب در ساعت سه تمام نخواهد بود.

اگر گفته شود عنوان«زمان الملاقاه» ولو اینکه موضوع اثر نباشد بلکه موضوع اثر عنوان ترکیبی و واقع زمان است ولی عنوان «زمان الملاقاه» اخذ شده و ارکان استصحاب به لحاظ این عنوان تمام است لذا جاری خواهد شد. در پاسخ این کلام گفته می شود همین روش در جریان استصحاب در فرد مردد به کار برده شده است در حالی که مشهور استصحاب فرد مردد را نمی پذیرد؛ لذا اگر گفته شود، ارکان استصحاب در عنوان «زمان الملاقاه» که عنوان مشیر به واقع زمان است جاری می شود، همانند این است که شارع گفته است: «اذا کان زید فی الدار فتصدق و اذا کان عمرو فی الدار فتصدق» که یقین وجود دارد امروز زید در خانه نیست بلکه شاید دیروز بوده است که در این فرض گفته شده است که استصحاب فرد مردد جاری می شود یعنی در عنوان احدهما استصحاب جاری می شود چون یقین وجود دارد که یکی از آنها در خانه بوده است اما در اشکال بر این استصحاب مطرح شده است که عنوان «احدهما فی الدار» موضوع اثر شرعی نیست بلکه اثر بر «کون زید فی الدار» مترتب شده است و باید استصحاب در عنوان دارای اثر شرعی جاری شود. در محل بحث هم به همین صورت خواهد بود چون وقتی موضوع اثر واقع زمان ملاقات نه عنوان بسیط تقییدی زمان الملاقاه باشد، ارکان استصحاب باید در واقع زمان جاری شود در حالی که ارکان استصحاب در واقع زمان تمام نیست؛ لذا استصحاب در مجهولی التاریخ جاری نخواهد شد .

ص: ۸۹۱

بنابراین اشکال مطرح شده طبق تقریب چهارم این است که است در مجهولی التاریخ از مصادیق اشکال در فرد مردد خواهد بود.

اشاره به مطلبی از بحوث:

در بحوث در صفحه ۳۱۰ مطلبی بیان کرده و دچار تحافت شده اند.

ایشان در این بخش دچار اشتباه شده و تصور کرده اند: اگر کسی عنوان تقییدی «القله المقیده بزمان الملاقاه» را موضوع قرار دهد، استصحاب دچار اشکال خواهد بود، چون القله المقیده بزمان الملاقاه دارای حالت سابقه نیست بلکه آنچه یقین به آن وجود دارد، ذات قلت است در حالی که در این کلام اشتباه شده است؛ چون ایشان در ادامه فرموده اند: اگر زمان ملاقات عنوان تقییدی اخذ شود، مشکلی وجود نخواهد داشت و استصحاب بقاء قلت آب تا زمان ملاقات بماهو ملاقات جاری خواهد شد لذا کلام شیخ انصاری صحیح است و اشکال مرحوم آخوند وارد نیست که مطلب اخیر ایشان صحیح است که مستصحب را ذات قلت می داند و لذا استصحاب بقاء ذات قلت جاری می شود، البته به شرطی که ظرف بماهو عنوان تقییدی ظرف باشد.

اما بعد خود ایشان همانند حاج شیخ در درر و آقای داماد در محاضرات فرموده اند: حمل زمان الملاقاه بر عنوان تقییدی بسیط خلاف ظاهر است، همان طور که حمل عنوان یجب اکرام ولد العالم العادل بر عنوان بسیط تقییدی خلاف ظاهر است و ظاهر عنوان ترکیبی است و در فرض ترکیبی بودن، «القله فی واقع زمان» به عنوان جزء الموضوع و جزء دیگر «وکون ذلک الزمان، زمان الملاقاه» است که جریان استصحاب مربوط به جزء اول خواهد بود اما نکته این است که آن واقع زمان که زمان ملاقات است شاید ساعت سه باشد و در ساعت سه یقینا آب کر شده است و ارکان استصحاب در آن تمام نیست و لذا استصحاب در مجهولی التاریخ شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین خواهد بود؛ چون استصحاب تا زمان واقع ملاقات جاری می شود و واقع زمان ملاقات شاید ساعت سه باشد و در ساعت سه یقینا آب کر است هر چند اگر واقع ملاقات ساعت دو باشد، شاید آب قلیل بوده است ولی همین که احتمال داده شود که واقع زمان ملاقات ساعت سه باشد و در آن ساعت یقینا آب قلیل نیست، شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین خواهد بود.

بنابراین طبق این بیان در تقریب چهارم مجهولی التاریخ شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین خواهد بود و استصحاب جاری نخواهد بود.

جریان استصحاب در فرضی از فروض مجهولی التاریخ:

البته فرضی از مجهولی التاریخ وجود دارد که ملحق به معلوم التاریخ می شود. این فرض صورتی است که یکی از دو مجهول التاریخ نسبت به دیگری دائره وسیع تری داشته باشد؛ مثلا اگر در مثال آب، اگر تاریخ حدوث کریت مردد بین ساعت دو، سه و چهار باشد اما تاریخ ملاقات بین دو و سه مردد باشد و یقینا ساعت چهار ملاقات صورت نگرفته باشد، بنابراین دائره جهل به حدوث کریت اوسع است که در این فرض جریان استصحاب مشکلی نخواهد داشت؛ چون استصحاب بقاء قلت آب که مردد بین ساعت دو وسه است، جاری می شود؛ چون ممکن است کریت ساعت چهار بوده است لذا حتی در ساعت سه هم در قلّت شک وجود دارد، به همین جهت استصحاب قلت جاری خواهد شد، لذا این فرض ملحق به فرضی خواهد شد که زمان ملاقات روشن است و همانند معلوم بودن زمان ملاقات استصحاب قلت تا زمان ملاقات جاری خواهد شد.

بنابراین روشن شد کسانی که استصحاب در فرد مردد را نمی پذیرند، این تقریب رابع را به عنوان اینکه استصحاب در مجهولی التاریخ استصحاب فرد مردد است مطرح کرده و استصحاب را جاری نمی دانند اما در عین حال برخی همانند مرحوم امام با اینکه استصحاب در فرد مردد را نمی پذیرند اما در اینجا اشکال شیخ انصاری را پذیرفته و در مجهولی التاریخ قائل به مقتضی جریان هستند و سقوط را به جهت معارضه می دانند لذا اشکال فرد مردد که کبرویا مطرح کرده اند در اینجا تطبیق نکرده اند که حق با مرحوم امام است که در مباحث آینده مطرح خواهد شد.

ص: ۸۹۳

تقریب کلام مرحوم آخوند /تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب کلام مرحوم آخوند /تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در تقریب کلام مرحوم آخوند مبنی بر عدم وجود متقضی استصحاب در موارد مجهولی التاریخ از تعاقب حادثین بود. سه تقریب از تقاریب مطرح شده، مورد بررسی قرار گرفت.

تقاریب کلام مرحوم آخوند:

تقریب چهارم:

مرحوم آخوند اشکالی در جریان استصحاب در موارد مجهولی التاریخ مطرح کرده اند که ارکان استصحاب تمام نیست.

برای کلام صاحب کفایه تقاریبی ذکر شد که تقریب چهارم هر چند خلاف ظاهر کلام ایشان است، ولی به عنوان احتمال مطرح شده است و برخی از بزرگان از جمله مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در درس خود و مرحوم داماد هم این تقریب را پذیرفته اند. محقق عراقی هم در نهایه الافکار کلامی ذکر کرده اند که ظهور در این تقریب دارد.

خلاصه تقریب چهارم این است که مثلا در آبی که می دانیم کر شده و ملاقات با نجس هم داشته است اما شک وجود دارد که ساعت دو کر شده و ساعت سه ملاقات با نجس کرده است تا محکوم به طهارت باشد یا بالعکس تا محکوم به نجاست باشد، طبق تقریب چهارم گفته می شود، استصحاب بقاء قلت آب تا زمان ملاقات، با لحاظ اینکه زمان ملاقات، عنوان مشیر به واقع زمان است و اگر فی علم الله واقع زمان ملاقات ساعت سه باشد، در ساعت سه یقینا آب کرشده است، شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین خواهد بود؛ چون ممکن است زمان ملاقات فی علم الله ساعت سه باشد و یقینا در ساعت سه آب قلیل نبوده است لذاحالت سابقه قلت یقینا نقض شده است.

ص: ۸۹۴

البته اگر عنوان اجمالی «زمان الملاقاه» موضوع اثر شرعی باشد، استصحاب بقاء قلت تا زمان اجمالی ملاقات مشکلی ندارد، ولی ظاهرا عنوان اجمالی «زمان الملاقاه» مرکب و به صورت «القله فی زمان و یکون ذلک الزمان زمان الملاقاه» می باشد؛ چون خلاف ظاهر است که عنوان اجمالی زمان الملاقات بماهو زمان الملاقات به نحو مقید و عنوان بسیط تقییدی موضوع اثر شرعی باشد. از طرف دیگر اگر گفته شود ظاهر موضوعات ترکیب نیست بلکه تقیید است، اساسا باید این التزام وجود داشته باشد که کل عنوان «القله فی زمان الملاقات» هم تقییدی است و موضوع عبارت است «القله المقیده بکونها فی زمان الملاقات» لذا طبق این فرض باید مستصحب «القله المقیده فی زمان الملاقات» باشد نه ذات «قلّت» در حالی که «القله المقیده فی زمان

الملاقات» حالت سابقه متیقنه ندارد؛ چون زمانی نبوده است که آب قلّت مقیده به ملاقات داشته است بلکه یقین شخص به این بـوده است که آب قلیـل بـوده است و لـذا مستصـحب ذات قلت است و در صـورتی استصـحاب ذات قلت جـاری می شود که موضوع مرکّب باشد.

هماننـد مطـالب مطرح در مثال محل بحث، در مورد اینکه مولی بگویـد: «اکرم ولـد العالم» یا «اکرم ولـد العادل» هم مطرح می شود؛ چون این تعـابیر هم ظاهر در ترکیب است و الا اگر این کلام ظهور در تقییـد داشـته و موضوع «وجوب اکرام ولـد بماهو ولـد عـادل» باشـد، در صورت شـک در عـدالت زیـد، استصـحاب عـدالت ثـابت نمی کنـد که فرزنـد زیـد ولـد عادل است و استصحاب مثبت خواهد بود؛ با توجه به این نکته گفته می شود موضوع مرکب است از ولد انسان و یکون ذلک الانسان عادلا و لـذا در مورد فرزنـد زیـد ولـد انسان بودن بالوجدان است و استصـحاب هم حکم به عدالت زید خواهد کرد که با این لحاظ وجوب اکرام ثابت خواهـد شـد. اما اگر در مثال «اکرم ولد العادل» یک ولدی وجود داشـته باشد که نمی دانیم ولد زید اسـت که قبلا عادل بوده است اما در حال حاضـر یقینا عادل نیست یا این ولد عمرو است که هنوز هم عادل است، در این صورت آیا می توان استصـحاب عـدالت جاری و اثبات کرد که این ولد کسـی است که استصـحاب حکم به عادل می کند؟ در پاسخ این سوال گفته شـده است: استصـحاب جـاری نیست؛ چون استصـحاب در فرد مردد است، به این جهت که در خـارج شک وجود ندارد بلکه یقین وجود دارد که زید عادل نیست و عمرو عادل است و لذا معنا ندارد که گفته شود که این ولد انسانی است که شـک داریم عـادل است یا عادل نیست؛ چون انسان اگر زیـد باشـد، یقینا عادل نیست و اگر عمرو است، یقینا عادل است؛ لـذا ارکان استصحاب تمام نیست.

در مـانحن فیه هم همین بیـان مطرح می شود که عنوان «القله فی زمـان الملاقـات» مرکب از «کون القله فی زمـان و یکون واقع الزمان زمان الملاقاه» است. حال واقع زمان اگر ساعت سه باشـد یقینا آب کر شـده است و شک در بقاء قلت وجود نـدارد، لذا اگر زمـان اجمـالی ملاقات ملاک قرار داده شود، با توجه به اینکه موضوع اثر شـرعی واقع زمان ملاقات است نه عنوان اجمالی مشیر، استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات، استصحاب در فرد مردد خواهد بود.

کلام مرحوم امام قدس سره

امام قدس سـره در کتاب رسائل صفحه ۱۹۸ این اشـکال را از مرحوم حاج شـیخ عبـدالکریم حائری در درس نقل و بعد ایشان سعی کرده اند از این اشـکال جواب دهند، لذا فرموده اند: فرق واضـحی بین اینکه استصـحاب قلت تا ساعت سه جاری شود و بین اینکه استصـحاب قلت تـا زمـان ملاقـات بـا نجس جـاری شود، وجود دارد؛ چون استصـحاب قلت آب تا ساعت سه جاری نشـده است تا گفته شود، نقض یقین به یقین شود بلکه استصـحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات با نجس جاری می شود که ارکان استصـحاب در آن تمام است. شاهد این کلام این است که اگر بینه قائم شود بر اینکه آب تا ساعت سه قلیل بوده است، قطع به کـذب آن حاصـل می شود؛ چون یقین وجود دارد که آب تا ساعت سه قلیل نبوده است بلکه یا ساعت دو کر شـده است پس ساعت سه کر بوده است یا رأس ساعت سه کر شـده است و نتیجه اینکه ساعت سه قطعا این آب قلیل نبوده است و لـذا اماره و بینه برقلیـل بودن رأس سـاعت سه اقـامه شود، قطع به کـذب حاصـل می شود، امـا همین بینه اگر حکم کنـد تا زمان ملاقات با نجس آب قلیل بوده است، قطع به کذب حاصل نمی شود.

لـذا بـا اقـامه بینه به جهت حجیت مثبتات آن اثبات خواهـد شـد که ملاقات با نجس، ساعت دو بوده است و در ساعت دو آب قلیل بوده است. استصحاب هم همانند بینه است با این تفاوت که مثبتات استصحاب حجت نیست لذا اگر استصحاب حکم کند آب تا ساعت سه قلیل بوده است، هماننـد بینه قطع به کـذب حاصل می شود؛ چون ساعت سه یقینا آب کر بوده است ولی اگر استصـحاب حکم کند که آب تا زمان ملاقات با نجس قلیل بوده است، لازمه استصـحاب این است که ملاقات با نجس ساعت دو رخ داده است و سـاعت دو آب قلیـل بوده است که تنهـا مشـکل این است که مثبتات استصـحاب حجت نیست و ثابت نمی شود که ملاقات ساعت دو رخ داده است اما ارکان استصـحاب در مستصـحب تمام است و استصـحاب بقاء قلت تا زمان واقعی ملاقات با نجس جاری می شود و این غیر از استصحاب قلّت تا ساعت سه است که قطع به کذب داریم.

مناقشه در کلام مرحوم امام قدس سره

این کلام مرحوم امام قدس سـره به معنای عدم تدقیق در اشـکال مرحوم حاج شـیخ عبدالکریم حائری است؛ چون مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری این گونه اشـکال کرده است که استصـحاب بقاء قلت تا زمان عنوان اجمالی «زمان الملاقاه» استصحاب فرد مردد است؛ چون زمان اجمالی ملاقات با نجس، موضوع اثر نیست بلکه موضوع اثر، واقع زمان ملاقات با نجس به صورت ترکیب است.

اگر امـام استصـحاب در فرد مردد را هماننـد مرحوم خویی، مرحوم اسـتاد و مـا می پـذیرفت، می توانست به مرحوم حاج شـیخ عبـدالکریم حائری اشـکال کند که استصـحاب در فردد مردد مشـکلی ندارد، لذا استصـحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات با نجس بماهو زمان الملاقات به صورت تقییـدی و عنوان مشـیر منشأ تمامیت ارکان استصـحاب است ولو اینکه مشارإلیه عنوان اجمالی مردد بین دو فرد باشد که نمی دانیم زمان ملاقات ساعت دو است که در آن ساعت احتمال بقاء قلّت وجود دارد یا ساعت سـه است که در ساعت سه احتمال بقاء قلت داده نمی شود، هماننـد آنچه در مورد پوستی که مربوط به گوسـفند بوده و نمی دانیم مربوط به گوسـفندی است که یقینا مـذکی است و یا مربوط به گوسـفندی است که یقینا میته است که گفته شـد: صاحب این پوست زمانی مذکی نبوده است و همان عدم تذکیه استصـحاب خواهد شد؛ چون استصـحاب فرد مردد مشـکلی ندارد. اما امام استصـحاب در فرد مردد را نمی پـذیرد، به همین جهت در استصـحاب عـدم تـذکیه صـاحب هـذا الجلـد اشـکال کرده انـد که استصـحاب فرد مردد است؛ چون موضوع نجاست مرکب است از جلد شاه و تکون تلك الشاه غیرمذکاه که این جلد بالوجدان مربوط به شـاه است، امـا اینکه شاه مـذکی است یا مـذکی نیست شك وجود دارد در حالی که در واقع مـذکی بودن شاه الف شك وجود ندارد؛ چون یقینا مذکی است و در مذکی نبودن شاه ب هم شك وجود ندارد، پس ارکان استصحاب تمام نیست.

بنابراین با وجود اشکال امام در استصحاب فرد مردد اینکه ایشان فرموده انـد: استصـحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات جاری می شود، صحیح نخواهد بود؛ چون عنوان «زمان الملاقاه» اگر عنوان تقییدی بسیط باشد، استصحاب بقاءقلت تا زمان ملاقات بماهو زمـان الملاقـات مشـکلی نـدارد اما نکته این است که تقییـدی بودن خلاف ظاهر است علاوه بر این وجهی نـدارد صـرفا «زمان الملاقاه» عنوان تقییده باشد بلکه باید کل عنوان «القله فی زمان الملاقات» عنوان بسـیط تقییدی باشد، در حالی که یقین به قلت مضاف به زمان ملاقات حالت سابقه ندارد بلکه یقین سابق به قلت آب است نه قلت مضاف به زمان ملاقات.

اگر هم عنوان «زمـان الملاقـاه» مرکب از ذات قلّت به علاـوه ذات ملاقات با نجس است نه تقیـد «قلّت بکونها فی زمان الملاقاه بالنجس» کل اجزاء موضوع ترکیب خواهد شد.

بنـابراین اگر اسـتظهار امـام این است که موضوع، قلّت در زمـان ملاقـات بمـاهو ملاقات است، به چه جهت در بحث جلـد شاه مطرح نکرده انـد که موضوع طهارت جلـد شاه بماهو جلـد الشاه و موضوع نجاست جلـد الشاه الغیر المـذکی بما هو جلد الشاه الغیر المـذکی است بلکه در بحث جلـد فرموده اند: موضوع مرکب است از ذات جلد شاه و ذات اینکه شاه مذکی نباشد و بعد فرموده انـد: اینکه جلـد شاه است شک وجود نـدارد، اما روشن است شاه الف مذکی است و شاه ب مذکی نیست، پس ارکان استصحاب تمام نیست و استصحاب عدم کون صاحب هذا الجلد مذکی استصحاب در فرد مردد است. در حالی که بین این دو موضع تفاوتی وجود ندارد؛ چون اگر پذیرفته شود که موضوع مرکب است کما اینکه در تحریر الوسیله فتوی داده اند آبی که ملاقات با نجس کرده باشـد و حالت سابقه آن قلّت باشـد، حکم به نجاست خواهـد شد که این به معنای مرکب بودن موضوع است؛ چون اگر موضوع مقیـد باشـد، «القله المقیـده بزمان الملاقاه» حالت سابقه ندارد و آنچه حالت سابقه دارد ذات قلت آب است و استصـحاب قلّت، قلّت فی زمان الملاقاه را به عنوان یک موضوع بسـیط تقییـدی اثبات نمی کند، بنابراین ایشان پذیرفته است که ظـاهر عنـاوین درترکیب است و از طرف دیگر استصـحاب در فرد مردد را هم نمی پذیرنـد، لـذا مجـالی برای دفاع از استصـحاب قلت در مجهولی التاریخ باقی نخواهد ماند و الا در مثال اکرم ولد العادل هم باید استصـحاب جاری شود، در حالی که ایشان در مثالی که شک وجود داشته باشد که شخصی ولد زید است که یقینا عادل نیست یا ولد عمرو است که یقینا عادل است استصـحاب اینکه این ولـد انسـان عـادلی بـوده است را استصـحاب در فرد مردد می داننـد در حـالی که این مثـال فرقی با مانحن فیه ندارد.

ص: ۸۹۸

کلام صاحب اضواء و آراء

شبیه اشکال مطرح شده بر مرحوم امام مبتنی بر منافات بین دفاع از استصحاب در مجهولی التاریخ که مصداقی از استصحاب در فرد مردد است و عدم پذیرش استصحاب در فرد مردد بر صاحب اضواء و آراء هم وارد خواهد بود؛ چون ایشان در کتاب اضواء و آرا با اینکه صریحا در جلد ۳ صفحه ۲۸۰ فرموده اند: استصحاب در فرد مردد جاری نیست، اما اینجا از استصحاب در مجهولی التاریخ دفاع کرده اند به این نحو که اشکالی وجود ندارد که استصحاب بقاء قلت آب به لحاظ واقع زمان ملاقات جاری شود و نسبت به اینکه شاید واقع زمان ملاقات، ساعت سه باشد که در ساعت سه یقینا آب قلیل نیست در کتاب اضواء و آراء فرموده اند: اگر واقع زمان ملاقات به عنوان تفصیلی ساعت سه لحاظ شود ارکان استصحاب تمام نیست، اما اگر عنوان اجمالی زمان ملاقات به واقع زمان ملاقات لحاظ شود، ارکان استصحاب در عنوان اجمالی تمام است؛ چون در بقاء قلت تا زمان عنوان اجمالی ملاقات با نجس شک وجود دارد.

ایشان در ادامه مثال می زنند که ما نحن فیه همانند این است که شخص نذر کند، اگر اناء زید نجس باشد، به فقیر صدقه دهد که اناء زید مردد باشد بین اناء شرقی که یقینا پاک شده است و اناء غربی که یقینا نجس است. در این صورت استصحاب بقاء نجاست اناء زید جاری می شود و کسی مانع این استصحاب نیست که اثر شرعی آن هم وجوب تصدق است ولو اینکه مشارالیه اناء زید یا اناء شرقی است که یقینا پاک شده است یا اناء غربی است که یقینا نجس است و ارکان استصحاب در مشارالیه به عنوان تفصیلی تمام نیست، اما ارکان استصحاب در عنوان اجمالی تمام است.

البته این به معنای مرکب نبودن موضوع نیست بلکه موضوع مرکب است که مرکب بودن به این جهت است که اگر انائی باشد که قبلا مال پدر زید بوده است و آن وقت نجس بوده است و الان این اناء به زید ارث رسیده است و نمی داند که پاک است یا نجس که موضوع مرکب است از نجاست اناء و کون ذلک الاناء اناء زید و لذا گفته می شود این اناء بعد مرگ پدر او یقینا مال زید است، پس اناء زید بالوجدان است و استصحاب نجاست جاری خواهد شد لذا مو ضوع مرکب است و الا اگر موضوع بسیط مقید باشد، در این مثال استصحاب نجاست اناء زید بماهو اناء زید جاری نمی شد؛ چون زمانی که متیقن النجاسه بوده است، اناء پدر زید بوده است بنابراین موضوع مرکب است و می توان عنوان اجمالی را مجرای استصحاب قرار دارد.

مناقشه در کلام اضواء و آراء:

این کلام از ایشان عجیب است؛

چون ایشان استصحاب در فرد مردد را نمی پذیرند و عدم پذیرش استصحاب در فرد مردد به معنای این است که لازم است ارکان استصحاب در عنوان دارای اثر شرعی تمام باشد و تمامیت ارکان استصحاب در عنوان مشیر به موضوع اثر شرعی کافی نیست؛ لذا اگر مولی بگوید: «اذا کان زید فتصدق و اذا کان عمرو فی الدار فتصدق» و روشن باشد که دیروز زید یا عمرو در خانه بوده است ولی امروز قطعا زید در خانه نیست، در این مورد سید خویی وشیخنا الاستاذ و همچین ما می گوییم: استصحاب بقاء احدهما فی الدار جاری خواهد شد و عنوان احدهما ولو اینکه موضوع اثر شرعی نیست اما مشیر به موضوع اثر شرعی است و این به معنای پذیرش استصحاب فرد مردد است اما صاحب کتاب اضواء و آراء استصحاب در فرد مردد را منکر هستند، لذا ایشان لازم می دانند که در عنوان موضوع اثر شرعی ارکان استصحاب تمام باشد و زمان الملاقات بماهو عنوان اجمالی و به صورت تقییدی موضوع اثر شرعی نیست بلکه عنوان ترکیبی است کما اینکه از سوی ایشان مطرح شد که مرکب از «القله فی واقع زمان و کون ذلک الزمان زمان الملاقاه» که نسبت به بقاء ملاقات تا واقع زمان ساعت سه شک وجود ندارد و عنوان اجمالی زمان الملاقاه هم موضوع اثر شرعی نیست.

اما ما نحن فیه ربطی به مثال اناء زید ندارد؛ چون در مثال اناء زید در صورتی استصحاب فرد مردد می شود که شخص نمی داند که انائی که قبلا مال زید بوده است اناء شرقی است که یقینا دیگر زید مالك آن نیست یا اناء غربی اناء زید بوده است که این صورت استصحاب اینکه آنچه اناء زید بوده است، هنوز اناء زید است، استصحاب فرد مردد خواهد شد؛ چون اناء شرقی یقینا اناء زید دیگر نیست و در مثال نجاست اناء و یکون ذلك الاناء اناء زید اگر اناء نجس اناء شرقی باشد، یقینا دیگر اناء زید نیست، استصحاب فرد مردد می شود.

اما در مثال ایشان چه اناء شرقی باشد و چه اناء غربی محتمل است که اناء زید باشد لذا این مثال فرد مردد نیست به همین جهت استصحاب می شود آنچه اناء زید است، نجس بوده و الان هم نجس است. این اشکال به کتاب اضواء وآراء هم وارد است.

موجب تعجب است که ایشان از مرحوم خویی شاهدی ذکر کرده اند که آقای خویی فرموده است: اگر شخص نمی داند مرجع تقلید او زید بوده است که یقنیا مرده است یا عمرو بوده است که یقینا زنده است، استصحاب بقاء حیات مرجع تقلید اجمالی اشکال ندارد و اثر آن این است که عدول به حی نمی کند. اشکال ما به ایشان این است که مرحوم خویی استصحاب در فرد مردد را می پذیرند و لذا جاری می دانند در حالی که صاحب کتاب اضواء و آراء استصحاب در فرد مردد را نمی پذیرند؛ اما چگونه استصحاب در این مورد را می پذیرند؛ چون مرجع تقلید عنوان مشیر است که اگر مشارالیه آن زید باشد، یقینا مرده است و امکان استصحاب حیات او وجود ندارد و اگر عمرو باشد، یقینا زنده است لذا استصحاب بقاء حیات مرجع تقلید با توجه به اینکه عنوان مرجع تقلید به صورت تقییدی موضوع اثر نیست بلکه مرکب است که با این لحاظ استصحاب فرد مردد خواهد بود.

ص: ۹۰۱

اشکال به آقای سیستانی:

اشکال مطرح شده بر صاحب اضواء و آراء به آقای سیستانی هم می شود؛ چون آقای سیستانی هم استصحاب در فرد مردد را نمی پذیرند در حالی که در مجهول التاریخ قائل به جریان استصحاب شده اند؛ حتی ایشان در معلوم التاریخ و مجهول التاریخ قائل به جریان استصحاب و تعارض بین این دو استصحاب شده اند.

اگر ایشان بفرمایند: عنوان الملاقاه به صورت موضوع تقییدی بسیط موضوع اثر است، باید کل موضوع به صورت تقیید باشد که «القله فی زمان الملاقاه» هم تقییدی باشد و این منشأ این می شود که استصحاب قلّت اصلا جاری نباشد؛ چون ذات قلّت دیگر موضوع نیست بلکه «القله المقیده بزمان الملاقات» موضوع شده است.

مختار در تقریب کلام مرحوم آخوند:

به نظر ما تقریب چهارم تام است و فقط اشکال مبنایی دارد. اما ما استصحاب فرد مردد را می پذیریم و لذا استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات با نجس استصحاب فرد مردد است و ما اشکالی در آن نداریم.

تقاریب کلام مرحوم آخوند /تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقاریب کلام مرحوم آخوند /تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب کلام آخوند مبنی بر عدم وجود مقتضی برای استصحاب در مجهولی التاریخ بود. به سه تقریب از کلام ایشان اشاره و مورد قرار گرفت.

تقاریب کلام مرحوم آخوند:

تقریب چهارم:

محصل تقریب چهارم برای کلام مرحوم آخوند این است که استصحاب در مجهولی التاریخ مصداق شبهه نقض یقین به یقین است؛ چون مثلا- در صورتی که زمان ملاقات با نجس مردد بین ساعت دو و ساعت سه بوده و فی علم الله زمان ملاقات ساعت سه باشد استصحاب بقاء قلّت آب تا زمان ملاقات با نجس نقض یقین به قلّت سابقه به واسطه یقین به کریت آب در ساعت سه است چون آب در ساعت سه یقینا کر شده است لذا نقض یقین به شک نخواهد بود.

مطرح شد بنابر نظر مشهور که استصحاب در فرد مردد را جاری نمی دانند، وجه چهارم تام خواهد بود.

عدم مطابقت تقریب چهارم با کلام مرحوم آخوند:

نکته این است که به دو قرینه مقصود صاحب کفایه تقریب چهارم از اشکال نبوده است(۱) :

۱- ایشان در مورد استصحاب در مجهولی التاریخ تعبیر شبهه مصداقیه انفصال زمان شک از زمان یقین به کار برده اند در حالی که طبق این تقریب شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین خواهد بود.

۲- مرحوم آخوند در انتهاء بحث فرموده اند: از اینجا معلوم می شود که در توارد حالتین در مجهولی التاریخ هم استصحاب جاری نیست؛ چون شبهه مصداقیه انفصال زمان یقین از زمان شک است، در حالی که در توارد حالتین اصلا بحث استصحاب فرد مردد مطرح نیست؛ چون در بحث توارد حالتین مطرح است که شخص می داند یا ساعت هفت متطهر بوده، ساعت هشت محدث یا بالعکس و الآن ساعت نه است. در این فرض صاحب کفایه می فرمایند: استصحاب بقاء طهارت یا حدث جاری نیست؛ چون زمان شک ساعت نه است ولی روشن نیست زمان یقین به طهارت ساعت هشت بوده است که متصل به ساعت نُه است یا ساعت هفت است که از ساعت نه منفصل شده است. حال اگر فی علم الله زمان یقین به طهارت ساعت هفت باشد، منفصل از زمان یقین به طهارت خواهد بود، لذا شبهه مصداقیه انفصال زمان یقین از زمان شک می شود، در عین اینکه اشکال فرد مردد در این صورت اصلامطرح نیست.

با توجه به اینکه در بحث توارد حالتین اشکال استصحاب فرد مردد مطرح نمی شود، مثل بحوث که در تعاقب حادثین اشکال کرده است که استصحاب فرد مردد است و شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین است، در بحث استصحاب در توارد حالتین فرموده است است: جریان استصحاب مشکلی نخواهد داشت بلکه استصحاب بقاء طهارت جاری شده و با استصحاب بقاء حدث تعارض خواهد کرد. خود صاحب کفایه هم در هر دو بحث فرموده اند: شبهه انفصال زمان یقین از شک وجود دارد که این تعبیر نشان می دهد اشکال صاحب کفایه به اشکال فرد مردد که شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین است نبوده است ولکن اصل این تقریب که مختار جمعی از اعلام است، بنابر انکار فرد مردد تمام است.

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۱.

کلام اضواء و آراء:

در کتاب اضواء وآراء فرموده انـد: اگر مولی بگوید: «إن کان اناء زید نجسا فتصدق» در صورتی که اناء زید قبلا نجس بوده و در حال حاضـر در نجاست آن شک وجود داشـته باشد، اما اگر اناء زید اناء شـرقی باشد قطعا پاک شده است و اگر اناء غربی باشد، قطعا نجس است، استصحاب نجاست اناء زید جاری می شود که «اناء زید کان نجسا و الان کماکان».

مناقشه در کلام اضواء و آراء:

عرض ما این است که ظاهر بلکه تصـریح کلام ایشان در کتاب زکات این است که این کلام مربوط به پذیرش استصـحاب در فرد مردد است که بـا پـذیرش استصـحاب فرد مردد استصـحاب در تعاقب حادثین در مجهولی التاریـخ و مثال نجاست اناء زید استصـحاب جاری است اما در صورتی که استصحاب در فرد مردد مورد پذیرش نباشد کما اینکه ایشان در کتاب قاعده فراغ و تجاوز، صفحه ۱۳۵ ، کتاب قراءاه فقهیه معاصره و کتاب اضواء و آراء استصحاب فرد مردد را انکار کرده اند در حالی که همه مثال های مطرح شـده از جمله مثال «اذا کان اناء زیـد نجسا فتصدق» استصـحاب فرد مردد است؛ چون موضوع مرکب است لذا «اذا کان اناء زیـد نجسا» به صورت ترکیبی«اذا وجـد اناء و کان ذلک الاناء نجسا و کان لزید» است که با مرکب بودن موضوع خود ایشان فرموده است: در جزء مشـکوک اصل جاری خواهـد شـد نه در مجموع من حیث المجموع؛ چون مجموع من حیث المجموع موضوع اثر نیست؛ از طرف دیگر اگر مجموع من حیث المجموع مجرای استصـحاب باشد، در استصحاب بقاء وضوء دچـار مشـکل خواهیم شـد؛ چون گفته می شود استصـحاب عـدم مجموع صـلاه مع الوضوء جـاری می شود در حالی که خود ایشان فرموده اند: مجموع صـلاه مع الوضوء موضوع اثر شرعی نیست بلکه باید در جزء مشکوک اصل جاری شود که مثال اناء وجود اناء و اینکه اناء مال زید است، مشـکوک نیست، بلکه صرفا نجس بودن اناء -کان ذلک الاناء نجسا- مشکوک است که اگر اناء شـرقی است یقینا پاک است و لـذا نمی توان استصـحاب نجاست جاری کرد مگر اینکه استصـحاب در فرد مردد مورد پذیرش باشد.

بیان مطرح شده مبنی بر لزوم پذیرش استصحاب در فرد مردد در صورتی که مولی بگوید: «إن جائك عالم عادل فاكرمه» و دو نفر در نزد شخص حاضر شود که هر دو حالت سابقه عدالت داشته و علم اجمالی به عالم بودن یکی از آنها وجود داشته باشد اما یکی از آنها زید است که ظاهر الفسق است و دیگری عمرو است که ظاهر العداله است؛ در این صورت ظاهر کلام اضواء و آذاء این است که ولو استصحاب در فرد مردد مورد پذیرش نباشد، اینکه جاءنا عالم بالوجدان است که در کنار این علم وجدانی استصحاب عدالت هم جاری خواهد شد اما عرض ما این است که اگر استصحاب فرد مردد مورد پذیرش واقع شود، مشکلی نیست. اما ظاهر کلام اضواء و آراء این است که استصحاب فرد مرد را نمی پذیرند، اما در عین حال از استصحاب در مجهولی التاریخ دفاع می کنند در حالی که مثال های مطرح شده، جریان استصحاب در فرد مردد است؛ چون مثلا در مثالی که مولی گفته است: «ان جاءك عالم عادل فاكرمه» اینکه شخص یقین دارد، زید کان عادلا، اگر مقصود این باشد که «کان زید بما هو عالم متصفا بالعداله» در پاسخ گفته می شود که این یقین موضوع اثر نیست کما اینکه خود ایشان اعترافت کرده است لذا موضوع اثر این است که انسانی باشد، عادل باشد و عالم باشد که با مرکب بودن موضوع در مثالی که زید و عمرو در نزد شخص آمده اند و می داند یکی از آنها عادل است، استصحاب عدالت موضوع اثر نیست؛ چون اگر آن شخص عادل زید باشد، یقینا فاسق شده است، لذا نقض یقین به یقین صورت گرفته است و استصحاب در موارد نقض یقین به یقین دارای اشکال است مگر استصحاب در فرد مردّد مورد پذیرش قرار گیرد که با توجه به اینکه ما استصحاب در فرد مردد را می پذیریم، اشکال بر مجهول التاریخ را وارد نمی دانیم. اما صاحب اضواء و آراء در عین اینکه استصحاب در فرد مردد را نمی پذیرند، نه تنها از استصحاب در مجهول التاریخ دفاع کرده و می فرمایند: استصحاب قلت تا زمان اجمالی ملاقات جاری می شود، علاوه براین ایشان در صورتی که زمان حدوث کریت معلوم باشد مثلا ساعت دو آب کر شده است و زمان ملاقات با نجس روشن نیست فرموده اند: استصحاب بقاء قلت تا زمان اجمالی ملاقات با نجس جاری می شود در حالی که تا ساعت دو یقین به قلت وجود دارد و بعد آن یقین به کریت حاصل می شود، اما استصحاب بقاء قلت تا زمان اجمالی ملاقات با نجس جاری می شود؛ چون در بقاء قلت تا زمان ملاقات با نجس شک وجود دارد که به نظر ما این مطلب دارای مناقشه است که در مطالب آینده مطرح خواهد شد.

قول چهارم در تعاقب حادثین:

تا کنون سه قول در تعاقب حادثین مطرح شد:

۱- قول اول، قول مشهور از جمله شیخ اعظم است که در مجهولی التاریخ در هر دو طرف استصحاب جاری شده و دو استصحاب تعارض می کند و در مواردی که یکی معلوم و دیگری مجهول التاریخ باشد، استصحاب در مجهول التاریخ بلامعارض جاری است؛ مثلاـ در مورد آب قلیلی که کر شده و ملاقات با نجس هم کرده است، اگر روشن باشد که زمان ملاقات با نجس ساعت دو بوده است، اما نسبت به زمان حدوث کریت شک وجود داشته باشد که ساعت یک است یا ساعت سه، استصحاب حکم می کند که قلت تا زمان ملاقات که ساعت دو است، باقی است؛ اما استصحاب در معلوم التاریخ مثل ملاقات که تاریخ آن معلوم است جاری نخواهد شد؛ چون نسبت به ملاقات شک وجود ندارد بلکه روشن است که قبل ساعت دو یقینا ملاقات صورت نگرفته است و بعد ساعت دو هم یقینا ملاقات صورت گرفته است.

۲- قائلین به قول دوم، برخی همانند آقای سیستانی هستند که بین دو استصحاب مطلقا تعارض رخ می دهد؛ اعم از اینکه مجهول التاریخ باشند یا معلوم التاریخ؛ مثلا در مثال آب استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات با استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت تعارض کرده و تساقط رخ می دهد، لذا به قاعده طهارت رجوع خواهد شد.

۳- قول سوم قول کلام صاحب کفایه و بحوث بود که در مجهول التاریخ به جهت شبهه انفصال زمان یقین از شک، استصحاب متقضی جریان ندارد اما در صورتی که یکی معلوم و دیگری مجهول باشد، استصحاب در مجهول التاریخ جاری خواهد شد؛ مثلا اگر تاریخ ملاقات معلوم و تاریخ حدوث کریت مجهول باشد، استصحاب عدم کریت موضوع خواهد داشت و بلامعارض جاری است.

ص: ۹۰۶

۴-قول چهارم در مساله تعاقب حادثین با تقاریب متعدد مطرح شده است و مرحوم خویی(۱) و صاحب کتاب اضواء و آراء(۲) این قول را اختیار کرده اند.

تبیین قول چهارم:

محصل قول چهارم این است که استصحاب چه در مجهولی التاریخ و چه در معلوم و مجهول التاریخ، مقتضی جریان دارد، که از این جهت این قول شبیه قول دوم است ، بنابراین اگر دو حکم شرعی برای دو عنوان مختلف وجود داشته باشد، با جریان دو استصحاب تعارض می دهد، مثلا اگر پدر و پسری فوت کنند و شک وجود داشته باشد که فوت کدام متقدم بوده است، در این صورت عدم موت پدر تا زمان موت پسر موضوع اثر شرعی ارث بردن پدر از فرزند خود است؛ چون موضوع ارث پدر، «اذا مات الولد و کان الوالد حیا است که با جریان استصحاب عدم موت پدر موضوع ارث بردن او ثابت می شود اما از طرف دیگر عدم موت ولد تا زمان موت والد هم موضوع اثر ارث ولد از والد است که استصحاب عدم موت ولد تا زمان موت والد جاری است و بین این دو استصحاب به لحاظ مناقضه در اثر تعارض می شود؛ چون یکی از دو استصحاب حکم به ارث پدر و دیگری حکم به ارث پسر می کند لذا تعارض می شود.

در نکته مطرح شده تفاوتی نمی کند که تاریخ موت هر دو مجهول باشد یا تاریخ موت یکی روشن باشد مثل اینکه معلوم است مرگ پدر روز جمعه بوده است، اما روشن نیست که موت ولد پنج شنبه یا شنبه بوده است که استصحاب عدم موت ولد تا موت والد با استصحاب عدم موت والد تا زمان موت ولد تعارض کرده و تساقط می کنند.

۱- (۲) مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی)، ج ۲، ص: ۲۱۵.

۲- (۳) اضواء و آراء، جلد۳، صفحه ۳۳۸.

کلام مرحوم خویی و صاحب اضواء و آراء:

مرحوم خویی و صاحب کتاب اضواء و آراء با تفاوت در تقریب فرموده اند: اگر یکی از دو استصحاب جزء موضوع مرکب شرعی را اثبات کند و استصحاب دیگر جزء موضوع را نفی کند، استصحابی که مثبت احد الجزئین است، بلامعارض جاری خواهد شد اما استصحاب نافی احد الجزئین به جهت مثبت بودن جاری نیست؛ مثلا در مثال آب قلیلی که متیقن است که کر شده و ملاقات با نجس کرده است اگر تاریخ حدوث کریت معلوم باشد که ساعت دو بوده است اما تاریخ ملاقات مجهول باشد، قول اول قائل به طهارت آب خواهد شد؛ چون استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت جاری می شود و لذا اثبات می شود آب در زمان قلت ملاقات با نجس نکرده است، اما طبق قول رابع حتی در این فرض هم که نوعا قائل به طهارت آب شده اند، این آب مطلقا محکوم به نجاست است، چه ملاقات و حدوث کریت مجهول التاریخ باشند یا اینکه یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ باشد؛ چون طبق قول چهارم استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات بلامعارض جاری است و فرض اسوء از این فرض جایی است که تاریخ حدوث کریت معلوم و تاریخ ملاقات مجهول باشد که حتی در این فرض هم استصحاب بقاء قلت تا زمان اجمالی ملاقات با نجس جاری شده و نجاست اثبات خواهد شد؛ چون موضوع نجاست مرکب است از اینکه ملاقات با نجس صورت گیرد که این جزء بالوجدان ثابت است و جزء دیگر این است که در زمان ملاقات قلیل باشد که استصحاب حکم به قلّت خواهد کرد؛ بنابراین جزء دوم ثابت شده است، اما استصحاب عدم ملاقات با نجس در زمان قلت جاری نیست؛ چون اصل مثبت است. اما نسبت به مثبت بودن استصحاب عدم ملاقات با نجس دو بیان مطرح شده است: که یک بیان توسط مرحوم خویی و بیان دیگر در کتاب اضواء و آراء ارائه شده است:

بیان مرحوم خویی:

مرحوم خویی در بیان عدم جریان استصحاب نافی جزء موضوع و مثبت بودن استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت به اشکال نقضی و پاسخ حلی اشاره می کنند:

الف: اشکال نقضی:

اشکال نقضی ایشان به این صورت است که یک جزء موضوع که ملاقات با نجس باشد، بالوجدان ثابت است اما در مورد جزء دیگر که قلّت در زمان ملاقات است، اگر استصحاب عدم ملاقات فی زمان قلت جاری شود، در صحیحه اولی زراره هم که امام علیه السلام استصحاب بقاء وضوء جاری کرده اند، استصحاب عدم صلاه فی زمان وضوء جاری شده و معارضه خواهد کرد، در حالی که امام فقط استصحاب بقاء وضوء تا زمان نماز جاری کرده است و تعارض آن با استصحاب عدم صلاه فی زمان الوضوء را مطرح نکرده است بنابراین معارضه مطرح شده صحیح نیست.

ب: پاسخ حلی:

مرحوم خویی در بیان حلی می فرمایند: موضوع حکم عنوان مجموعی «الصلاه فی زمان الوضوء» یا عنوان «اقتران الصلاه بالوضوء» نیست بلکه موضوع حکم مرکب است و واقع اقتران جزئین در موضوع اخذ شده است لذا واقع اقتران ملاقات و قلت موضوع می باشد و وقتی موضوع واقع تقارن باشد، ضم الوجدان الی الاصل خواهد شد که ملاقات با نجس بالوجدان ثابت است و استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات هم جاری خواهد شد و ضم وجدان الی الاصل می شود و واقع تقارن می شود. اما استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت یا استصحاب عدم صلاه در زمان وضوء استصحاب برای نفی مجموع من حیث المجموع است که مجموع من حیث المجموع اصلا اثر شرعی ندارد به همین جهت جاری نخواهد شد.

ص: ۹۰۹

بنابراین در هر موردی که استصحاب در تعاقب حادثین، مثبت جزء مشکوک الحکم باشد، جاری خواهد شد اما در هر موردی که استصحاب نافی احد الجزئین موضوع باشد، استصحاب در عنوان مجموع من حیث المجموع است که جاری نخواهد بود.

مناقشه در کلام مرحوم خویی:

بیان مرحوم خویی ناتمام است. اما اشکال نقضی ایشان وارد نیست؛ چون مورد صحیح زراره تعاقب حادثین نیست، بلکه در صحیحه زراره استصحاب بقاء وضوء جاری شده و نماز خوانده می شود و لذا این نقض محل بحث نیست؛ مخصوصا اینکه مقصود نقض به مطلق تعاقب حادثین باشد که نهایتا در مورد زراره، تاریخ نماز معلوم و تاریخ حدث مجهول است که نهایتا گفته شود در صورتی که زمان صلاه معلوم باشد، استصحاب عدم صلاه فی زمان وضوء جاری نیست کما اینکه در قول اول هم مطرح شد. اما مرحوم خویی از اشکال نقضی نتیجه گرفته اند که در تعاقب حادثین استصحاب مطلقا در یک طرف که اثبات وجود جزء مشکوک می کند جاری است که روشن می شود این نتیجه گیری صحیح نیست.

اما پاسخ حلی ایشان هم صحیح نیست؛ چون در کلام ایشان استصحاب بقاء قلت الی زمان الملاقاه به عنوان استصحاب در واقع جزء مطرح شد که این بخش کلام ایشان مورد پذیرش است، اما ایشان استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت را استصحاب در عنوان مجموع من حیث المجموع دانستند در حالی که این استصحاب هم درجزء است؛ چون مستصحب عنوان مجموعی «الملاقاه فی زمان القلّه» نیست بلکه در مورد ذات ملاقات استصحاب عدم جاری می شود، همان طور که در قلت استصحاب ذات قلت جاری شد و «الی زمان الملاقاه» ظرف استصحاب است. بنابراین همان طور که استصحاب ذات قلت تا زمان ملاقات جاری شده و استصحاب در واقع جزء مشکوک محسوب می شود، در مورد ملاقات هم مستصحب ذات عدم ملاقات که این عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت کشیده می شود حتی اگر تاریخ حدوث کریت معلوم باشد.

ص: ۹۱۰

امـا در عین حال این کلام مرحوم خویی توسط مرحوم اسـتاد مورد پـذیرش واقع شـده است لـذا نظر مرحوم خویی و اسـتاد در تمام موارد استصـحاب در تعاقب حادثین متفاوت با مشهور می شود؛ مثلا در مثال قلّت مرحوم استاد و خویی می فرمایند: اظهر این است که آب مطلقا نجس است. اما آقای سیسـتانی که قائل به قول دوم هسـتند، مطلقا قائل به طهارت آب شده اند. مشهور هم بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ تفصیل می دهند.

بیان صاحب اضواء و آراء:

اما تقریب اضواء و آراء، در بحوث هم اشاره شده است. در بحوث فرموده اند: استصـحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت که همـان استصـحاب نـافی است، جـاری نخواهـد بود؛ چون جزء الموضوع، طبیعی ملاقـات با نجس است و علم به تحقق جزء الموضوع که ملاقات آب با نجس باشـد، وجود دارد و مشـکوک حصه ای از ملاقات است که ملاقات تا ساعت دو است و الا اصـل ملاقـات متیقن است، پس جزء الموضوع محقق شـده است لـذا استصـحاب عـدم جزء الموضوع را نمی توان جاری کرد؛ چون اصل موضوعی یا بایـد طبیعی موضوع را اثبات کنـد؛ مثل استصـحاب قلت تا زمان ملاقات را که طبیعی موضوع را اثبات می کند یا اصل موضوعی طبیعی موضوع یا جزء الموضوع را نفی کند که جزء الموضوع، ملاقات با نجس است که استصحاب عـدم طبیعی ملاقـات با نجس جاری نمی شود؛ چون علم به ملاقات وجود دارد، لـذا عـدم حصه ای از ملاقات استصـحاب می شود که ملاقات تا ساعت دو نبوده است، اما این استصـحاب اثر ندارد بلکه باید ضـمیمه شود که ملاقات بعد ساعت دو مقرون به کریت بوده است در حالی که این اصل مثبت است.

ص: ۹۱۱

قول چهارم/تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول چهارم/تعاقب حادثین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث در تعاقب حادثین به سه قول اشاره شد و در ادامه به وقول چهارم اشاره و بررسی خواهیم کرد.

اقوال در تعاقب حادثین:

قول چهارم: جریان استصحاب مثبت جزء الموضوع و عدم جریان نافی جزء الموضوع

قائلین قول چهارم، مرحوم خویی، مرحوم استاد و صاحب کتاب اضواء و آراء هستند.

محصل این قول این است که در تعاقب حادثین که هر دو مجهول التاریخ یا یکی معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ باشد، مقتضی جریان استصحاب وجود دارد، به همین جهت استصحابی که اثبات وجود احد الجزئین حکم شرعی کند، جاری خواهد شد اما استصحابی که احدالجزئین موضوع حکم شرعی را نفی می کند، جاری نمی شود؛ مثلا در آبی که قبلا قلیل بوده و بعد ملاقات با نجس کرده و کر هم شده است، اگر در متقدم و متأخر از کریت و ملاقات شک وجود داشته باشد، استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات به جهت اثبات موضوع نجاست آب جاری است اما استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت جاری نیست؛ چون این استصحاب احدالجزئین موضوع نجاست را نفی می کند اما دارای مشکل مثبتیت است.

تقریب مرحوم خویی:(۱)

مرحوم خویی در تقریب قول چهارم می فرمایند: استصحاب نافی جزء الموضوع ، شبیه همان استصحابی است که در مورد صحیحه زراره مطرح شده است؛ چون در مورد صحیحه زراره امام علیه السلام استصحاب وضوء جاری کرده اند اما در مقابل این استصحاب، استصحاب عدم صلاه مع الوضوء هم وجود دارد اما همان طور که در صحیحه زراره استصحاب عدم صلاه معلوم التاریخ الوضوء جاری نشده است در مانحن فیه هم استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت جاری نخواهد شد؛ چون با جریان استصحاب وضوء تا زمان نماز، ضم الوجدان الی الاصل خواهد شد که شخص نماز بالوجدان خوانده است و با استصحاب هم ثابت می شود، در زمان نماز وضوء داشته است؛ بنابراین موضوع حکم شرعی محقق شده است اما استصحاب عدم صلاه در زمان وضوء، جریان استصحاب برای نفی مجموع من حیث المجموع صلاه مع الوضوء است، در حالی که مجموع من حیث المجموع موضوع اثر نیست بلکه واقع جزئین موضوع اثر شرعی است که با ضمّ الوجدان الی الاصل ثابت خواهد شد.

۱- (۱) مصباح الاصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، السید محمد الواعظ الحسینی، ج۳، ص۲۰۳-۲۰۵.

در جلسات گذشته پاسخ کلام مرحوم خویی مطرح شد.

تقریب شهید صدر:(۱)

جناب شهید صدر در کتاب بحوث مثبت بودن استصحاب نافی جزء الموضوع را می پذیرند. اما بیان ایشان متفاوت با کلام مرحوم خویی می باشد.

ایشان در کتاب بحوث می فرمایند: قبلا مطرح شد، اگر صرف الوجود موضوع اثر شرعی باشد، مثل اینکه مولی بگوید: «اذا وجد حیوان فی الدار فتصدق» که صرف الوجود حیوان موضوع اثر شرعی است، حال اگر گفته شود امروز یقینا پشه در خانه نیست؛ چون اگر دیروز در خانه پشه بوده است، از بین رفته است، بنابراین علم وجدانی به انتفاء پشه وجود دارد که در این حال اگر استصحاب عدم فیل ضمیمه شده و نتیجه گرفته شود که صرف الوجود حیوان در خانه وجود ندارد، اصل مثبت خواهد بود؛ چون لازم عقلی تعبّد به عدم فیل و ضمیمه شدن آن به علم وجدانی به عدم پشه، انتفاء جامع و صرف الوجود حیوان در دار است، لذا اصل مثبت خواهد بود. در مانحن فیه همین گونه است؛ چون موضوع نجاست آب دارای دو جزء است که یک جزء آن جامع ملاقات با نجس و جزء دیگر جامع قلّت آب در زمان ملاقات است.

با این فرض اگر استصحاب عدم جامع ملاقات با نجس جاری شود، اشکال خواهد شد که در آب قطعا صرف الوجود ملاقات با نجس محقق شده است به همین جهت استصحاب عدم جاری نخواهد بود و لازم است استصحاب در فرد جاری شود که «الملاقات فی زمان القلّه» یک فرد و حصه از ملاقات است و «الملاقاه فی زمان الکریه» هم فرد و حصه ی دیگری از ملاقات است که در این فرض، اگر گفته شود: استصحاب عدم فرد اول که ملاقات در زمان قلّت است جاری می شود، از طرف دیگر هم بالوجدان ثابت است که ملاقات با نجس در صورت کریت آب موجب نجاست نمی شود؛ چون قلت جزء الموضوع حکم به نجاست آب است و وقتی با استصحاب نفی شود با ضم آن به علم وجدانی به عدم تنجس در زمان کریت، ثابت می شود که آب نجس نمی باشد. اما پاسخ این ادعاء این است که این استصحاب اصل مثبت است؛ چون لازم عقلی اینکه نسبت به یک فرد از جامع ملاقات استصحاب عدم جاری شده و به عدم اثر در فرد دیگر -ملاقات در زمان کریت- ضمیمه شود، عدم نجاست آب است، لذا اصل مثبت خواهد بود و به جهت مثبتیت جاری نیست.

۱- (۲) مصباح الاصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، السید محمد الواعظ الحسینی، ج۶، ص۳۱۹.

تقریب صاحب کتاب اضواء و آراء:(۱)

در کتاب اضواء و آراء در تبیین قول چهارم با مقداری تفاوت نسبت به کلام بحوث فرموده انـد: مثبت بودن استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت، به این جهت است که بـالفرض استصحاب عـدم ملاقـات در زمان قلت جاری شود، در مورد آب علم اجمالی به جامع ملاقات بـا نجس وجود دارد و صرف الوجود قلت آب در زمان ملاقاتِ معلوم بالاجمال، موضوع و محقق نجاست است و استصحاب عـدم ملاقات در زمان قلّت نمی توانـد اثبات کنـد که قلّت آب در زمان ملاقات معلوم بالاجمال نبوده است؛ چون اصل مثبت است و لازم عقلی انتفاء ملاقات در زمان قلّت این است که ملاقات معلوم بالاجمال در زمان کریت بوده است و اصل مثبت خواهد بود.

بنابراین تا زمانی که اثبات نشود ملاقات معلوم بالاجمال، در زمان کریت بوده است، حال ملاقات معلوم بالاجمال روشن نخواهد شد؛ چون ملاقات معلوم بالاجمال نفی نخواهد شد و وقتی با استصحاب عـدم ملاقات در زمان قلت اثبات نشود که ملاقات، ملاقاتِ معلوم بالاجمال در زمان کریت بوده است، اصل مثبت خواهـد بود بنابراین قلت ماء در زمان الملاقات المعلوم بالاجمال که مقتضای استصحاب بقاء قلت است، نجاست آب را اثبات خواهـد کرد و اصلی وجود نـدارد که بیان کنـد که ملاقات معلوم بالاجمال در زمان کریت بوده است مگر به نحو اصل مثبت.

بعد ایشان فرموده است: بین تبیین مطرح شـده و تقریب بحوث تفاوتی وجود دارد که این تفاوت دارای ثمره است. ثمره این است که جناب شهید صدر در بحوث با تقریب خود، در فرع دیگر نتیجه گیری کرده است. فرعی که ایشان با توجه به تقریب خود نتیجه گرفته این است که اگر آبی قبلا کر بوده است اما بعد قلیل شده و ملاقات با نجس هم کرده است، اما شک وجود دارد که ملاقات با نجس در زمان کریت یا در زمان قلت بوده است. جناب شهید صدر در بحوث فرموده اند: استصحاب عدم ملاقات در زمان کریت جاری نیست؛ چون جریان این اصل برای اثبات تحقق ملاقات در زمان قلت، اصل مثبت است. اما استصحاب بقاء کریت آب تا زمان ملاقات هم جاری نیست؛ چون استصحاب بقاء کریت یعنی استصحاب عـدم قلّت لذا استصحاب نافی جزء الموضوع نجاست خواهد بود؛ چون موضوع نجاست القله فی زمان الملاقاه در فرد دارای حالت سابقه کریت است که استصحاب عدم قلّت تا زمان ملاقات جاری می شود و نتیجه گرفته می شود که آب نجس نیست. اما استصحاب عدم قلت در نفی جزء الموضوع نجاست؛ اصل مثبت است؛ چون موضوع نجاست طبیعی و جامع قلّت و ملاقات است و با استصحابِ عدم قلت تا زمان ملاقات، جامع قلت نفی نمی شود، به جهت اینکه یقینا آب قلیل شده و جامع قلّت در آن محقق شده است و استصحاب صرفا حصه ای از قلت را که قلت تا زمان ملاقات است نفی می کند؛ یعنی قلت تا ساعت دو نفی شده است که فردی از قلت است. اما جزء الموضوع نجاست، جامع قلت است که جامع با استصحاب نفی فردی از قلت نفی نخواهد شد.

۱- (۳) الاضواء و الاراء، ج۳، ص۳۳۲.

در کتاب اضواء و آراء فرموده انـد: تقریب ما متفاوت با کلام بحوث است؛ لذا به نظر ما در این فرض استصحاب جاری است. وجه جریـان استصـحاب این است که استصـحاب عـدم قلت تـا زمان ملاقات، حال ملاقات معلوم بالاجمال را روشن می کنـد؛ چون در آب یـک ملاقـات معلوم بالاجمـال وجود دارد که استصـحاب بقـاء عـدم قلت یـا بقـاء کریت تـا زمـان ملاقات معلوم بالاجمال ثابت می کند که در زمان ملاقات معلوم بالاجمال، قلّت وجود نداشـته است و مشـکلی وجود ندارد و در فرع اول که حـالت سـابقه آب قلّت است، مشـکل این بود که استصـحاب عـدم ملاقـات در زمان قلت، حال ملاقات معلوم بالاجمال آب را مشـخص نکرده و ثـابت نمی کرد ملاقـات در زمـان کریت بوده است لـذا روشن نبود که ملاقـات در زمان قلت یا کریت بوده است اما استصـحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات بالاجمال حکم می کرد که ملاقات معلوم بالاجمال در زمان قلت بوده است لـذا در فرع اول استصـحاب بقـاء قلت تـا زمـان ملاقـات معلوم بالاجمـال جاری شـده و نجاست ثابت می شود اما استصـحاب عـدم ملاقـات در زمـان قلت دارای این اشـکال است که حال ملاقات معلوم بالاجمال را مشـخص نمی کرد و اگر می خواست وقوع در زمان کریت را اثبات کند اصل مثبت است.

بنـابراین در فرع قبلی استصـحاب بقـاء قلّت تا زمان ملاقات، مشـخص می کرد که ملاقات در حال قلت بوده است و آب نجس شـده است. امـا در فرع دوم مشـکلی وجود نـدارد؛ چون اگرچه استصـحاب عـدم قلت جـاری می شود که نافی جزء الموضوع نجاست است ولی این استصـحاب مشـکل نـدارد و مثبت نیست؛ چون حال ملاقات معلوم بالاجمال را روشن می کنـد؛ یعنی با استصـحاب عـدم قلت تـا زمان ملاقات معلوم بالاجمال، ثابت می شود که ملاقات معلوم بالاجمال، در زمان کریت بوده و آب نجس نشده است؛ اما استصـحاب عدم ملاقات در زمان قلت اصل مثبت است در حالی که در بحوث گفته اند: استصحاب عدم قلت، استصحاب نافی جزء الموضوع نجاست است و استصحاب نافی جزء الموضوع چون طبیعی قلت ماء را نفی نمی کند بلکه حصه ای از جامع قلت را –قلت تا ساعت دو –که جزء الموضوع است، نفی می کند اصل مثبت خواهد بود.

ص: ۹۱۵

ثمره بین قول بحوث و اضواء و آراء:

بیان بحوث و اضواء و آراء در فرع اول که حالت سابقه آب قلّت است، یکسان خواهد بود؛ چون بحوث مدعی است، استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت استصحاب در فرد و حصه است یعنی ملاقات در زمان قلت را نفی می کند، در حالی که جزء الموضوع جامع و صرف الوجود ملاقات است. و در اضواء و آراء می فرمایند: استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت، حال ملاقات معلوم بالاجمال را مشخص نمی کند و تا زمانی که حال ان مشخص نشود، نفی صرف الوجود قلّت ممکن نخواهد بود. لذا صاحب اضواء و آراء مثبت بودن را اینگونه بیان کردند.

مناقشه درکلام بحوث و اضواء و آراء:

به نظر ما هیچ کدام از نظر بحوث و اضواء و آراء تمام نیست.

مناقشه در کلام بحوث:

اما بیان بحوث تمام نیست که به دو تقریب بیان ایشان را رد می کنیم:

موضوع نجاست مرکب از دو جزء ملاقات ماء مع النجس و قلت ماء است. اما معنای ترکیب این نیست که بین این دو جزء هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد، به این صورت که جزء الموضوع نجاست صرف الوجود ملاقات با نجس است مطلقا ولو اینکه ملاقات با نجس در زمان کریت آب باشد. وجه ادعای ما این است که نفی ارتباط کامل بین اجزاء موضوع مرکب، خلاف وجدان است؛ چون ظاهر این است که طبیعی ملاقات با نجس موضوع نجاست یا جزء الموضوع نیست، بلکه جزء الموضوع، ملاقات در زمان قلت است، نه ملاقات لابشرط نسبت به اینکه در زمان قلت باشد یا در زمان کریت.

از طرف دیگر اینکه گفته می شود در موارد ترکیب تقیید نشده است مقصود این است که تقیید اسمی نیست؛ یعنی عنوان اسمی «اتصاف الملاقات بکونها فی زمان القله» موضوع نیست نه اینکه ترکیب به معنای مستقل بودن و عدم ارتباط دو جزء باشد؛ بنابراین ظاهر این است که بین اجزاء تقید حرفی وجود دارد و «الملاقاه فی زمان القله» یا «القله فی زمان المقالاه» فقط به صورت تقید حرفی است لذا اگر استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت جاری شده اما نسبت به طهارت و نجاست شک وجود داشته باشد، عرف نقض یقین به شک را صادق می داند؛ چون شخص می داند که آب قبلا ملاقات با نجس نکرده است و استصحاب حکم می کند که تا زمان کریت ملاقات با نجس صورت نگرفته است لذا اگر حکم به نجاست آب شود، نقض یقین به شک صورت گرفته است.

لذا ما منکر تقید حرفی نیستیم بلکه مقصود این است که ترکیب به معنای استقلال دو جزء و عدم ارتباط نیست؛ چون اگر صرفا گفته شود «الملاقات و القله» و ارتباطی بین این دو نباشد، ممکن نیست گفته شود ملاقات در زمان قلت بوده است بنابراین لحاظ ارتباط بین این دو لازم است که باید تقید حرفی بین دو جزء باشد

تقریب دوم این است که حکم انحلالی است؛ یعنی ملاقات در زمان قلت به معنای این است که این فرد از ملاقات منجس آب است و ملاقات در زمان کریت هم فرد دیگری است که اگر جزء دیگر موضوع به آن ملحق شود، موضوع نجاست است؛ چون ملاقات با نجس به نحو انحلال موجب تنجس آب است ولی آب با دو بار ملاقات با نجس نجس مکرر نمی شود و فرق است بین اینکه گفته شود تکرار ملاقات نجس، موجب تکرار نجاست نیست که حرف درست است اما عدم تکرار نجاست در صورت ملاقات، نباید منشا انکار انحلالی بودن سببیت هر فردی از ملاقات در زمان قلت برای نجاست آب شود؛ چون هر فردی از ملاقات با نجس در زمان قلت موضوع برای منجسیّت آب است ولی منجسیت آب به معنای این است که اگر نجس نباشد، در صورت ملاقات متنجس می شود اما اگر همزمان آب هم ملاقات با بول و هم ملاقات با دم داشته باشد، هر دو موجب متنجس شدن آب است ، هرچند هر دو تداخل می کنند و دو نجاست ایجاد نمی شود اما تداخل ربطی ندارد که گفته شود صرف الوجود ملاقات موضوع نجاست است بلکه هر فردی از ملاقات سبب نجاست است؛ لذا وقتی استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت جاری می شود، یک فرد از سبب نجاست نفی خواهد شد اما در عین انحلالی بودن سبب، مسبب تکرارنمی شود؛ مثل اینکه شخصی هم مرتدو ساب النبی و امام باشد که هر دو سبب قتل است، اما قتل قابل تکرار نیست، اما نمی توان گفت: سب النبی بعد ارتداد سبب وجوب قتل نیست بلکه به جهت اینکه قبلا سبب قتل آمده است، قتل تکرار نمی شود اما در عین حال سببیت انحلال دارد.

ص: ۹۱۷

نبـابراین عرفی نیسـت به جهت اینکه آب ملاـقی نجس بیش از یـک بـار نجس نمی شـود، موضـوع منجس بـودن آب صـرف الوجود ملاقـات بـا نجس قرار گیرد که جزء دیگر صـرف الوجود قلت آب باشـد بلکه سـببیت انحلاـلی است ملاقات در زمان قلت یـک فرد از سـبب است که این فرد نفی می شود از طرف دیگر ملاقات در زمان کریت هم به جهت نفی قلت، بالوجـدان سبب نجاست نخواهد بود که با این بیان روشن می شود محل بحث ربطی به مثال حیوان ندارد که اثر بر صـرف الوجود مترتب شده باشد و ضم استصحاب عدم فیل به علم وجدانی به عدم وجود پشه اصل مثبت است.

مناقشه در کلام اضواء و آراء:

اما اشـکال تقریب اضواء و آراء این است که ایشان می فرمایند: معلوم نشد «الملاقاه المعلومه بالاجمال» در زمان قلت یا کریت بوده است؛ چون استصـحاب عـدم ملاقات در زمان قلّت، حال معلوم بالاجمال را معین نمی کند که در زمان قلت بوده است یا زمـان کریت مگر به نحو اصل مثبت و تازمانی که حال ملاقات مشـخص نشود، صـرف الوجود ملاقات با نجس، در زمان قلت نفی نخواهد شد که این مطلب ایشان صحیح نیست؛ چون ملاقات معلوم بالاجمال به نحو لیس تامه تا زمان حدوث کریت نفی شـده و گفته می شود که ملاقـات معلوم بالاجمـال دیروز نبوده است و استصـحاب حکم می کنـد که تا ساعت دو که آب کر شده است، ملاقات معلوم بالاجمال حادث نشده است لذا وجود ملاقات معلوم بالاجمال در زمان قلت نفی شده است که با این فرض حال ملاقات معلوم بالاجمال منقح شده است که ملاقات معلوم بالاجمال تا زمان حدوث کریت نبوده است.

ص: ۹۱۸

اما مقصود این نیست که اثبات شود که ملاقات بعد کریت بوده است چون این نکته مهم نیست بلکه مهم این است که به لحاظ قبل حدوث کریت، استصحاب عدم ملاقات معلوم بالاجمال جاری می شود که شاهد مدعای ما این است که اگر در مورد آب مستصحب القله شک در ملاقات با نجس وجود داشته باشد، بلااشکال حکم به طهارت می شود؛ چون شک در ملاقات آن وجود دارد. اما اگر با اضافه کردن مقداری آب تبدیل به کر شود و بعد کر شدن آب، دست نجس به آب برخورد می کند که ملاقات با نجس معلوم بالوجدان است که بعد حدوث کریت بوده است، اما فرد دیگر از ملاقات در زمان قلت، مشکوک است مثلا تا ساعت دو آب قلیل بوده است و شک وجود دارد که قطره خونی در آن افتاده است یا نه که استصحاب عدم ملاقات با قطره جاری می شود حال اگر بعد تبدیل شدن آب به کر، نجس قطعی با آن ملاقات کند، هیچ فقیهی ملتزم به نجاست آب نشده است بلکه همه می گویند استصحاب عدم ملاقات فرد اول که همان ملاقات با قطره خون است جاری می شود و این فرد دوم از ملاقات هم که با دست نجس است، قطعا موضوع اثر نیست؛ چون در زمان کریت بوده است در حالی که طبق اشکال بحوث استصحاب عدم یک فرد اثبات نفی صرف الوجود نمی کند، مگر به نحو اصل مثبت و همین این شاهد بر نادرست بودن تقریب بحوث است.

بنابراین قول رابع تمام نشد.

قول پنجم/اقوال در مساله /تعاقب حادثین/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۲۳

ص: ۹۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول پنجم/اقوال در مساله /تعاقب حادثین/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعاقب حادثین بود که به چهار قول در این مساله اشاره شد و در ادامه به قول پنجم اشاره خواهد شد.

اقوال در تعاقب حادثین:

قول پنجم:

قول پنجم مختار بحوث است(۱) که برای روشن شدن کلام ایشان به دو مطلب از ایشان اشاره خواهیم کرد:

مطلب اول: عدم وجود مقتضی استصحاب

ایشان با توجه به پذیرش تقریب رابع درکلام مرحوم صاحب کفایه می فرمایند: استصحاب در مجهولی التاریخ مبتلی به شبهه نقض یقین به یقین است؛ چون مثلا در مورد آبی که قبلا قلیل بوده و تبدیل به کر شده و ملاقات با نجس هم داشته است ولی روشن نیست، ساعت دو کر شده و ساعت سه ملاقات کرده یا بالعکس، استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات به جهت اینکه شاید زمان ملاقات مشیر به ساعت سه باشد که در ساعت سه یقینا آب کر است، استصحاب قلت شبهه نقض یقین به یقین داشته و به همین جهت جاری نیست. از طرف دیگر استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت هم همین اشکال را دارد که شاید زمان کریت ساعت سه بوده است که تا ساعت سه یقینا ملاقات با نجس صورت گرفته است؛ لذا استصحاب در مجهولی التاریخ مقتضی جریان ندارد.

همین بیان در مورد استصحاب در معلوم التاریخ هم مطرح خواهد بود؛ مثلا اگر تاریخ حدوث کریت معلوم باشد که ساعت دو بوده است، اما مشخص نباشد که ملاقات قبل ساعت دو بوده یا بعد ساعت دو، ارکان استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت تمام نیست؛ چون در این فرض اگر استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات جاری شود، زمان ملاقات اگر عنوان مشیر به واقع زمان باشد، در واقع زمان شک وجود ندارد؛ چون تا ساعت دو یقینا آب قلیل بوده و بعد ساعت دو یقینا کر شده است، اما اگر عنوان اجمالی زمان ملاقات مجرای استصحاب باشد، در بحوث گفته اند: این عنوان موضوع اثر شرعی نیست؛ چون موضوع شرعی واقع زمان ملاقات با نجس است و موضوع مرکب از دو جزء «الماء القلیل الملاقی للنجس فی زمان واحد» لذا عنوان اجمالی «زمان الملاقاه بماهو زمان الملاقاه» یا «زمان القله و بما هو زمان القله» موضوع اثر شرعی نیست؛ پس ارکان استصحاب در مجهولی التاریخ تمام نیست.

۱- (۱) بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۳۱۱.

مطلب دوم: (عدم جریان استصحاب نافی جزء موضوع)

مطلب دوم بحوث این است که حتی در صورتی که تاریخ ملاقات مجهول بوده و تاریخ حدوث کریت معلوم باشد، استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت جاری نیست با اینکه ایشان گفت: اگر یکی از این دو حادث مجهول التاریخ باشد و دیگری معلوم التاریخ استصحاب در مجهول التاریخ جاری می شود. لذا اگر تاریخ ملاقات معین باشد که ساعت دو بوده است و تاریخ حدوث کریت مجهول باشد، استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات که ساعت دو است، جاری می شود. اما در مطلب دوم می فرمایند: اگر برعکس باشد که تاریخ حدوث کریت معلوم باشد و تاریخ ملاقات مجهول باشد، در این فرض استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کریت جاری نخواهد شد؛ چون این استصحاب نافی احد الجزئین موضوع نجاست است و فقط استصحاب مثبت احد الجزئین موضوع به شرط معلوم بودن جزء دیگر جاری است.

بنابراین محتمل کلام بحوث این است که در تعاقب حادثین استصحاب فقط در مجهول التاریخ در مقابل معلوم التاریخ جاری است. البته در فرضی که استصحاب مجهول التاریخ مثبت یکی از دو جزء موضوع مرکب باشد نه استصحاب نافی؛ چون قبلا مطرح شد که ایشان استصحاب نافی را اصل مثبت می داند.

توضیح مطلب دوم ایشان در ضمن مثالی جدید این است که اگر علم وجود داشته باشد که شخصی دچار جنون شده و مرتکب جرم مثل قتل یا سب نبیّ هم شده باشد، اما ترتیب مشخص نباشد که ابتدا مجنون شده و بعد مرتکب قتل شده است تا قصاص نداشته و دیه هم بر خود او نباشد یا اینکه ابتداء مرتکب جرم شده و بعد مجنون شده است که قتل قبل جنون موضوع مجازات است و دیه بر او ثابت است و همچنین در مورد سب النبی هم ترتیب روشن نباشد. بنابراین در این مثال تعاقب حادثین رخ می دهد. اما اگر فرض شود که تاریخ جنون یا سب النبیّ معین باشد که روز جمعه بوده است، در بحوث می فرمایند: استصحاب عدم وقوع جرم مثل عدم وقوع قتل یا سب امام تا روز جمعه جاری نیست؛ چون این استصحاب می خواهد در جزء الموضوع مجازات قتل یا ساب النبی در زمان عقل، جاری شود به جهت اینکه موضوع جواز قتل سابّ النبی مرکب است از دو جزء سب النبی و عدم جنون که جزء الموضوع حکم قتل، طبیعی سب النبیّ است که یک فرد از سبّ النبی که سب النبیّ قبل یوم الجمعه است، اما اگر با جریان استصحاب وجود سب النبی در قبل جمعه نفی شود و نتیجه گرفته شود که سب النبی در بعد روز جمعه که زمان جنون بوده است محقق شده اصل مثبت خواهد بود.

مناقشه درکلام بحوث:

از مطالب سابق روشن می شود که هیچ کدام از این دو مطلب شهید صدر صحیح نیست. نه مطلب اول که استصحاب در مجهولی التاریخ شبهه نقض یقین به یقین داشته و مقتضی جریان ندارد و نه مطلب دوم که استصحاب نافی احد جزئی الموضوع اصل مثبت است. اشکال ما در مثبت بودن این اصل این است که طبق ظاهر ادله، هر سب النبی به صورت انحلال موجب وجوب قتل است البته سب النبی مکرر موجب تکرر وجوب قتل نمی شود. بنابراین سب النبی قبل یوم الجمعه موضوع وجوب قتل است لذا این طور نیست که جامع سب النبی اعم از اینکه قبل جنون باشد یا در زمان عقل جزء الموضوع باشد بلکه موضوع، افراد سب النبی است که سب النبی در هر زمان موضوع برای وجوب قتل است.

کلام مباحث الاصول: (انحلالی بودن حکم)(۱)

در کتاب مباحث الاصول بیان دیگری مطرح کرده اند که سب النبی در هر زمان جزء الموضوع است و جزء دیگر عدم جنون است. بنابراین موضوع برای وجوب قتل در روز پنج شنبه، سب النبی روز پنج شنبه است و سب النبی روز شنبه موضوع ثبوت وجوب قتل در روز شنبه خواهد بود. بنابراین برای هر فردی از سب النبی در هر زمان یک وجوب قتل در همان زمان وجود خواهد داشت. که با توجه به این نکته استصحاب عدم سب النبی در روز پنج شنبه جاری شده و موضوع برای وجوب قتل سب روز پنج شنبه نفی خواهد شد؛ چون حکم انحلالی است از طرف دیگر در روز شنبه هم به جهت مجنون بودن شخص وجوب قتل ثابت نشده است که با ضمیمه این دو حکم به همدیگر، وجوب قتل از او نفی خواهد شد اما این نفی حکم صرف الوجود نیست؛ چون هر فردی یک حکم دارد کما اینکه اگر وجود فیل در دار یک حکم و وجود پشه یک حکم دیگر داشته باشد با نفی فیل و ضمیمه آن به عدم وجوب پشه صرف الوجود حیوان نفی نخواهد شد.

ص: ۹۲۲

۱- (۲) مباحث الاصول، ج۵، ص۴۸۴-۴۸۵.

اشکال به کلام مباحث الاصول:

به این بیان مباحث الاصول اشکال شـده است که فعلا آنچه اثر عملی دارد، ثبوت وجوب قتل ساب النبی در روز شـنبه است و الا روز پنـج شـنبه از محل ابتلاء خارج است؛ چون استصـحاب عـدم السب النبی تا زور جمعه برای نفی حـدوث وجوب قتل از قبل جمعه اثر عملی نـدارد بلکه آنچه در آن شک وجود دارد وجوب قتل ناشـی و مسـبب از جامع سب النبی است و الا فرد از سب النبی در قبـل روز جممه، در ظرف خود موضوع یـا جزء الموضوع وجوب قتل بوده است اما محل ابتلاء نیست، بلکه مورد ابتلاء وجوب قتل در روز شـنبه است که مسبب از جامع بین دو فرد از سب النبی در روز پنـج شـنبه یا شـنبه است. لـذا به کلام مقرر مباحث الاصول اشکال شده است اگرچه سب النبی قبل جنون موضوع حدوث وجوب قتل او در روز پنچ شنبه است ولی آنچه محـل ابتلاـء و مجرای اصـل عملی است، وجوب قتل در روز شـنبه است ووجوب قتل شـنبه مسـبب از سب النبی قبل روز جمعه نیست بلکه مسبب از جامع سب النبی است و لـذا اشـکال بحوث مطرح خواهـد شد و جواب تعلیقه مباحث الاصول تمام نیست.

به نظر مـا کلاـم تعلیقه مبـاحث الاـصول مطلب خـالی از اشـکال و عرفی است؛ چون افراد سب النبی موضوع وجوب قتل اسـت وسب النبی قبـل روز جمعه موضوع وجوب قتلی است که قبـل روز جمعه حـادث می شود و تـا امروز باقی است و فرد دیگر از سب النـبی، سب النبی روز شـنبه است که جزء الموضوع حـدوث وجوب قتـل روز شـنبه است، ولی چون شـخص مجنون شـده است، سب روز شنبه موضوع فعلی وجوب قتل نخواهد شد.

بنابراین اینکه گفته شود، دو وجوب قتل وجود دارد، ولی اگر وجوب اول که روز پنج شنبه است، محقق شود وجوب قتل مکرر وجود نخواهد داشت، اما موضوع وجوب قتل جامع نیست، بلکه هر فردی از سب النبی موضوع وجوب قتل است، اشکالی نخواهد داشت؛ لذا قول خامس که قول بحوث است تمام نیست.

بیان مختار در تعاقب حادثین: (صحت قول مشهور و شیخ انصاری)

اما قول مختار ما همان قول مشهور و جناب شیخ انصاری است که استصحاب در مجهولی التاریخ موضوع داردو و با جریان دو استصحاب تعارض رخ می دهد؛ مثلا در مثال آب، استصحاب قلت تا زمان ملاقات با استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت تعارض کرده و به قاعده طهارت رجوع خواهد شد.

در صورتی که یکی از ملاقات و کریت معلوم و دیگری مجهول باشد؛ مثلا تاریخ ملاقات روشن اما تاریخ کریت ولو به نحو نسبی مجهول باشد، استصحاب قلت تا زمان ملاقات بلامعارض جاری خواهد شد همان طور که در کلام مرحوم شیخ و مشهور مطرح شده است. لازم است در توضیح مجهول بودن نسبی گفته شود گاهی روشن است تاریخ ملاقات ساعت دو است که معلوم التاریخ حقیقی است اما در برخی موارد روشن است که ملاقات ساعت دو یا ساعت سه بوده است ولی تاریخ حدوث کریت مجهول نسبی است؛ یعنی روشن نیست که تاریخ حدوث کریت ساعت دو، سه یا چهار بوده است که در بحوث تعبیر به مجهولی التاریخ با وجود اوسعیت تردد در یک طرف کرده است که این قسم ملحق به معلوم التاریخ است و ما نام آن را مجهول التاریخ نسبی می گذاریم.

ص: ۹۲۴

وجه کلام ما این است که اولا: وقتی صحیحه ثانیه زراره ملاحظه شود، امام در تعاقب حادثین که یکی معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است، یک اصل جاری کرده است؛ چون زراره گفته است: «إن وجدته و انا فی الصلاه» که روشن است از نظر فقهی اگر مکلف در اثناء نماز خونی ببیند و بداند که این خون قبل نماز بوده است، نماز باطل است؛ ولی اگر احتمال دهد که خون بعد شروع نماز به لباس او اصابت کرده است، نماز او صحیح است. اما امام در صحیحه زراره بیان می کند اگر خون در لباس خیس بوده است، نماز صحیح است، فقط لباس را در همان حال نماز بشوید یا از تن درآورد و در تعلیل این حکم می می فرمایند: «لعلّه شیء اوقع علیه» لذا امام استصحاب عدم وقوع دم بر ثوب تا زمان شروع نماز جاری کرده است در حالی که طبق قول ثانی که مختار آقای سیسانی است، این استصحاب با استصحاب عدم دخول در نماز تا زمان وقوع دم که نفی امتثال می کند معارض است؛چون استصحاب عدم وقوع دم تا زمان شروع نماز اثبات امتثال می کند. البته مقصود از استصحاب عدم شروع نماز تا زمان وقوع دم این نیست که اثبات شود نماز بعد آن شروع شده است تا اصل مثبت شود بلکه با توجه به اینکه امتثال نماز به این است که نماز شروع شده و لباس نجس نباشد، استصحاب عدم شروع نماز تا وقوع دم صرفا برای نفی امتثال است؛ چون شرط شروع نماز این است که هنگام شروع لباس نجس نباشد که استصحاب عدم وقوع دم بر لباس تا زمان شروع نماز استصحابی است که توسط امام علیه السلام جاری شده است و به همان اکتفاء شده است، که وجه آن این است که دخول نماز معلوم التاریخ نسبی است ولی زمان وقوع دم بر این لباس مجهول التاریخ بوده است که امام استصحاب را در مجهول التاریخ جاری کرده و در معلوم التاریخ استصحاب جاری نکرده اند.

ص: ۹۲۵

با توجه به روایت مطرح شده، قدر مسلم این است که قول دوم صحیح نیست. البته این نقض فقط به قول دوم که مطلقا قائل به معارضه دو استصحاب هستند، وارد است ولی این نقض به مرحوم خویی وارد نیست؛ چون ایشان قائل است استصحاب عدم شروع نماز تا وقوع دم، استصحاب نافی یکی از دو جزء واجب است و استصحاب نافی در نزد ایشان اصل مثبت است.

بیان حلی مساله:

جواب حلی از مساله که موجب ابطال قول دوم، چهارم و پنجم خواهد شد این است که گاهی تعابیر عوض می شوند ولی عرف واقعیت را یک چیز می داند و بیانات متعدد در نزد عرف تفنن عبارت است اما گاهی عرف واقعیت را دو چیز می بیند؛ مثلاـ عرف در مجهول التاریخ عرف حکم می کند که دو شک وجود دارد؛ شک در بقاء قلت تا زمان ملاقات و شک در ملاقات در زمان قلّت که با این درک عرف ترجیحی وجود ندارد که گفته شود: یک شک وجود دارد لذا با وجود دو شک، دو استصحاب وجود دارد. اما در صورتی که یکی معلوم و دیگری مجهول باشد، عرف یک شک بیشتر نمی نداند که شخص می داند ساعت دو آب ملاقات با نجس کرده است وشک در بقاء قلت تا ساعت دو وجود دارد، لذا با فرض یک شک که شک بقاء قلت در زمان ملاقات است، یک استصحاب جاری خواهد شد. شاهد این مطلب این است که در مورد آبی که معین است ملاقات آن با نجس ساعت دو بوده است و شک در قلت آن وجود دارد، اگر فرض شود که تعاقب حادثین نباشد، بلکه آبی است که مشکوک القله است و ملاقات با نجس کرده است، در این فرض هیچ فقیهی در استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات با نجس اشکال نکرده است و لذا با استصحاب بقاء قلت حکم به نجسات خواهد شد. اما اگر قائل شویم که استصحاب در معلوم التاریخ هم موضوع دارد، ممکن است کسی بگوید: اگر چند سطل آب روی آب مستصحب القله ریخته شود که یقین به حصول کریت ایجاد شود، این مورد تعاقب حادثین خواهد شد؛ چون می داند ساعت دو ملاقات با نجس کرده و کر هم شده است ولی روشن نیست چه زمانی کر شده است، چون ممکن است با این چند سطل کر شده یا شاید دیروز کر شده است؛ چون از دیروز در بقاء قلت شک وجود دارد اما این چند سطل آب، سرنوشت آب را عوض می کند؛ چون قبل آب اضافه کردن چند سطل آب، استصحاب نجاست داشت، اما بعد اضافه کردن چند سطل آب، نسبت به مایع مستصحب القله یقین به کریت حادث می شود، اما زمان حدوث کریت روشن نیست؛ چون شاید از دیروز کر شده باشد و لذا تعاقب حادثین شده است که استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات با استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت تعارض می کند و بعد تعارض به قاعده طهارت رجوع خواهد شد در حال که انصافا عرف در این مورد عرف تعجب می کند.

ص: ۹۲۶

مثال دیگر اینکه اگر پسری مفقود الاثر باشد در شرایطی که به همسر خود وکالت در تصرف اموال داده باشد و پدر او فوت کند، در این مورد نسبت به پسر استصحاب حیات جاری خواهد شد و با توجه به وکالت پسر به همسر خود، همسر او سهم الارث پسر را از وارثین پدر تقاضا کرده و حق تصرف خواهد داشت و این مطلب اتفاقی است در حالی که اگر مدتی بگذرد، با توجه به اینکه در نهایت یقین حاصل می شود که پسر هم از دنیا رفته است، اما شک وجود دارد که همان ابتداء از دنیا رفته است یا بعد از مدتی به فیض شهادت نائل آمده است که با توجه به شک در زمان مرگ پسر تعاقب حادثین رخ خواهد داد، در حالی که هیچ عرفی این کلام را نمی پذیرند لذا عرف حکم می کند که زمان موت پدر معلوم است و تا زمان موت پدر محتمل است که پسر زنده باشد که استصحاب حیات پسر جاری خواهد شد.

بنابراین به نظر ما حق با مشهور است که ارکان استصحاب در معلوم التاریخ تمام نیست و تعبیر صاحب کفایه و مرحوم خویی که نسبت به معلوم التاریخ می فرمایند: در تحقق ملاقات تا زمان حدوث کریت شک وجود دارد، قابل پذیرش عرفی نیست؛ بلکه عرف حکم می کند که شخص یک شک بیشتر ندارد آن هم شک در بقاء قلت تا زمان ملاقات است؛ لذا با این بیان قول ثانی و قول رابع ابطال شد؛ چون قول ثانی و رابع در معلوم التاریخ هم استصحاب جاری می کردند. اما قول اول، سوم و پنجم در این جهت با قول مختار اختلافی ندارند. بنابراین حق با قول اول است که در مجهول التاریخ دو استصحاب تعارض می کنند اما در صورتی که یکی معلوم و دیگری مجهول التاریخ باشد، صرفا استصحاب در مجهول التاریخ جاری است و در معلوم التاریخ ارکان استصحاب تمام نیست.

فروعات تعاقب حادثین:

اما در انتهاء برای تتمیم فائده بحث، به چند فرع فقهی اشاره خواهیم کرد:

فرع اول:

فرع اول مکررا بیان شده است که آبی قبلا قلیل بوده و بعد ملاقات با نجس کرده و کر شده است اما متقدم و متأخر ملاقات و کر شدنن معین نیست که طبق قول اول – قول مختار–، در فرضی که تاریخ ملاقات معلوم و تاریخ حدوث کریت مجهول باشد، حکم به نجاست خواهد شد؛ چون استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات جاری می شود. اما در مجهولی التاریخ دو استصحاب طبق قول اول تعارض و به قاعده طهارت مراجعه خواهد شد و در فرضی که تاریخ حدوث کریت معلوم و تاریخ ملاقات مجهول باشد غیر از قاعده طهارت، استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت برای نفی نجاست وجود دارد.

اما قول دوم که قول اقای سیستانی است، قائل به طهارت این آب است؛ چه هر دو محهول باشند و یا اینکه یکی معلوم باشد. چون ایشان مطلقا قائل به تعارض دو استصحاب هستند که بعد تعارض رجوع به قاعده طهارت می شود.

طبق قول ثالث هم در نتیجه شبیه قول اول است.

طبق قول چهارم هم که قول مرحوم خویی است، استصحاب قلت تا زمان ملاقات در همه صور بلامعارض جاری است؛ چون استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت استصحاب نافی جزء الموضوع است که جاری نیست لذا مطلقا حکم به نجاست آب خواهد شد.

فروعات فقهی تعاقب حادثین– توارد حالتین/ تعاقب حادثین/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروعات فقهی تعاقب حادثین– توارد حالتین/ تعاقب حادثین/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب

ص: ۹۲۸

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته مطالب مربوط به تعاقب حادثین به اتمام رسید که مختار ما این بود که در مجهولی التاریخ استصحاب تعارض می کند و در صورتی که یکی از حادثین ولو به صورت نسبی معلوم باشد و دیگری مجهول باشد، استصحاب در مجهول التاریخ بلامعارض جاری خواهد شد.

بعد از روشن شدن این نکته به بیان برخی از فروعات این بحث می پردازیم.

فروعات فقهی تعاقب حادثین:

فرع اول:

فرع اول این است که آب قلیل وجود داشته است که کر شده و ملاقات با نجس هم داشته است، اما در تقدم و تأخر کرّیت و ملاقات شک وجود داشته باشد.

مقتضای قول اول: (تفصیل بین مجهولی التاریخ و معلوم التاریخ)

طبق قول اول که قول مختار است، در فرضی که تاریخ ملاقات معلوم و تاریخ حدوث کرّیت مجهول باشد، استصحاب قلّت تا زمان ملاقات جاری خواهد شد. اما در فرضی که حدوث کرّیت و ملاقات مجهول التاریخ باشد، یا اینکه تاریخ حدوث کرّیت معلوم و تاریخ ملاقات مجهول باشد، حکم به طهارت آب خواهد شد.

کلام مرحوم نائینی: (حکم به نجاست در مجهولی التاریخ)(۱)

مرحوم نائینی فرموده اند: اگر اصل موضوعی نافی نجاست مثل استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت جاری شود که صرفا در صورت علم به حدوث کرّیت جاری است، حکم به طهارت آب خواهد شد اما در صورتی که اصل موضوعی نافی نجاست جاری نشود یا اینکه دچار تعارض شود، اصل حکمی، طهارت نخواهد بود بلکه در مجهولی التاریخ هم باید حکم به نجاست آب شود.

در تبیین کلام مرحوم نائینی لازم به ذکر است: ایشان در اصول اصل موضوعی تأسیس کرده و فرموده اند: اگر عامی باشد که متضمن حکم الزامی باشد و از این عام یک عنوان وجودی خارج شود که دارای حکم ترخیصی باشد، همانند محل بحث که «الماء الملاقی للنجس نجس» عام الزامی است و از این عام آب کر خارج شده است؛ چون آب کر در صورت ملاقات با نجس، نجس نخواهد شد. در این شرائط در شبهه مصداقیه ملاقات آب کر و قلیل، به قاعده طهارت رجوع نخواهد شد؛ چون در صورتی که آب ملاقات با نجس کرده و اصل موضوعی به جهت تعارض اصول در مجهولی التاریخ برای تعیین اینکه آب در زمان ملاقات قلیل نبوده است، وجود نداشته باشد، شبهه مصداقیه مخصص وجودی می شود و لازم است که به عام الزامی رجوع شود نه به اصل حکمی مثل اصل طهارت.

۱- (۱) اجود التقریرات، نائینی، ج۲، ص۱۹۵.

مرحوم نائینی در تطبیق کلام خود می فرمایند: «لاتدخل علیّ احدا الّا من کان صدیقی» در صورتی که عبد شک کند، شخص خاصی صدیق مولی است، در عین حال عبد مشکوک الصداقه را وارد منزل مولی کند، عقلاء او را مستحق لوم و ذم می دانند.

مناقشه در کلام محقق نائینی: (عدم وجود دلیل بر مدعی ایشان)

دلیل محقق نائینی بر این مطلب روشن نیست؛ چون اگر دلیل ایشان این است که مخصِّص «معلوم الصداقه للمولی» است، این کلام خلاف وجدان است؛ چون ظاهر «لاتدخل علیّ الا من کان صدیقی» این است که مخصص «من یعلم انه صدیق المولی» نیست بلکه واقع صدیق مولی است. اگر مقصود ایشان این است که بناء عقلاء در این موارد بر احتیاط است و این بناء با عدم ردع امضاء شده است یا اینکه عدم ردع موجب تشکیل مدلول التزامی عرفی در خطاب مولی خواهد شد، این ادعا هم ممنوع است؛ چون چنین بناء عقلائی احراز نشده است.

البته ممکن است گفته شود در این مورد استصحاب حکم می کند که شخص صدیق مولی نیست که پاسخ آن این است که این حکم مربوط به موارد جریان استصحاب است، اما اگر فرد مورد توارد حالتین باشد، یا عنوان ازلی مثل «لاتدخل علیّ الّا من کان هاشمیا» اخذ شده باشد و استصحاب عدم ازلی هم مورد پذیرش نباشد، در صورتی که عبد شخص مشکوک را وارد منزل کندف عقلاء او را به جهت عدم احتیاط مستحق عقاب نمی دانند؛ چون در حق عبد به جهت شک در تکلیف «رفع ما یعلمون» وجود دارد، مگر اینکه عمل عبد تصرف در ملک مولی باشد، مثل اینکه فرد را داخل در مکان و محل مولی می کند که در این فرض اصل عدم اذن مولی بر دخول فرد جاری خواهد شد، اما در صورتی که بحث تصرف در ملک مولی نباشد، بلکه چه بسا منزل مربوط به عبد باشد، عقلاء بر دخول فردد مشکوک مذمت نمی کنند. علاوه بر حدیث رفع عبد می تواند با توجه به محل مورد شک به ادله ی دیگری همانند «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» یا در مورد مثال محل بحث به «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» تمسک کند؛ چون در مورد آبی که قلت و کریت آن مشکوک است و استصحاب قلت جاری نیست، در صورت ملاقات با نجس شک در نجاست وجود دارد که کبری «کل شیء طاهر» بر آن منطبق خواهد شد. البته احکام کر بر مشکوک الکرّیت و القله مترتب نخواهد شد، اما حکم به طهارت آن از باب «کل شیء طاهر» مشکلی نخواهد داشت.

ص: ۹۳۰

بنابراین حق این است که در فرض جهل به تاریخ حدوث کرّیت و ملاقات مرجع قاعده طهارت است.

مقتضای قول دوم: (رجوع به قاعده طهارت مطلقا)

اما طبق قول دوم که مطلقا قائل به معارضه دو استصحاب بود، روشن است که مرجع بعد تعارض دو استصحاب بقاء قلّت تا زمان ملاقات با استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت، قاعده طهارت خواهد بود.

مقتضای قول سوم: (عدم وجود اشکال در استصحاب عدم ملاقات)

اما طبق قول سوم که قول صاحب کفایه بود، در مجهولی التاریخ استصحاب بقاء قلّت تا زمان ملاقات و استصحاب عدم ملاقات تا زمان کرّیت مقتضی جریان ندارد و لذا به قاعده طهارت مراجعه خواهد شد ولی به نظر می رسد که طبق قول سوم استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کرّیت مشکلی ندارد؛ چون کلام صاحب کفایه دارای دو تقریب مهم اول و چهارم بود که هیچ کدام از این دو تقریب در فرض استصحاب عدم ملاقات تا زمان حدوث کرّیت مطرح نخواهد شد ولی در استصحاب قلّت تا زمان ملاقت مطرح است.

توضیح این مطلب این است که تقریب اول صاحب کفایه این بود که در «القله فی زمان الملاقات» زمان شک به معنای مشکوک تابع زمان واقعی ملاقات است که اگر زمان واقعی ملاقات ساعت سه باشد، زمان شک به معنای مشکوک هم -القله فی زمان الملاقاه- ساعت سه خواهد شد و در این فرض زمان شک از زمان یقین به قلّت منفصل خواهد شد؛ چون زمان یقین به قلّت ساعت یک است ولی زمان شک تابع زمان واقعی ملاقات است وشاید زمان ملاقات ساعت سه باشد که ساعت سه به جهت تخلل ساعت دو از زمان یقین که ساعت یک است منفصل شده است که این تقریب در استصحاب عدم ملاقات تا زمان کرّیت جاری نیست؛ چون در استصحاب قلّت تا زمان ملاقات مقصود این است که در زمان حدوث ملاقات آب قلیل بوده است و ممکن است زمان ملاقات ساعت سه باشد که یقینا آب قلیل نبوده است در حالی که در استصحاب عدم ملاقات مقصود این نیست که در آنی که کرّیت حادث شده، ملاقات وجود نداشته است بلکه اگر فی علم الله ساعت سه زمان حدوث کرّیت باشد، زمان ملاقات هم ساعت سه باشد، ملاقات اثری ندارد وآب پاک است لذا برای نفی نجاست آب لازم است، موضوع نجاست نفی شود و موضوع نجاست «الملاقاه فی زمان القله» است که زمان قلّت یقینا ساعت سه نبوده است: چون ساعت سه یقینا آب کر بوده است و لذا زمان قلّت قبل ساعت سه است که مجموع ازمنه است که این ازمنه متصل به زمان یقین سابق است؛ چون یقین به قلّت در ساعت یک بوده است و بعد آن زمان شک در ملاقات در زمان قلّت، تابع زمان قلّت است نه تابع زمان حدوث کرّیت؛ بنابراین زمان قلّت هم متصل به زمان یقین است و شبهه انفصال وجود ندارد. به همین جهت جریان استصحاب خالی از شبهه خواهد بود.

مقتضای قول چهارم: (عدم جریان اشکال استصحاب فرد مردد در استصحاب عدم ملاقات)

اما طبق تقریب رابع که اشکال شد استصحاب قلّت تا زمان ملاقات با توجه به اینکه ممکن است در استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات، زمان ملاقات ساعت سه باشد که آب یقینا کر شده است، دارای شبهه نقض یقین به یقین است.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، مرحوم داماد و بحوث این اشکال پذیرفتند در حالی که این اشکال در استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت جاری نیست؛ چون ساعت سه یقینا زمان قلّت نیست وآب کر شده است، زمان شک در قلّت تا ساعت دو و پنجاه و نه دقیقه است؛ استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت برای نفی موضوع نجاست، تا ساعت دو و پنچاه و نه دقیقه است که با این فرض تا ساعت دو و پنجاه و نه دقیقه یقین به تحقق ملاقات حاصل نمی شود؛ چون چه بسا ملاقات رأس ساعت سه محقق شده باشد که آب کر شده است و ملاقات در زمان کریت با توجه به مقارن بودن حکم و موضو خلافا للنائینی موجب نجاست نخواهد شد، لذا شبهه مصداقیه نقض یقین به یقین نخواهد شد؛ لذا مقصود این نیست که در آن حدوث کرّیت ملاقات رخ نداده است حتی اگر هم ملاقات شود موجب نجاست نخواهد شد بلکه مقصود این است که تا آخرین آن قلّت ملاقات رخ نداده است که تا ساعت دو و پنجاه ونه دقیقه است و چه بسا رأس ساعت سه ملاقات صورت گرفته باشد و نفی ملاقات در رأس ساعت سه هم مقصود نیست، چون ملاقات آن زمان موجب نجاست نخواهد شد.

ص: ۹۳۲

بنابراین روشن شد که کلام آخوند، حاج شیخ عبدالکریم حائری و بحوث صحیح نیست؛ چون در مجهول التاریخ باید ملاحظه شود که استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت، با قطع نظر از اشکال بحوث که می فرمود، اصل نافی جزء اصل مثبت است، مشکلی ندارد.

اما ثمره جریان استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت در مجهول التاریخ این است که استصحاب عدم ملاقات اصل موضوعی است و نتیجه آن طهارت آب خواهد بود. اما در صورتی که اصل موضوعی جاری نشود، از «کل شیء طاهر» استفاده خواهد شد اما مرحوم نائینی اصل حکمی را قاعده طهارت نمی دانند بلکه حکم به نجاست می کنند که این ثمره مسأله خواهد شد.

در مورد سایر امثله تعاقب حادثین مطالب مطرح شده در فرع اول راهگشا است که به تبع فروع دیگر هم قابل بررسی خواهد بود که جهت آشنایی کامل به جزوه مراجعه شود. اما در عین حال به صورت خلاصه به فروع دیگر اشاره می کنیم.

فرع دوم:

از جمله موارد تعاقب حادثین این است که طلاقی رجعی صورت گرفته و بین زن و مرد اختلاف شود در حالی اصل رجوع و انقضاء عده مورد اختلاف نباشد، بلکه در تقدم و تأخر اختلاف وجود داشته باشد که مرد ادعاء رجوع قبل انقضاء عده کند ولی ادعای زن رجوع بعد انقضاء عده باشد.

در این فرض مبنای فقهاء این است که واقع تقارن دو جزء موضوع اثر است؛ یعنی رجوع باشد و عده هم باقی باشد که در این صورت رجوع مرد صحیح است. اما به نظر ما این کلام خلاف برخی روایات است که مورد تمسک مشهور هم واقع شده است که در آنها وارد شده است: « إِنْ غَشِيَهَا قَبْلَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ كَانَ غِشْيَانُهُ إِيَّاهَا رَجْعَه»(۱) که موضوع رجوع قبل انقضاء عده است و لذا واقع تقارن موضوع نیست بلکه عنوان قبلیت رجوع نسبت به انقضاء عده موضوع است. البته این بحث فقهی است و در محل خود باید مورد بررسی قرار گیرد. اما فرض بر این واقع می شود که واقع دو جزء موضوع باشد که مرحوم خویی فتوی می دهند، رجوع بالوجدان بوده است و بقاء عده تا زمان رجوع هم با استصحاب ثابت می شود؛ چه مجهول التاریخ باشند و یا اینکه عده یا رجوع معلوم التاریخ باشد.

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۸، ص۱۳۲، أبواب حد الزنا، باب۲۹، ح۱، ط آل البیت.

اما اگر بخواهیم این فرع را طبق نظر صاحب کفایه در مجهولی التاریخ بررسی کنیم، استصحاب بقاء عده تا زمان رجوع شبهه فرد مردد دارد؛ چون شاید زمان رجوع ساعت سه بوده باشد و در ساعت سه یقنیا عده منقضی شده است که این مطلب درست است، اما در استصحاب عدم رجوع لازم نیست که اثبات شود در آن اول انقضاء عده هم رجوع نبوده است؛ چون اگر رجوع در آن اول انقضاء عده باشد، بلااثر است، لذا استصحاب عدم رجوع فی زمان العده با توجه به اینکه آن انقضاء عده را شامل نیست، جاری می شود و استصحاب فرد مردد نیست.

ممکن است در دفاع از مرحوم آخوند گفته شود هر چند مرحوم آخوند قائل به جریان این استصحاب نیستند، اما عدم جریان این استصحاب ضرری به ایشان وارد نمی شود چون اگرچه بعد عدم جریان اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی خواهد رسید، اما در مورد اصل حکمی اختلاف وجود دارد و مسلم نیست که بعد عدم جریان استصحاب عدم رجوع در عده نوبت به اصل حکمی بقاء زوجیت برسد بلکه استصحاب تعلیقی اثر طلاق هم مطرح است که اگر طلاق واقع شود دارای این اثر است که «اذا انقضی عدتها فقد بانت منه» که گفته می شود قبل رجوع طلاق با انقضاء عده موجب بینونت بوده است، الان شک وجود دارد که موجب بینونت شده است همان حکم تعلیقی استصحاب خواهد شد؛ بنابراین با توجه به این اختلاف مرحوم آخوند می توانند جریان استصحاب تعلیقی را مدعی شوند.

فرع سوم:

فرع دیگر مربوط به تعاقب حادثین در بحث ارث مطرح می شود که پدر و پسر هر دو از دنیا رفته اند و در موت متقدم و متأخر شک وجود دارد، در این مورد با توجه به اینکه جهت ارث بردن هر کدام از دیگری لازم است در زمان موت دیگری زنده باشد، باید استصحاب بقاء یا عدم موت پدر ثابت کند پدر تا زمان موت پسر زنده بوده است و از طرف دیگر استصحاب بقاء یا عدم موت پسر لازم است تا زمان موت پدر جاری شود که هر کدام از این دو استصحاب برای اثبات جزءالموضوع ارث است؛ بنابراین هر دو استصحاب شبهه فرد مردد را خواهند داشت.

ص: ۹۳۴

البته این مثال محل بحث نیست؛ چون بحث در اصل نافی مثل استصحاب عدم ملاقات در زمان قلّت که نفی موضوع نجاست می کند، است.

فرع چهارم:

چهارمین فرعی که صرفا اشاره می کنیم و حکم آن از لابه لای مطالب مطرح شده مشخص می شود این است که اگر آبی وجود داشته باشد که قبلاـ کر بوده است ولی یقین وجود دارد که قلیل شده است و ملاقات با نجس هم داشته است ولی در تقدم و تاخر شک شده باشد.

در این خصوص مطالبی در جزوه مطرح شده است.

توارد حالتین:

یکی از مباحثی که در ادامه تعاقب حادثین مورد بررسی قرار می گیرد، بحث توارد حالتین است.

فرق بین توارد حالتین و تعاقب حادثین در این است که در تعاقب حادثین موضوع مرکب از دو جزء قلّت ماء و ملاقات با نجس است که بقاء یک جزء تا زمان جزء دیگر استصحاب می شود و با توجه به این دو استصحاب بحث معارضه و عدم معارضه است. اما در توارد حالتین یک عنوان بسیط وجود دارد که زمانی وجود داشته و زمانی وجود نداشته است اما شک وجود دارد که ابتدا وجود داشته و بعد از بین رفته است یا بالعکس.

اقوال در توارد حالتین:

در مورد توارد حالتین پنج قول وجود دارد که در این فرصت به دو قول آن اشاره خواهیم کرد:

۱- تعارض استصحابین مطلقا

قول اول در توارد حالتین قول به تعارض استصحابین مطلقا است؛ چون در توارد حالتین گاهی مجهول التاریخ هستند؛ مثلا شخص می داند که یا ساعت هفت متطهر بوده و ساعت هشت محدث یا بالعکس و گاهی هم یکی معلوم و دیگری مجهول است مثل اینکه شخص می داند که ساعت هفت متطهر بوده است اما نمی داند که ساعت شش محدث بوده است یا ساعت هشت که قول اول قائل به تعارض دو استصحاب در جمیع فروض است.

قول شیخ انصاری، محقق همدانی، مرحوم خویی و استاد است از قائلین این قول هستند. این قول مختار ما است کما سیأتی توضیحه

۲- عدم مقتضی در مجهولی التاریخ

قول دوم کلام صاحب کفایه است که فرموده اند: اگر توارد حالتین در مجهول التاریخ باشد، در هیچ کدام مقتضی جریان وجود ندارد و اگر یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ باشد، در مجهول التاریخ مقتضی جریان نیست ولی در معلوم التاریخ مقتضی جریان وجود دارد. وجه این کلام این است که شبهه انفصال زمان یقین از زمان شک وجود دارد؛ چون شخص نمی داند که ساعت هفت متطهر بوده است یا ساعت هشت یا بالعکس و الان هم ساعت نه است که زمان شک معلوم است بخلاف تعاقب حادثین که زمان شک مردد بود اما در توارد حادثین در زمان یقین شک وجود دارد که شخص نمی داند ساعت هفت بوده است یا ساعت هشت که شبهه انفصال زمان یقین از زمان شک خواهد بود و در صدق نقص یقین به شک اتصال زمان یقین به شک معتبر است.

مناقشه در قول دوم:

این کلام ناتمام است: چون اولاـ به معلوم التاریخ نقض می شود؛ چون اگر معلوم باشد که زمان طهارت ساعت هفت بوده است و الان ساعت نه است، اگر بخواهد استصحاب بقاء طهارت ساعت هفت جاری شود، در حالی است که زمان یقین هفت و ساعت نه زمان شک است لذا ساعت هشت زمانی است که فاصله شده است پس در معلوم التاریخ هم مبتلی به شبهه انفصال زمان یقین از زمان شک است.

اشکال حلی به ایشان این است که نسبت به طرو حدث یقین اجمالی وجود دارد که یقین به جامع است اما اگرچه فی علم الله حدث ساعت هشت باشد، اما زمان یقین به حدث ساعت هشت نخواهد بود بلکه صرفا ممکن است که حدث واقعی ساعت هشت بوده باشد که تخلل واقع حدث بین طهارت متیقنه و حکم به طهارت مضر نخواهد بود.

ص: ۹۳۶

اقوال مسأله /توارد حالتین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال مسأله /توارد حالتین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در توارد حالتین واقع شد که به دو قول در این مسأله اشاره شد. در ادامه سایر اقوال اشاره خواهد شد.

اقوال توارد حالتین:

در مساله توارد حالتین پنج قول مطرح شده است:

۱- تعارض استصحابین مطلقا:

قول اول در توارد حالتین، تعارض دو استصحاب در همه فروض است؛ مثلا کسی می داند یا ساعت هفت متطهر بوده و ساعت هشت محدث یا بالعکس در ساعت نه که زمان شک است، استصحاب طهارت و استصحاب حدث تعارض خواهند کرد. نتیجه تعارض دو استصحاب در مقام عمل این است که نسبت به آنچه طهارت در آن شرط است بر اساس قاعده اشتغال تجدید طهارت لازم خواهد بود، لذا برای نماز باید وضوء بگیرد؛ چون وجوب نماز معین است و در صورت عدم تحصیل طهارت مجدد، شک در امتثال وجود خواهد داشت. اما نسبت به محرمات محدث اصل برائت جاری می شود، لذا اگر شخص دارای توارد حالتین جنابت و طهارت باشد، بعد از تعارض استصحاب طهارت و جنابت، شخص می تواند با تمسک به برائت وارد مسجد شود ولی برای نماز غسل لازم است.

بنابراین قول اول تعارض استصحاب است اعم از اینکه دو حالت مجهولی التاریخ باشند یا اینکه یکی معلوم و دیگری مجهول باشد.

۲- عدم مقتضی استصحاب در مجهول التاریخ

قول دوم در بحث توارد حالتین قول صاحب کفایه است(۱) که ایشان قائل اند: استصحاب صرفا در معلوم التاریخ مقتضی جریان دارد و در مجهولی التاریخ و مجهول التاریخ مقتضی جریان استصحاب نیست. تعبیر کفایه این است که در مجهولی التاریخ یا مجهول التاریخ شبهه انفصال زمان یقین از زمان شک وجود دارد؛ چون وقتی شخص نمی داند ساعت هفت متطهر بوده است یا ساعت هشت، در زمان شک که ساعت نه است، روشن نیست که زمان متیقن متصل به زمان مشکوک باشد؛ چون اگر طهارت متیقن در ساعت هفت و حدث ساعت هشت باشد، بین متیقن سابق که طهارت ساعت هفت است و مشکوک لاحق که طهارت ساعت نه است، حدث معلوم بالاجمال متخلل شده است که فی علم الله ساعت هشت است.

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۲.

مناقشه در قول دوم: (کفایت شک فعلی در متیقن سابق)

پاسخ قول دوم این است که این مقدار از شبهه انفصال زمان یقین از زمان شک، مانع تمامیت ارکان استصحاب نیست؛ چون آنچه در استصحاب لازم است یقین به وجود یک شیء و شک در بقاء آن است که در مورد توارد حالتین یقین به وجود طهارت یا در ساعت هفت یا ساعت هشت وجود دارد و احتمال بقاء همان طهات در ساعت نه داده می شود؛ چون محتمل است که طهارت معلوم بالاجمال در ساعت هشت بوده باشد که اگر در ساعت هشت باشد، الان هم باقی است ولی اگر طهارت معلوم بالاجمال در ساعت هفت بوده است به حدث ساعت هشت نقض شده است، ولی این نکته موجب انتفاء ارکان استصحاب نخواهد شد؛ چون بالفعل در طهارت معلوم بالاجمال سابق شک وجود دارد و صرف اینکه زمان یقین مردد بین دو زمان باشد، قطعا مانع جریان استصحاب نیست.

شاهد اینکه بر عدم مانعیت تردد در زمان یقین این است که اگر شخص علم اجمالی داشته باشد که ساعت هفت یا ساعت هشت وضوء گرفته است ولی در هر صورت احتمال بقاء وضوء تا ساعت نه داده می شود، در این فرض که مربوط به بحث توارد حالتین نیست کسی توهم نکرده است به جهت اینکه زمان یقین به وضوء مردد بین دو زمان است، استصحاب جاری نیست. بنابراین قطعا تردد زمان یقین مانع جریان استصحاب نیست.

اشکال محقق عراقی در استصحاب توارد حالتین:(۱) (عدم شک در بقاء و ارتفاع)

مشکلی که ممکن است در توارد حالتین مطرح شود این است که در موارد توارد حالتین شک در بقاء و ارتفاع وجود ندارد بلکه طبق یک تقدیر یقین به ارتفاع و طبق تقدیر دیگر یقین به بقاء وجود دارد؛ چون اگر وضوء در ساعت هفت بوده است، یقینا با حدث ساعت هشت نقض شده است و دیگر باقی نیست و اگر وضوء ساعت هشت بوده است، یقینا باقی است؛ لذا در بحث توارد حالتین در مجهولی التاریخ شک در بقاء و ارتفاع وجود ندارد در حالی که رکن استصحاب شک در بقاء و ارتفاع متیقن سابق است.

۱- (۲) نهایه الافکار، ج۴، ص۲۱۵.

این اشکال از سوی محقق عراقی مطرح شده است.

پاسخ اشکال: (وجود شک بالفعل در بقاء)

پاسخ اشکال محقق عراقی این است که بالفعل شک در بقاء طهارت معلوم بالاجمال وجود دارد و اینکه علی احد التقدیرین یقین به ارتفاع وجود دارد و علی تقدیر آخر یقین به بقاء وجود دارد، مهم نیست و مانع شک در بقاء متیقن سابق نخواهد بود؛ چون این فرض همانند این است که اگر زید در فلان شهر خاص باشد، به جهت سیل قطعا مرده است و اگر در شهر دیگر باشد، قطعا باقی است که در این صورت نمی توان گفت: در بقاء زید شک وجود ندارد بلکه شک وجود دارد که زید در کدام شهر بوده است و به تبع در حیات او هم شک وجود دارد اما در عین حال بالاتفاق استصحاب حیات جاری خواهد شد. بنابراین همان طور که در مورد زید استصحاب بقاء حیات جاری می شود، در بحث توارد حالتین هم گفته می شود در بقاء طهارت معلوم بالاجمال شک فعلی وجود دارد و همین موجب جریان استصحاب طهارت خواهد شد. به همین جهت منع از تمامیت ارکان استصحاب در مجهولی التاریخ یا مجهول التاریخ وجهی ندارد.

تبیین اشکال مرحوم آخوند: (لزوم صدق بقاء در صورت وجود مشکوک)

ممکن است در تبیین اشکال صاحب کفایه گفته شود: به جهت ابقاء ماکان بودن استصحاب لازم است در صورتی که مشکوک بالفعل موجود شود، قطعا بقاء متیقن سابق باشد؛ بنابراین باید احراز شود که مشکوک علی تقدیر وجوده بقاء متیقن سابق است در حالی که در مجهولی التاریخ توارد حالتین، اگر ساعت نه وضوء داشته باشد احراز نمی شود همان وضوء سابق است؛ چون اگر بالفرض در ساعت هفت وضوء گرفته باشد و ساعت نه هم وضوء داشته باشد، قطعا این وضوی ساعت هفت نیست؛ چون وقتی وضوء ساعت هفت باشد، حدث قطعا ساعت هشت خواهد بود که موجب می شود طهارت ساعت هفت از بین رفته باشد بنابراین شرط استصحاب در این فرض وجود ندارد.

ص: ۹۳۹

پاسخ اشکال: (صدق بقاء متیقن در توارد حالتین)

پاسخ این اشکال واضح است؛ شرط مطرح شده این است که اگر ساعت نه طهارت باقی باشد، بقاء طهارت معلوم بالاجمال باشد که شرط مطرح شده صحیح است ولی نکته این است که اگر شخص ساعت نه وضوء داشه باشد، قطعا همان طهارت معلوم بالاجمال است؛ چون شخص یقینا طهارت دیگری تحصیل نکرده است و لذا اگر طهارت باشد، لازم عقلی آن این است که وضوء ساعت هشت بوده است که صرفا این لازم عقلی به جهت مثبت بودن ثابت نمی شود اما طهارت اثبات شده، همان طهارت معلوم بالاجمال خواهد بود. پس بالفرض اگر پذیرفته شود که وجود مشکوک باید بقاء متیقن باشد در اینجا این شرط وجود دارد؛ چون وجود طهارت در ساعت نه اگر صحیح و مطابق واقع باشد، ملازم است با اینکه طهارت معلوم بالاجمال ساعت هشت بوده است و الا ـ اگر طهارت ساعت هفت بوده است، ساعت نه شخص محدث است و لذا وجود طهارت در ساعت نه، به معنای اینکه همان طهارت معلوم بالاجمال است.

بنابراین هیچ وجهی برای قول ثانی وجود ندارد.

عدم طرح اشکال فرد مردد در توارد حالتین:

در بحث تعاقب حادثین برخی تقاریب مثل تقریب رابع برای تایید کلام صاحب کفایه مطرح شد که طبق تقریب رابع اگر استصحاب در فرد مردد مورد پذیرش نباشد، قول صاحب کفایه مبنی بر عدم وجود مقتضی برای استصحاب در تعاقب حادثین صحیح است و استصحاب در مجهولی التاریخ استصحاب فرد مردد است؛ چون در تعاقب حادثین استصحاب قلت تا زمان ملاقات جاری می شود که ممکن است ملاقات ساعت سه باشد که یقینا در ساعت سه آب کر بوده است. اما اشکال فرد مردد در بحث توارد حالتین وارد نیست؛ چون در این بحث طهارتی است که ساعت هفت یا هشت بوده است و در ساعت نه شک فعلی در آن شده است استصحاب می شود و در مجهولی التاریخ هیچ زمانی نیست که گفته شود، تفصیلا یقین به حدث وجود دارد بلکه یقین به جامع طهارت مردد بین ساعت هفت یا هشت وجود دارد که بعد آن هر زمانی لحاظ شود، شک در طهارت باقی است لذا شبهه نقض یقین به یقین مطرح نیست که با این توضیح روشن می شود قول ثانی ناتمام خواهد بود.

ص: ۹۴۰

۳- لحاظ حالت أسبق بر توارد حالتین

قول سوم در بحث توارد حالتین کلام محقق حلی در معتبر است.(۱) ایشان می فرمایند: اگر حالت أسبق بر حالتین متواردتین معلوم باشد، حالت اسبق هر چه باشد، بناء بر ضد آن گذاشته می شود؛ مثلا اگر شخص می داند یا ساعت هفت متطهر بوده و ساعت هشت محدث یا ساعت هفت محدث بوده است و ساعت هشت متطهر، اما از طرف دیگر می داند که ساعت شش که حالت اسبق است، محدث بوده است، در این صورت بناء بر طهارت گذاشته می شود؛ چون اگر ساعت شش شخص محدث باشد و حدث معلوم بالاجمال مثل نوم که می داند یا ساعت هفت بوده است یا ساعت هشت، اگر این نوم فی علم الله در ساعت هفت باشد، چون حدث بعد حدث است سبب جدید نخواهد بود لذا صحیح است گفته شود که علم تفصیلی به حدث ساعت شش وجود دارد که قطعا مرتفع شده است؛ چون یقینا بعد ساعت شش شخص وضوء گرفته است اما در وجود حدث جدید شک وجود دارد؛ چون شاید نوم ثانی ساعت هفت بوده است که متصل به نوم ساعت شش بوده است و المحدث لایحدث ثانیا و اینکه حدث ثانی ساعت هشت بوده باشد صرف احتمال است، لذا علم به وجود حدث جدید حاصل نمی شود بلکه حدث مشکوک است، بنابراین استصحاب بقاء حدث جاری نیست؛ چون استصحاب بقاء حدث استصحاب کلی قسم ثالث است که یک فرد از حدث یقینا در ساعت شش موجود بوده است و یقینا مرتفع شده است و شک در فرد دیگر وجود دارد که استصحاب حدث استصحاب کلی قسم ثالث است که با بیان فرض، استصحاب طهارت بلامعارض جاری خواهد شد.

۱- (۳) المعتبر، ج۱، ص ۱۷۰.

در این بخش در عین اینکه این کلام را نمی پذیریم، پاسخ آن را مطرح نمی کنیم؛ چون برخی بزرگان از جمله امام با بهره گیری از قول ثالث و تعدیل آن قول چهارمی بیان کرده اند که با طرح قول چهارم و بیان اشکال آن، پاسخ قول سوم هم مشخص خواهد شد.

۴- تعارض استصحابین در فرض جهل به حالت اسبق

امام قدس سره کلام محقق در معتبر را نصب العین قرار داده(۱) و با بیان قیودی قول خوشان را توضیح داده اند که قیود ایشان عبارتند از:

۱-قول سوم در صورتی است که حالت أسبق معلوم باشد، یعنی ساعت شش محدث بوده است که استصحاب طهارت که ضد حدث است، استصحاب می شود. اما در صورتی که حال اسبق مشخص نباشد که محدث یا متطهر بوده است بلکه صرفا توارد حالتین در ساعت هفت و هشت وجود داشته باشد، در این فرض توارد حالتین منشا تعارض دو استصحاب طهارت و حدث می شود مطلقا چه مجهولی التاریخ باشند و چه یکی معلوم و دیگری مجهول باشد.

۲-دومین قید مطرح شده در کلام امام این است که عدم جریان استصحاب در همانند حالت اسبق به جهت کلی قسم ثالث بودن کلام صحیحی است به شرط اینکه مثل حالت اسبق مجهول التاریخ باشد نه معلوم التاریخ؛ چون اگر مثل حالت اسبق معلوم التاریخ باشد، استصحاب همان مثل حالت اسبق جاری شده و با استصحاب ضد حالت اسبق تعارض خواهد کرد و برای نماز به قاعده اشتغال مراجعه خواهد شد؛ بنابراین اگر نوم ثانی معلوم التاریخ باشد، مثلا روشن باشد که ساعت هفت و نیم بوده است اما روشن نیست که وضوء ساعت هفت بوده است یا ساعت هشت، امام قدس سره می فرمایند: استصحاب حدث ولو اینکه مثل حالت اسبق است، اما این استصحاب جاری می شود در حالی که جناب محقق استصحاب حدث را به جهت مشابهت حالت اسبق جاری ندانست اعم از اینکه حدث معلوم بالاجمال معلوم التاریخ باشد یا مجهول التاریخ بنابراین صرفا در صورتی که مماثل حالت اسبق مجهول التاریخ باشد، استصحاب آن کلی قسم ثالث خواهد شد.

۱- (۴) الاستصحاب، النص، ص: ۱۸۱.

امـام قـدس سـره در توضـیح کلام خود می فرماینـد: در صورتی که نوم ثانی مجهول التاریـخ است، علم اجمالی به فرد دوم از حـدث وجود ندارد؛ چون یک حدث در ساعت شـش و نوم اول است که این حدث متیقن الحدوث و متیقن الارتفاع است اما علم دیگری به فرد ثانی از حـدث وجود ندارد؛ چون شاید نوم دوم که مجهول التاریخ است، ساعت هفت بوده است و با توجه به اینکه انسان با همان نوم اول محـدث شده است و در صورت عدم وضوء نوم دوم سـبب جدید حدث نیست لذا علم اجمالی به حـدث دیگر وجود ندارد؛ لذا استصـحاب فرد جاری نخواهد شد؛ چون حدث در نوم دوم بین حدث ساعت شـش و ساعت هفت مردد است لـذا استصـحاب فرد نیست و اگر مقصود استصـحاب کلی باشـد، این استصـحاب کلی قسم ثـالث است؛ چون حدث ساعت شش متیقن الحدوث و متیقن الارتفاع است و نسبت به فرد دیگر از حدث شک بدوی وجود دارد که که چه بسا اصلا موجود نشده باشد.

بعـد ایشـان می فرماینـد: حتی اگر استصـحاب در کلی قسم ثـالث جاری باشـد، در حـدث مجهول التاریـخ جاری نیست؛ چون استصـحاب کلی قسم ثالث در صورتی جاری است که احتمال وجود فرد آخر مقارن همان فرد متیقن الحدوث و الارتفاع باشد مثلاـ عمرو مقـارن زیـد در دار باشـد که استصـحاب کلی انسـان جاری می شود یا الاقل احتمال وجود عمرو مقارن ارتفاع زید داده شود که قسم ثـانی از استصـحاب کلی قسم ثـالث است. امـا در صورتی که احتمـال داده شود، وجود عمرو منفصل وجود زیـد باشـد، یعنی وقتی زیـد از خانه خارج می شود قطعا امر در خانه نیست بلکه احتمال داده می شود که یک ساعت بعد وارد خانه شـده باشد، این فرض محل جریان استصـحاب کلی قسم ثالث نیست؛ چون یک ساعتی وجود دارد که در آن زمان جامع انسـان از بین رفته است و در محـل بحث هم همین است؛ چون احتمال اینکه مقارن حـدث ساعت شـش یا مقارن با ارتفاع آن حدثی باشد که تا الان باقی باشد، وجود ندارد بلکه اگر ساعت شـش که محدث بوده است و ساعت هفت نوم ثانی باشد، این همـان فرد اول از حـدث است و فرد جدیـد نیست و فرد دوم از حـدث در صورتی احتمـال داده می شود که نوم ثـانی سـاعت هشت باشـد که بعـد طهارت ساعت هفت موجود شده است و بین حدث ساعت شـش و فرد جدید از حدث اگر موجود باشد، ساعت هفت فاصله شده است؛ لذا در این فرض استصحاب کلی قسم ثالث حتی طبق قول به جریان هم جاری نیست.

ص: ۹۴۳

اما در صورتی که مماثل حالت اسبق معلوم التاریخ باشد؛ مثل اینکه نوم دوم ساعت هفت و نیم بوده باشد که تا به حال تصور ما بر این بوده است که امام قدس سره این استصحاب را استصحاب فرد می دانند؛ چون ساعت هفت و نیم نوم ثانی بوده است و این استصحاب به عنوان فرد جاری می دانند در حالی که ایشان این استصحاب را کلی می داند؛ چون صحیح است گفته شود اینجا علم به حدث جدید وجود ندارد؛ چون شاید نوم ثانی ساعت هفت و نیم و متصل به نوم ساعت شش باشد و وضوء ساعت هشت باشد که در این فرض نوم ساعت هفت و نیم موجب حدث جدید نشده است و لذا علم به فرد جدید از حدث وجود ندارد، اما استصحاب کلی حدث که ساعت هفت و نیم یک فرد متیقن ندارد جاری نیست و لذا همان حدث برای ساعت نه که احتمال داده می شود وضوء ساعت هشت نبوده بلکه ساعت هفت بوده است جاری خواهد شد و این استصحاب با استصحاب بقاء طهارت تعارض خواهد داشت.

بنابراین نتیجه قول امام این است که استصحاب در توارد حالتین مطلقا تعارض می کند چه مجهولی التاریخ یا معلوم و مجهول باشند مگر اینکه حالت اسبق بر توارد حالتین معلوم باشد که اگر حالت اسبق حدث باشد و حدث معلوم بالاجمال مجهول التاریخ باشد، استصحاب حدث معلوم بالاجمال جاری نیست، بلکه فقط استصحاب ضد حالت اسبق جاری خواهد شد و اگر حالت مثل حالت اسبق معلوم التاریخ باشد استصحاب در آن متقضی جریان دارد که با استصحاب در مجهول التاریخ تعارض خواهد کرد.

اقوال مساله/ توارد حالتین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقوال مساله/ توارد حالتین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در توارد حالتین است مثل اینکه شخصی می داند که یا ساعت هفت وضوء گرفته و ساعت هشت محدث شده است یا بالعکس در مورد جریان استصحاب در این فرض پنج قول مطرح شده است.

اقوال توارد حالتین:

۱- جریان دو استصحاب و تعارض مطلقا

قول اول در بحث توارد حالتین، جریان هر دو استصحاب و تعارض مطلق است، اعم از اینکه حالتین مجهولی التاریخ باشند یا اینکه یکی معلوم و دیگری مجهول باشد. بعد از تعارض دو استصحاب نسبت به اموری مثل نماز که طهارت در آن شرط است به حکم قاعده اشتغال تحصیل طهارت لازم است.

شبهه: عدم جریان قاعده اشتغال

در این بخش اشاره به نکته ای لازم است که برخی شبهه کرده اند در توارد حالتین قاعده اشتغال جاری نخواهد شد؛ چون کسی مکلف به وضوء است که محدث باشد که به او امر می شود: «توضّأ فصلّ» اما متطهر مکلف به وضوء نیست بلکه صرفا به او گفته می شود: «صلّ». طبق این بیان در صورتی که شخص شبهه مصداقیه متطهر باشد، امر تکلیف او دایر بین أقل و أکثر خواهد شد؛ چون نمی داند به او گفته شده است: «صلّ» یا «صلّ مع الوضوء» که اصل برائت از امر به وضوء جاری می شود.

پاسخ شبهه: عدم سقوط امر ضمنی قبل از اتمام عمل

پاسخ اشکال مطرح شده روشن است؛ چون أمر در مرکب ارتباطی، همان طور که بر هر جزء امر ضمنی وجود دارد و جعل امر به جزء دارای جعل مستقل نیست، سقوط امر ضمنی هم ضمنی است؛ یعنی تا زمانی که کل مرکب انجام نشود، امر متعلق به آن حتی به اجزایی که قبلا انجام شده است، ساقط نمی شود، به جهت اینکه اگر امر به اجزاء انجام شده ساقط شود، به معنای استقلال و جعل مستقل اوامر ضمنی خواهد بود که خلف فرض است. بنابراین وجهی ندارد که گفته شود امر ضمنی به تکبیره الاحرام با اتیان به تکبیره الاحرام ساقط می شود ولو اینکه باقی اجزاء انجام نشده باشد، چون با انجام تکبیره الاحرام و علم به انجام آن، صرفا امر به آن داعویت و محرکیت عقلی نخواهد داشت اما أمر ساقط نخواهد شد بخلاف موارد شک در انجام تکبیره الاحرام که عقل برای امر داعویت و محرکیت قائل است؛ چون داعویت و محرکیت برای امر ضمنی در صورتی که اتیان آن احراز شده باشد، وجود ندارد.

ص: ۹۴۵

اما اگر سقوط امر به تکبیره الاحرام در صورت انجام آن به جهت لغویت بقاء امر با فرض انجام آن باشد، در پاسخ گفته می شود، بقاء امر ضمنی لغو نخواهد بود؛ چون در امر ضمنی جعل مستقل وجود ندارد بلکه امر به کل نماز تعلق گرفته است و تا زمانی که آخرین جزء انجام نشود، امر به کل اجزاء باقی خواهد بود؛ چون اینکه امر به وضوء ساقط شده و امر به ذات صلاه تبدیل شود، غیر عرفی است؛ مخصوصا اینکه امکان هدم امتثال سابق وجود داشته باشد که در وضوء شخص می تواند احداث حدث کند لذا ابقاءوضوء تا آخر نماز شرط است که همین نکته مؤید این است که امر به وضوء با احداث وضوء ساقط نمی شود و تا پایان نماز این امر باقی است. لذا فرضا اگر شخص قبلا وضوء گرفته باشد، با توجه به اینکه امر به وضوء همانند امر به تکبیره الاحرام به مرکب ارتباطی تعلق گرفته است که «توضأ فصلّ»، تا زمان سلام نماز امر به وضوء و تکبیره الاحرام باقی خواهد بود. نهایتا بعد انجام این اجزاء امر داعویت و محرکیت نخواهد داشت، اما عقل در موارد شک در امتثال، برای امر ضمنی داعویت و محرکیت قائل است.

جریان برائت بعد انجام عمل با توارد حالتین: (کلام مرحوم تبریزی)

در بحث قاعده اشتغال مطلبی بیان کردیم که اگر شخصی در فرض توارد حالتین طهارت و حدث، رجاءا نماز بخواند، بعد نماز شک می کند که تکلیف او ساقط شده است یا نه چون اگر نماز با وضوء خوانده است، تکلیف ساقط شده است و اگر نماز بدون وضوء بوده است، تکلیف باقی است لذا شک در تکلیف خواهد بود و ادعاء شده است در این فرض اصل برائت از نماز جاری خواهد شد.

ص: ۹۴۶

در این فرض شبهه جریان قاعده اشتغال هم وجود دارد ولی مرحوم استاد می فرمودند: برائت از تکلیف نسبت به قاعده اشتغال ورود دارد؛ چون قاعده اشتغال حکم عقل است و حکم عقل در موارد اطاعت مولی و شک در امتثال، علت تامه نیست بلکه به نحو اقتضاء است؛ یعنی عقل حکم به لزوم احتیاط در موارد شک در امتثال مادامی است که شرع بر خلاف آن تجویز ندهد و الا ـ در صورت تجویز خود شارع عقل احتیاط را لازم نمی داند کما اینکه در موارد قاعده فراغ و تجاوز به جهت اینکه شارع ترخیص در عدم احراز امتثال داده است، این قواعد بر قاعده اشتغال ورود خواهند داشت. لذا مرحوم استاد می فرمایند: متقضای قاعده این است که برائت از بقاء تکلیف جاری می شود. البته در مورد خصوص نماز، صحیحه فضلاء وجود دارد که در شک در اثناء وقت گفته است: «اذا شککت فی وقت فریضه انّک لم تصلّها فصلّها»(۱) (۲) (۳) که طبق این روایت در صورت شک در اتیان نماز صحیح در اثناء، امر ظاهری به اعاده نماز وجود دارد که ایشان می فرمایند: در مورد نماز نص خاص وجود دارد و الا ـ علی القاعده برائت از بقاء تکلیف جاری می شد؛ چون به جهت توارد حالتین اصل موضوعی که دلالت بر عدم امتثال کند، وجود ندارد که به این جهت بعد انجام عمل برائت از تکلیف جاری خواهد شد.

۱- (۱) تعبیر حضرت استاد نقل کامل حدیث نمی باشد؛ چون متن روایت در مجامع روایی به صورت «مَتَی اسْتَیْقَنْتَ أَوْ شَکَکْتَ فِی وَقْتِ فَرِیضَهٍ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِی وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّیْتَهَا» نقل شده است.

۲- (۲) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۲۹۴، ط الاسلامیه.

۳- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۴، ص۲۸۳، باب وقت الفضیله للظهر والعصر ونافلتها، باب۶۱، ح۱، ط آل البیت.

اگر گفته شود بعد انجام عمل و شک در تکلیف استصحاب بقاء تکلیف جاری خواهد شد، پاسخ این است که در نظر استاد این استصحاب در حکم است و ایشان استصحاب در حکم ولو در حکم جزئی را جاری نمی دانند بلکه صرفا اصل موضوعی را جاری می دانند. از طرف دیگر استصحاب عدم اتیان صلاه هم جاری نیست؛ چون انجام صلاه بالوجدان است و استصحاب نفی مجموع با وضوء اثر ندارد؛ چون مجموع من حیث المجموع موضوع اثر نیست. بنابراین اصلی برای مقابله با برائت وجود نخواهد داشت.

مناقشه در جریان برائت:

به نظر ما کلام استاد ناتمام است؛ چون اگر نوبت به نص برسد، صحیحه فضلاء، مربوط به شک در اصل اتیان فریضه است؛ چون تعبیر روایت این است که «اذا شککت فی انّک لم تصلّها صلیتها» که شک در اصل اتیان نماز است و شک در اصل اتیان نماز مجرای استصحاب عدم اتیان است؛ بنابراین مورد صحیحه، نماز با توارد حالتین نیست؛ لذا اگر علی القاعده برائت از تکلیف وارد بر قاعده اشتغال باشد، نص خاص مانع نیست.

اما به نظر ما برائت از تکلیف به دو بیان جاری نیست:

۱- استصحاب حکم جزئی در نزد ما مورد قبول است و اشکال استاد به استصحاب جزئی در شبهات موضوعیه را وارد نمی دانیم.

۲- عرف موارد شک در امتثال را منصرف از «رفع مالا-یعلمون» می داند؛ چون شک در تکلیف وجود ندارد بلکه شک در امتثال است و «رفع مالایعلمون» منصرف به موارد شک در تکلیف است، لااقل ارتکاز قطعی عقلایی بر قاعده اشتغال به مثابه قرینه لبیه متصل است و جزما او احتمالا مانع انعقاد اطلاق در حدیث رفع می شود و احتمال انصراف در حدیث رفع هم برای عدم جواز تمسک کافی است. البته مطالب ذکر شده بر مبنای مشهور است که امتثال مسقط تکلیف است.

امـا بحوث امتثال را مسـقط تکلیف نمی داننـد، لـذا حتی اگر نماز صـحیح هم خوانـده شود، امر به نماز وجود دارد و صـرفا به جهت امتثال، محرکیت عقلی نخواهـد داشت؛ مثلا اگر مولی امر به آوردن آب کند، با اتیان، داعویت عقلی امر از بین می رود اما امر همچنان باقی است، لـذا در موارد شک در امتثال، شک در بقاء تکلیف نیست؛ چون امر مقیـد به عـدم امتثال نیست لـذا علم به امتثال هم مسـقط تکلیف نیست. بنابراین تکلیف قطعا باقی است و بعد امتثال صـرفا داعویت خود را از دست داده اسـت که بـا این بیان روشن می شود برائت از تکلیف موضوع نخواهـد داشت. اما با توجه به اینکه داعویت و محرکیت تکلیف حکم عقل است، در موارد شک در امتثال عقل بالوجـدان حکم به داعویت و محرکیت تکلیف خواهـد کرد، لذا بالوجدان نسـبت به بقاء تکلیف و داعویت هم شک وجود ندارد؛ چون در موارد شک در امتثال تکلیف باقی است و داعویت محرز هم است.

کلام تعلیقه بحوث:

در تعلیقه بحوث فرموده انـد: در موارد شـک در امتثـال ولو اینکه بعـد انجـام نماز در فرض توارد حالتین شک در بقاء تکلیف وجود ندارد، اما شک در بقاء داعویت وجود دارد که نسبت به داعویت تکلیف برائت جاری خواهد شد.

بـا توجه به اینکه روشن شـد در فرض شک در امتثال طبق مبنای بحوث، تکلیف قطعا باقی است و داعویت آن هم ثابت است، مطلب تعلیقه بحوث صـحیح نخواهـد بود؛ چون مراد از داعویت داعویت عقلی است و در موارد شـک در امتثال از باب قاعـده اشـتغال علم به وجـود داعویت وجود دارد و لـذا بـا توجه به اینکه شـک در بقـاء تکلیف و داعویت آن وجود نـدارد، برائت از تکلیف موضوع نخواهد داشت.

۲-عدم مقتضی برای استصحاب: (کلام آخوند خراسانی)

قول دوم در بحث توارد حالتین، کلام صاحب کفایه است(۱) که در مجهولی التاریخ و مجهول التاریخ، مقتضی جریان استصحاب وجود ندارد و صرفا استصحاب در معلوم التاریخ دارای مقتضی جریان است.

مناقشه در کلام آخوند خراسانی:

در مباحث گذشته اشکال کلام محقق خراسانی بیان شد.

اما لازم به ذکر است که ما در ابتدای استصحاب اشکالی مطرح کرده و آن را پذیرفتیم که چه بسا پذیرش آن اشکال، منجر به تایید صاحب کفایه در این بحث باشد. اشکال مطرح شده این است که گفته شد اگر علم وجود داشته باشد که مثلا شیء در ساعت هفت یا هشت موجود شده است و الان رأس ساعت هشت باشد، و احتمال داده شود که در فرضی که ساعت هفت موجود شده است تا ساعت هشت باقی است که در این فرض استصحاب بقاء شیء اشکالی ندارد و ثابت می شود که شیء قطعا موجود شده است؛ چون وجود آن یا ساعت هفت و یا ساعت هشت بوده است که با توجه به شمول «لاتنقض الیقین بالشک» رأس ساعت هشت نسبت به وجود آن تعبد صورت می گیرد؛ چون یقین اجمالی به وجود آن شیء و شک در وجود آن در ساعت هشت وجود دارد که «لاتنقض الیقین بالشک» جاری می شود. اما فرض به این صورت باشد که اگر ساعت هفت موجود شده قطعا از بین رفته و تا ساعت هشت باقی نیست. در فرض دوم متباینین خواهد شد؛ چون یا ساعت هفت موجود شده و از بین رفته است یا رأس ساعت هشت موجود شده است که به تعبیر بحوث معنا ندارد گفته شود اصل وجود شیء در احد الزمانین معلوم است لذا رکن است که یقین به وجود است محقق شده است؛ چون استصحاب یعنی تمسک به یقین سابق برای حکم به بقاء در حالی که اگر مانند مثال وجود در زمان سابق مباین با بقاء باشد، تمسک به «لاتنقض الیقین بالشک» خلاف ظاهر است و عرفی نیست که از ضد و مباین شیء برای وجود ضد دیگر استفاده شود و لسان استصحاب قصور دارد.

۱- (۴) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۲.

اگر بخواهیم اشکال ذکر شده را در مثال دیگر تطبیق کنیم به این صورت خواهد شد که اگر می دانیم زید یک آن قیام کرده است اما قیام او مردد است که ساعت هفت قیام کرده و نشسته است یا در ساعت هشت قیام کرده است. در این فرض اگر گفته شود علم به قیام زید وجود دارد و نتیجه آن این است که در زمان شک تعبد به قیام زید می شود، پاسخ این کلام این است که از علم اجمالی به متباینین نمی توان نتیجه گرفت که زید ساعت هشت قیام کرده است؛ چون عرفی نیست از یک ضد برای ضد دیگر استفاده شود.

این نکته وفاقا للبحوث در ابتدای استصحاب مطرح شد که به تبع ذکر این نکته ممکن است در محل بحث اشکال شود که مانحن فیه مصداق همین مطلب است؛ چون با وجود توارد حالتین شخص یا از ساعت هفت تا هشت متطهر و از ساعت هشت تا الان محدث بوده است و یا اینکه از ساعت هفت تا هشت محدث و از ساعت هشت تا الان متطهر بوده است که اینها متباینین هستند؛ لذا تطهر ساعت هفت ضد تطهر ساعت هشت خواهد بود؛ چون شخص وقتی از ساعت هفت تا هشت متطهر باشد، از ساعت هشت تا الان محدث خواهد بود، یا اگر از ساعت هفت تا هشت محدث باشد، از ساعت هشت تا الان متطهر است؛ بنابراین تطهر از ساعت هفت تا الان مقابل تطهر از ساعت هشت تا الان است و اینها متباینین هستند و علم اجمالی به احد الضدین برای تشکیل رکن استصحاب برای ضد دیگر همانند این است که علم اجمالی باشد که یا زید موجود است یا عمرو به همین جهت تعبد شود که عمرو موجود است که این تعبد به یک ضد به جهت علم اجمالی به جامع احد الضدین است که این استفاده از لاتنقض الیقین بالشک ممکن نیست و این اشکال قابل توجه است.

به نظر ما جواب این اشکال این است که گفته شود، این اشکال عرفی بوده و عقلی نیست و اشکال عرفی به این صورت برطرف می شود که عرف سه زمان تصور می کند، رأس ساعت هفت، رأس ساعت هشت و ساعت نه بنابراین کل ساعت هفت تا هشت یک طرف و کل هشت تا نه اطراف علم محسوب نمی شوند تا ضدان متباینان باشد؛ چون اگر این گونه لحاظ شود، اشکال وارد است؛ ولی گفته می شود عرف سه زمان در نظر می گیرد که شک در بقاء طهارت را فقط در ساعت نه لحاظ کرده و آن را از طرف علم اجمالی به یقین سابق خارج می کند؛ چون یقین سابق این است که راس ساعت هفت یا رأس ساعت هشت وضوء گرفته است؛ بنابراین در یقین سابق، زمان شک در بقاء را لحاظ نمی کند که با این بیان عرفی است که گفته شود یا ساعت هفت یا ساعت هشت وضوء گرفته است که با این فرض یقین به وضوء ساخته می شود اما نسبت به شک در بقاء احد الزمانین محسوب نمی شود لذا ساعت نه لحاظ می کند که طهارت ساعت هفت یا هشت محتمل البقاء است؛ چون شاید وضوء ساعت هشت بوده است که این بیان موجب می شود دلیل استصحاب از این فرض منصرف نباشد.

تنها جواب از اشکال ذکر شده همین مطلب ذکر شده است که با این بیان بطلان قول دوم روشن خواهد شد.

قول سوم و چهارم:

قول سوم قول محقق حلی در معتبر است. بیان کامل آن در ضمن قول چهارم که بیان امام قدس سره است(۱) ، مطرح شد.

۱- (۵) الاستصحاب، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج۱، ص۱۸۱.

خلاصه فرمایش امام قدس سره این است که اگر گفته شود در جایی که حالت اسبق معین باشد مثلا شخص در ساعت شش یقینا محدث باشد و ساعت هفت و هشت توارد حالثین رخ داده باشد استصحاب حدث در زمان حدث جاری شده و با استصحاب طهارت ساعت هفت یا هشت تعارض خواهد داشت، امام می فرمایند: استصحاب حدث در زمان ثانی جاری نخواهد شد؛ چون علم اجمالی به حدث ناشی از نوم دوم وجود ندارد؛ چون اگر نوم ثانی در ساعت هفت باشد، نوم بعد از نوم است که سبب حدث نیست؛ چون نوم بعد از حدث همانند این است که علم اجمالی باشد که ساعت هفت چای خورده یا ساعت هشت خواب رفته است که این علم اجمالی مؤثر نیست؛ چون چای خوردن ساعت هفت سبب حدث نیست و علم اجمالی به حدث نمی سازد. در مورد نوم دوم هم اگر ساعت هفت باشد، فرقی با چای خوردن ندارد؛ چون با نوم اول وضوء باطل شده است و نوم بعد از حدث همانند چای خوردن در ایجاد حدث تاثیری ندارد، لذا علم اجمالی ایجاد نمی شود؛ بنابراین علم اجمالی منحل خواهد شد؛ چون یقین وجود دارد ساعت شش و قبل وضوء حدث بوده است و با وضوء ساعت هفت یا هشت این حدث قطعا مرتفع شده است اما نسبت به اینکه حدث دومی ایجاد شده باشد شک بدوی وجود دارد لذا علم اجمالی منحل خواهد شد و استصحاب عدم حدث ثانی جاری نخواهد شد.

مناقشه در کلام امام قدس سره:

کلام امام ناتمام است؛ چون اگرچه می پذیریم اگر نوم ثانی ساعت هفت باشد سبب حدث جدید نخواهد بود، اما اشکال ما این است که استصحاب حدث در زمان نوم دوم ولو اینکه نمی دانیم مسبب از نوم دوم است، اما این استصحاب کلی قسم ثانی است نه استصحاب کلی قسم ثالث. بنابراین علم اجمالی موجب تنجز نخواهد شد بلکه صرفا موجب تمامیت ارکان استصحاب خواهد شد؛ چون شخص می داند که در زمان نوم ثانی محدث بوده است که این حدث یا در ساعت هفت بوده است یا ساعت هشت که استصحاب کلی قسم ثانی خواهد شد که خود ایشان جریان آن را می پذیرند.

ص: ۹۵۳

وجه کلام ادعاء شده این است که شرط استصحاب کلی قسم ثالث این است که مستصحب مثل کلی انسان در روز جمعه دقیقا جامع و کلی منطبق بر فردی باشد که معلوم الحدوث و الارتفاع بوده است؛ مثلا روز جمعه زید در خانه بوده است و روز شنبه می دانیم که زید از منزل خارج است که اگر بخواهیم به جهت احتمال وجود عمرو در خانه استصحاب بقاء انسان در دار را جاری کنیم، استصحاب کلی سقسم ثالث خواهد بود؛ چون مستصحب وجود انسان در دار یوم الجمعه است که دقیقا بر وجود زید در دار در یوم الجمعه منطبق است لذا استصحاب کلی قسم ثالث می شود. اما اگر دقیقا بر آن منطبق نباشد، بلکه متیقن سابق مربوط به حدوث و مستصحب کلی مربوط به بقاء باشد، کلی قسم ثالث نخواهد بود. مثال آن این است که یقین داریم که روز جمعه زید در خانه بوده است و روز شنبه صدایی از خانه به گوش می رسد که روشن نیست زید یا شخص دیگری است، بعد روز یک شنبه متوجه می شویم که زید در خانه نیست ولی احتمال داده می شود، صدای روز شنبه مربوط به زید نبوده است بلکه عمرو در خانه بوده است که در این صورت استصحاب بقاء انسانی که شنبه یقینا در خانه بوده است استصحاب کلی قسم ثالث نیست؛ چون اگرچه ممکن است انسان روز شنبه همان زید روز جمعه بوده باشد، اما یقینی نیست و لذا اینجا استصحاب وجود انسان روز شنبه جاری می شود که ممکن است بقاء زید باشد ولی اگر زید هم باشد بقاء زید است نه وجود زید روز جمعه که کلی قسم ثانی خواهد شد و مانحن فیه هم از همین قبیل است؛ چون متیقن سابق حدث ساعت هفت نیست بلکه حدث ساعت شش است وعلم اجمالی وجود دارد بر حدث عند النوم ثانی که اگر حدث ساعت هفت باشد، بقاء حدث ساعت شش خواهد بود نه حدوث آن و این کلی قسم ثالث نیست بلکه کلی قسم ثانی است؛ مثل استصحاب بقاء انسان روز شنبه که شاید بقاء زید روز جمعه باشد که صرف احتمال اینکه زید باشد، استصحاب کلی قسم ثالث نخواهد شد بلکه استصحاب کلی قسم ثانی است و لذا استصحاب بلااشکال جاری خواهد شد.

ص: ۹۵۴

اقوال در مساله /توارد حالتین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقوال در مساله /توارد حالتین/ موضوعات مرکبه/ تنبیه دهم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اقوال توارد حالتین بود که به سه قول اشاره و مورد بررسی قرار گرفت. در ادامه به قول چهارم و پنجم اشاره خواهیم کرد.

اقوال در توارد حالتین:

۴- تعارض استصحابین إلّا در فرض معلوم بودن حالت أسبق (قول امام)

چهارمین قول در بحث توارد حالتین کلام امام قدس سره است(۱) که ایشان می فرمایند: در توارد حالتین اعم از اینکه مجهولی التاریخ باشند یا مجهول التاریخ و معلوم التاریخ، با جریان دو استصحاب تعارض رخ می دهد، مگر اینکه حالت أسبق بر حالتین متواردتین معلوم باشد که در این صورت اگر مثل حالت أسبق مجهول التاریخ باشد، مثلا حالت أسبق، حدث ساعت شش باشد و شخص علم اجمالی داشته باشد که نوم ثانی یا ساعت هفت یا ساعت هشت بوده است که در این فرض استصحاب مثل حالت أسبق که مجهول التاریخ است، جاری نخواهد شد بلکه فقط استصحاب ضد حالت أسبق جاری است ولی اگر مثل حالت أسبق معلوم التاریخ باشد، مثلا علم به نوم ثانی در ساعت هفت و نیم وجود داشته باشد، استصحاب در مثل حالت أسبق هم جاری می شود و با استصحاب ضد حالت أسبق تعارض و تساقط می کنند.

ایشان در فرق بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ می فرمایند: اگر حدث عند النوم الثانی که مثل حدث معلوم در ساعت شش است، مجهول التاریخ باشد، علم به فرد جدید از حدث ایجاد نخواهد شد؛ چون ساعت شش یک حدث وجود دارد که به جهت وضوء مردد بین ساعت هفت و هشت معلوم الارتفاع است، اما ممکن است نوم ثانی در ساعت هشت باشد و وضوء در ساعت هفت بوده باشد و یا بالعکس که با این فرض اگر نوم ثانی ساعت هفت بوده باشد، موجب فرد جدیدی از حدث نخواهد شد؛ چون نوم بعد نوم سبب حدث نیست لذا تنها در صورتی فرد دوم از حدث وجود دارد که نوم ثانی در ساعت هشت بوده باشد، چون در این فرض وضوء ساعت هفت بوده است که حدث ساعت شش را رفع کرده است و حدث ساعت هشت حدث جدید به وجود آورده است که غیر از حدث ساعت شش است، اما نکته این است که در فرضی که فرد دوم حدث موجود شود- حدث ساعت هشت باشد- این فرد دوم، با فاصله شدن وضوء منفصل از فرد اول خواهد بود و به این جهت استصحاب کلی حدث ممکن نیست؛ چون استصحاب در این فرض همانند این است که شخص می داند که زید دیروز در خانه بوده است و غروب آفتاب از خانه بیرون رفته و کسی در آن زمان در خانه باقی نمانده است اما احتمال داده شود که نیمه شب عمرو وارد خانه شده باشد که این فرض استصحاب کلی قسم ثالث نیست. در مانحن فیه هم همین بیان مطرح خواهد شد چون در فرضی فرد دوم از حدث وجود دارد که نوم ثانی ساعت هشت باشد و الا اگر نوم ثانی ساعت هفت باشد سبب

فرد جدید از حدث نخواهد شد و در این فرض، فرد ایجاد شده از حدث از زمان حدث سابق معلوم بالتفصیل منفصل خواهد شد و به این جهت استصحاب کلی قسم ثالث نخواهد بود.

ص: ۹۵۵

۱- (۱) الاستصحاب، النص، ص: ۱۸۱.

اما در معلوم التاریخ مثل اینکه علم وجود داشته باشد که ساعت هفت و نیم نوم ثانی محقق شده است که استصحاب حدث عند نوم الثانی جاری خواهد شد. البته این استصحاب فرد نیست؛ چون حدث عند النوم الثانی مردد است که همان حدث ساعت شش باشد که معلوم الارتفاع است یا حدث جدید باشد که مشکوک الحدوث است ولکن در عین حال حدث ساعت هفت و نیم محتمل البقاء است که به همین جهت استصحاب کلی حدث جاری خواهد شد.

مناقشه در کلام امام قدس سره:

این فرمایش امام قدس سره تمام نیست و تفصیل ایشان بین اینکه مثل حالت أسبق مجهول التاریخ باشد یا معلوم التاریخ وجهی ندارد؛ چون همان اشکال در مجهول التاریخ در معلوم التاریخ هم وجود دارد. توضیح مطلب اینکه اگر حدث عند النوم الثانی در ساعت هفت و نیم بعد از وضوء باشد یعنی وضوء ساعت هفت محقق شده باشد، حدث عند النوم الثانی منفصل از حدث ساعت شش خواهد بود و اگر وضوء در ساعت هفت نباشد، نوم ثانی ساعت هفت و نیم سبب جدید حدث نیست بلکه نوم بعد نوم و بدون تخلل وضوء بوده است که سبب جدید نیست. به همین جهت تفاوتی بین حدث معلوم التاریخ و مجهول التاریخ وجود نخواهد داشت.

البته اگر ایشان استصحاب در معلوم التاریخ را استصحاب فرد بدانند به این بیان که حدث عند النوم الثانی در ساعت هفت و نیم فردی متیقن الحدوث و مشکوک البقاء است، اشکالی به ایشان وارد نخواهد بود و تفاوت معلوم التاریخ و مجهول التاریخ روشن خواهد بود کما اینکه مرحوم خویی و مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی و بحث توارد حالتین از حاشیه رسائل استصحاب جاری در معلوم التاریخ را استصحاب فرد می دانند و به نظر ما هم قریب به ذهن است، اما امام در عین اینکه این استصحاب را کلی می دانند قائل به فرق معلوم التاریخ با مجهول التاریخ شده اند.

ص: ۹۵۶

کلام مرحوم خویی:(۱) (کلی قسم رابع بودن استصحاب مثل حالت أسبق و قسم ثانی بودن ضد آن)

مرحوم خویی در اینجا مطلبی بیان کرده اند که استصحاب معلوم التاریخ استصحاب فرد و استصحاب مجهول التاریخ که مثل حالت أسبق است، کلی قسم رابع است و ضد حالت أسبق کلی قسم ثانی است.

توضیح کلام ایشان این است که شخص در ساعت شش محدث بوده است، اگر نداند نوم دوم بوده ساعت هفت بوده و وضوء ساعت هشت یا بالعکس، استصحاب حدث عند النوم الثانی استصحاب کلی قسم رابع است، ولی استصحاب وضوء که ضد حالت أسبق است استصحاب کلی قسم ثانی است؛ چون ضابط استصحاب کلی قسم رابع این است که فرد معلوم الحدوث و الارتفاع از کلی وجود داشته باشد که در اینجا حدث ساعت شش است و یک عنوان دیگری باشد که محتمل الانطباق بر فرد باشد که آن عنوان «الحدث اما فی الساعه السابعه او الثامنه» است و محتمل الانطباق بر حدث ساعت شش است؛ چون اگر فی علم الله حدث مردد بین دو زمان، منطبق بر حدث ساعت هفت باشد، همان حدث ساعت شش است و فرد جدیدی از حدث نیست؛ مثل اینکه شخص می داند دیشب محتلم شده و هنگام اذان غسل جنابت کرده است، اما در طول روز در لباس خود منی می بیند و نمی داند که منی اثر جنابت دیشب است یا اثر جنابت جدید است که استصحاب جنابت عند خروج هذا المنی استصحاب کلی قسم رابع است و در نزد مرحوم خویی جاری است. و وجه کلی قسم رابع بودن مثال مطرح شده این است که عنوان «الجنابه عند خروج هذا المنی» عنوان محتمل الانطباق بر جنابت دیشب است بر خلاف کلی قسم ثالث که عنوان کلی معلوم الانطباق بر فرد سابق است؛ مثلا اگر علم به وجود زید در روز جمعه و خروج او روز شنبه باشد، استصحاب کلی انسان کلی قسم ثالث است؛ چون علم به انطباق عنوان کلی انسان بر زید وجود دارد، اما اگر گفته شود انسان شاعری در روز جمعه در خانه موجود بوده است و روشن نباشد که زید انسان شاعر است و یا اینکه انسان شاعری که درخانه بوده است غیر از زید است، استصحاب انسان شاعر فی الدار کلی قسم رابع خواهد بود؛ چون محتمل الانطباق بر زید است اما استصحاب ذات انسان کلی قسم ثالث است؛ چون معلوم الانطباق بر زید است. در مانحن فیه هم همین است؛ چون استصحاب «الحدث اما فی الساعه السابعه او الثامنه» استصحاب کلی قسم رابع است؛ چون محتمل الانطباق بر حدث ساعت شش است و به توجه به اینکه استصحاب کلی قسم رابع جاری است با استصحاب طهارت فی احد الزمانین که استصحاب کلی قسم ثانی است، تعارض خواهد کرد.

ص: ۹۵۷

۱- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۳، ص۲۰۷.

مناقشه در کلام مرحوم خویی: (کلی قسم ثانی بودن استصحاب حدث)

این کلام مرحوم خویی به نفع کسانی است که استصحاب کلی قسم رابع را جاری نمی دانند که از جمله این افراد امام است که ایشان صریحا فرموده اند: در مثال علم به احتلام و غسل دیشب و مشاهده منی در لباس، استصحاب جاری نیست کما اینکه بحوث و آقای سیستانی هم استصحاب کلی قسم رابع را جاری نمی دانند. بیان این بزرگان بر عدم جریان استصحاب کلی قسم رابع این است که عنوان «الجنابه عند خروج هذا المنی» با توجه به مشیر به واقع بودن موضوع اثر شرعی نیست، بلکه ذات جنابت موضوع اثر شرعی است؛ لذا استصحاب کلی قسم رابع جاری نخواهد بود.

اما کلام مرحوم خویی به نظر ما ناتمام است؛ چون استصحاب حدث ولو اینکه مثل حدث ساعت شش است ولی استصحاب آن کلی قسم ثانی است؛ چون در کلی قسم رابع عنوان اجمالی، محتمل الانطباق بر فرد معلوم الحدوث و الارتفاع است؛ مثل انسان شاعر در خانه یوم الجمعه که محتمل الانطباق بر زید است در حالی که در مثال محل بحث حدث مردد بین ساعت هفت یا ساعت هشت، اگر ساعت هفت هم باشد، منطبق بر حدث ساعت شش نیست؛ چون حدث ساعت شش حدوث و حدث ساعت هفت بقاء است و بقاء معلوم بالتفصیل نیست مشابه این مثال این است که اگر علم وجود داشته باشد که زید روز جمعه در دار بوده است و روز شنبه انسانی در دار بوده است که روشن نیست زید است یا عمرو، در روز یک شنبه اگر شک در وجود انسان شود، انسان روز شنبه استصحاب خواهد شد که کلی قسم ثانی است ولو اینکه احتمال داده می شود که انسان روز شنبه بقاء زید روز جمعه باشد، اما بقاء زید روز جمعه با وجود زید روز جمعه یکی نیست؛ چون بقاء یک شیء غیر از حدوث یک شیء است لذا در صورتی که حدوث یک شیء معلوم باشد، مشخص نیست که بقاء هم معلوم تفصیلی باشد، لذا کلی قسم ثانی خواهد بود.

اگر بخواهیم برای کلی قسم رابع در محل بحث مثالی مطرح کنیم به این صورت خواهد بود که شخص می داند ساعت هفت نوزادی بر روی لباس او ادرار کرده است و بعد علم حاصل می شود که یا ساعت هفت نجس دیگری بر روی همان لباس افتاده است اما شک وجود دارد که لباس ساعت هشت شسته شده تا پاک شده باشد یا اینکه لباس بعد ادرار کردن شسته شده است و بعد شسته شدن نجس دوم به آن اصابه کرده است که در این فرض، اگر نجس دوم که فرضا خون است همزمان با بول طفل اصابه کرده باشد، حدوث هر دو نجاست در ساعت هفت خواهد بود که در این فرض اگر استصحاب نجاست عند اصابه دم جاری شود، کلی قسم رابع است؛ چون شاید نجاست عند وقوع دم ساعت هفت بوده است و مقارن با نجاست بول و متحد آن باشد که این دو سبب نجاست یک نجاست حاصل می کنند. بنابراین احتمال دارد نجاست عند وقوع دم، منطبق بر همان نجاست وقوع بول باشد و احتمال دارد وقوع نجاست دم ساعت هشت بوده است و بین ساعت هفت و هشت لباس شسته شده است بنابراین استصحاب نجاست لباس عند وقوع دم کلی قسم رابع است؛ چون در یک فرض بقاء نجاست عند وقوع بول نیست بلکه عین نجاست عند وقوع بول است.

با بیان ذکر شده روشن می شود کلام بزرگانی مثل محقق همدانی که در توارد حالتین ولو اینکه حالت أسبق دانسته شود قائل به تعارض شده اند، این است که بین استصحاب کلی قسم رابع و توارد حالتین تفاوت وجود دارد؛ چون در توارد حالتین شخص می داند دیشب محتلم شده و در صبح هم دو حال بر او عارض شده است؛ اما متقدم و متاخر را نمی داند؛ یعنی هم غسل کرده و هم محتلم شده باشد. اما در استصحاب کلی قسم رابع علم به احتلام دوم وجود ندارد بلکه علم به احتلام هنگام خروج منی دارد، ولی شاید «الاحتلام عند خروج المنی» عنوان منطبق بر احتلام دیشب باشد که استصحاب کلی قسم رابع خواهد بود. کلام ایشان در این جهت بیان قابل قبولی است.

ص: ۹۵۹

اما برخی مثل مرحوم خویی، استاد و ما استصحاب کلی قسم رابع را جاری می دانند در قبال کسانی همچون محقق همدانی و امام که استصحاب کلی قسم رابع را جاری نمی دانند. اما عرض ما این است که فرق بین استصحاب کلی قسم رابع و استصحاب توارد حالتین ولو استصحاب در مجهول التاریخ که مثل حالت أسبق است، نیاز به توجه وجود دارد که با وجود تفاوت بین این دو مشکل حل شده و مشخص می شود که قول رابع تمام نیست.

۵- عدم جریان مثل حالت أسبق در صورت علم و جریان استصحاب معلوم التاریخ (محقق داماد)

پنجمین قول در توارد حالتین، کلام مرحوم داماد است که ایشان دو مطلب را تلفیق کرده اند:

۱- ایشان در مطلب اول همان مطلب محقق حلی را بیان کرده است که اگر حالت أسبق معین باشد، استصحاب مثل حالت أسبق جاری نخواهد شد.

جواب این کلام در مطالب گذشته مطرح شد.

۲- مطلب دوم ایشان این است که اگر یکی از حادثین، معلوم و دیگری مجهول باشد، استصحاب در مجهول التاریخ صلاحیت معارضه با استصحاب معلوم التاریخ را ندارد و استصحاب معلوم التاریخ بلامعارض جاری است؛ مثلا اگر شخص می داند که در رأس اذان وضوء گرفته است و بعد متوجه شود که خواب رفته است، اما شک کند که خواب قبل اذان یا بعد اذان بوده است عرف به خواب قبل معلوم التاریخ نظر نمی کند و حکم می کند که اگر خواب قبل اذان بوده است اثر ندارد؛ چون شخص بعد اذان وضوء گرفته است و خواب بعد اذان هم شک بدوی است که با استصحاب بقاء وضوء احتمال آن رفع می شود. لذا استصحاب در مجهول التاریخ در صورتی که مقابل آن معلوم التاریخ باشد صلاحیت معارضه با معلوم التاریخ را ندارد.

مناقشه در کلام محقق داماد:

به نظر ما کلام محقق داماد عرفی نیست؛ چون اگر مثلا شخصی عادت داشته باشد که بعد از خواب در هنگام استحمام نیت غسل ما فی الذمه می کند، حال اگر شخص بعد غسل ما فی الذمه دوباره بخوابد و بعد از بیدار شدن در لباس خود منی ببیند در این فرض احتلام شخص مجهول التاریخ است، چون مشخص نیست که شب محتلم شده است یا صبح ولی درعین حال هیچ عرفی حکم نمی کند با توجه به جهل به تاریخ احتلام و معین بودن زمان غسل و احتمال اینکه احتلام در شب بوده است، به علم اجمالی اعتناء نمی شود، بلکه با توجه به اینکه ممکن است احتلام در روز بوده باشد و از طرفی علم اجمالی به جامع احتلام وجود دارد، شک در بقاء صادق بوده و ارکان استصحاب تمام است.

بنابراین تا زمانی که به صورت بین احراز نشود استصحاب در معلوم التاریخ عرفی است، نمی توان ادعاء ظهور دلیل استصحاب نسبت به معلوم التاریخ نمود؛ چون اگر عرف کوچکترین تردیدی داشته باشد، خطاب استصحاب مجمل خواهد شد.

بنابراین قول خامس هم صحیح نیست.

قول مختار:

فالحق هو القول الأول من تعارض الاستصحابین مطلقا.

بیان فرعی از تعاقب حادثین و توارد حالتین:

در پایان بحث فرعی مطرح می کنیم که در آن هم تعاقب حادثین وجود دارد و هم توارد حالتین. علاوه بر این، ثمره نزاع در اینکه در مجهولی التاریخ از توارد حالتین عدم جریان استصحاب ناشی از قصور مقتضی است یا تعارض هم روشن خواهد شد.

فرع مورد نظر این است که شخص دو بار وضوء گرفته است و بعد هر وضوء یک نماز خوانده است اما بعد نماز خواندن، علم اجمالی حاصل می شود که حدثی بعد از وضوء اول یا وضوء دوم حاصل شده است که نسبت به نماز ظهر تعاقب حادثین است؛ چون یقین دارد که اگر حدث باشد، بعد وضوء است؛ لذا توارد حالتین نیست، چون مسلم وضوء اول مقدم بر حدث بوده است، اما نسبت به حدث و نماز تعاقب حادثین است که حدث اول بوده است و بعد نماز یا بالعکس در حالی که در نماز شرط است که شخص تا آخر نماز محدث نباشد.

مرحوم خویی که در توارد حالتین قائل به قول چهارم هستند در اینجا بقاء طهارت تا زمان نماز اول را جاری می دانند، لذا اثبات می شود که نماز با طهارت است.

اما نسبت به نماز دوم توارد حالتین است؛ چون مشخص نیست که وضوء دوم قبل یا بعد حدث بوده است که توارد حالتین خواهد شد. مرحوم خویی می فرمایند: استصحاب وضوء اول تا زمان نماز اول جاری است و ایشان در جواب اینکه این استصحاب وضوء تا زمان نماز اول با بقاء وضوء تا زمان نماز دوم تعارض می کند، می فرمایند: استصحاب وضوء دوم مبتلی به توارد حالتین است و دلیل استصحاب نسبت به توارد حالتین ظهور ندارد؛ چون قرینه بدیهیه عقلیه است که استصحاب به جهت تناقض در مؤدی موارد توارد حالتین را شامل نمی شود ولی اگر فرضا استصحاب وضوء اول تا نماز اول با استصحاب وضوء دوم تا نماز دوم جاری شود، مشکل ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی خواهد بود؛ چون علم اجمالی وجود دارد که یک از دو نماز باطل است و قبح ترخیص در مخالفت قطعیه حکم عقل نظری است و قرینه منفصله است و مانع انعقاد ظهور نیست و لذا ظهور دلیل استصحاب نسبت به وضوء دوم منعقد نمی شود اما نسبت به وضوء اول تا نماز اول منعقد می شود و استصحاب جاری است و معارض ندارد.

کلام مرحوم صدر:

در کلمات مرحوم صدر در تعلیقه منهاج مطرح شده است که هر دو نماز محکوم به بطلان است؛ چون ایشان معتقد است که مشکل توارد حالتین و ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی، انصراف دلیل استصحاب است که به ملاک تعارض در هیچ کدام ظهور منعقد نمی شود یعنی در اطراف علم اجمالی و توارد حالتین تعارض موجب انصراف است، لذا مشکل مشترک است که استصحاب وضوء دوم تا زمان نماز دوم، دارای دو معارض است که معارض اول استصحاب حدث تا زمان نماز دوم به جهت توارد حالتین و معارض دوم استصحاب وضوء اول تا زمان نماز اول است که به ملاک ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است. بنابراین به جهت اینکه می داند یک نماز باطل است و عدم اعاده هیچ کدام، ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است تعارض سه طرفه رخ می دهد و هیچ کدام مرجحی ندارد، لذا هر سه ساقط می شوند.

ص: ۹۶۲

اما طبق کلام صاحب کفایه استصحاب در مجهولی التاریخ از توارد حالتین قصور مقتضی دارد، لذا استصحاب وضوء اول تا نماز اول موضوع داشته و بلا معارض جاری خواهد شد.

بررسی کلام بحوث: (جریان استصحاب وضوء اول به جهت مانع در اصل مقابل)

در این فرع ما حواشی داریم که بحث فقهی است و اشاره نمی کنیم بلکه صرفا در قبال کلام شهید صدر یک نکته بیان می کنیم که ارتکاز عقلایی که اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود، در صورتی است که وصول هیچ کدام از اصول مانعی نداشته باشد و از طرفی وصول هر دو نقض غرض عقلایی باشد، اما در صورتی که اصل در یک طرف به جهت توارد حالتین مانع از وصول داشته باشد، عقلاء دلیل استصحاب را موجب انصراف نمی دانند، بلکه استصحاب طهارت اول تا نماز اول قابل وصول است و لذا استصحاب در وضوء اول جاری است؛ چون در یک اصل به جهت توارد حالتین ارتکاز مناقضه وجود ندارد و حتی طبق مسلک شهید صدر هم استصحاب وضوء اول تا زمان نماز اول جاری خواهد شد.

البته معارض های دیگری وجود دارد که به جهت فقهی بودن بحث به محل خود واگذار می کنیم.

استصحاب صحت– استصحاب خاص یا تمسک به عموم عام /تنبیه دوازده و سیزده /استصحاب ۹۶/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب صحت– استصحاب خاص یا تمسک به عموم عام /تنبیه دوازده و سیزده /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

با اتمام بحث توارد حالتین در انتهاء به فرعی اشاره می کنیم که به روشنی ثمره نزاع دو قول تعارض و عدم مقتضی استصحاب در توارد حالتین مشخص شود.

ص: ۹۶۳

ثمره تعارض یا عدم مقتضی استصحاب در توارد حالتین:

برای روشن شدن ثمره بین دو قول تعارض و عدم مقتضی استصحاب در توارد حالتین به فرعی اشاره می کنیم:

اگر علم اجمالی حاصل شود که آب «الف» یا «ب» نجس است در حالی که آب «الف» استصحاب طهارت داشته ولی آب «ب» مورد توارد حالتین باشد، بنابر نظر صاحب کفایه آب «ب» به جهت توارد حالتین مقتضی استصحاب طهارت ندارد لذا استصحاب طهارت در آب «الف» خطاب مختص به معنای اصل عملی جاری در یک طرف علم اجمالی خواهد شد و اصل مشترک بین دو طرف هم که قاعده طهارت است کمابیّنّاه فی محله نمی تواند با اصل مختص معارضه کند چون استصحاب طهارت آب «الف» خطاب مختص است اما قاعده طهارت خطاب مشترک بین هر دو آب «الف» و «ب» است که به جهت اینکه نمی تواند در هر دو طرف جاری شود، مجمل خواهد شد در حالی که خطاب مختص مبین بوده و بلامعارض جاری

خواهد شد.

اما بنابر مسلک تعارض در توارد حالتین مرحوم خویی در مشابه این فرع فرموده اند: با توجه به اینکه شمول استصحاب نسبت به توارد حالتین مانع عقلی بدیهی دارد؛ چون عقلا شمول دلیل استصحاب نسبت به استصحاب طهارت و نجاست در توارد به جهت مناقضه در مؤدّی و لغو است، لذا ظهور دلیل استصحاب نسبت به توارد حالتین منعقد نمی شود اما ظهور استصحاب طهارت نسبت به اناء «الف» منعقد شده و با لحاظ خطاب مختص بودن بلامعارض حاکم خواهد بود.

اما نظر برخی همانند صاحب بحوث این است که مشکل توارد حالتین و تعارض اصول در اطراف علم اجمالی هر دو انصراف خطاب استصحاب است، لذا مشکل در هر دو واحد است؛ بنابراین همان مشکل انصراف که منشأ می شود دلیل استصحاب نتواند توارد حالتین در آب دوم را شامل شود موجب عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی هم می باشد؛ چون جریان استصحاب طهارت در آب «الف» و «ب» مستلزم ترخیص مخالفت قطعیه و نقض غرض نسبت به تکلیف واقعی می شود لذا خطاب استصحاب منصرف از اطراف علم اجمالی خواهد بود.

امام قدس سره هم در بیان وجه انصراف ادله استصحاب نسبت به اطراف علم اجمالی همین بیان بحوث را بیان کرده اند بر خلاف مرحوم خویی که معتقد است ظهور دلیل اصل نسبت به اطراف علم اجمالی منعقد هم می شود و قرینه منفصله عقلیه که قبح ترخیص در معصیت است، موجب سقوط حجیت ظهور دلیل اصل خواهد بود. لذا ایشان قائل است: استصحاب نسبت به طهارت ماء اول منقعد شده و مشکلی نخواهد داشت در حالی که طبق نظر صاحب بحوث دلیل استصحاب نسبت به اطراف علم اجمالی و توارد حالتین انصراف دارد که با وجود انصراف، استصحاب طهارت در اناء اول هم مشمول خطاب استصحاب نیست، لذا خطاب مختص وجود نخواهد داشت و باید از هر دو آب اجتناب صورت گیرد.

مناقشه در کلام بحوث:

عرض ما این است که طبق مبنای بحوث در این فرض انعقاد ظهور دلیل استصحاب نسبت به اناء اول که مورد توارد حالتین است مشکلی نداشته و اشکال ایشان وجهی ندارد؛ چون ارتکاز اینکه در اطراف علم اجمالی شمول اصل نسبت به تکلیف واقعی معلوم بالاجمال نقض غرض است در صورتی است که هر کدام از دو اصل در اطراف علم اجمالی فی حد ذاته قابل وصول به مکلف باشد و استصحاب طهارت آب دوم هم به جهت توارد حالتین قابل وصول به مکلف نباشد ولو اینکه فی علم الله طهارت برای آن جعل شده باشد اما اگر اصل قابل وصول نباشد، در این صورت استصحاب طهارت آب اول جاری شده و در نزد عقلا ارتکاز مناقضه وجود نخواهد داشت؛ چون مکلف با توجه به عدم امکان وصول نمی تواند به استصحاب طهارت در آب دوم استناد کند و عملا نقض غرض رخ نمی دهد و ظهور دلیل اصل نسبت به آب اول بلامعارض جاری می شود.

تنبیه دوازدهم: شک در مانع و قاطع

تنبیه دوازدهم بحث مختصری مربوط به شک در قاطع و مانع است که در بحث اشتغال به آن اشاره شده است.

مرحوم شیخ انصاری در این خصوص فرموده اند(۱) : گاهی در نماز شک در مانعیت یا قاطعیت یک شیء می شود؛ مثلا شخص در زیاده فی الصلاه بودن ذکر النبی مثل «السلام علیک ایها النبی و رحمه الله و برکاته» در غیر تشهد شک دارد لذا احتمال مانعیت آن را می دهد حال اگر در تشهد اول بعد صلوات، ذکر النبی را به زبان آورد، در این فرض چون شک در مانعیت این ذکر دارد، برائت از مانعیت این ذکر مشکلی ندارد اما در مورد استصحاب صحت نماز در این فرض اختلاف شده است که جناب شیخ انصاری می فرمایند: استصحاب صحت نماز در این شرائط جاری نمی شود؛ چون اگر صحت فعلی یا همان امتثال فعلی امر مراد باشد، مشکل این است که تا زمانی که مرکب تام انجام نشود، امر به مرکب امتثال فعلی نشده است و لذا صحت فعلی هم محقق نشده و قابل استصحاب نیست.

احتمال دیگر جریان صحت تأهلیه اجزاء سابق است به این معنا که دو رکعت اول نماز به گونه ای بوده است که «لو انضم الیها سائر الاجزاء و الشرائط لتحقق الامتثال و لصلح للامتثال» لذا استصحاب صلاحیت اجزاء سابقه برای لحوق اجزاء لاحقه جاری خواهد شد. مرحوم شیخ در مورد این استصحاب هم می فرمایند: این نحو از استصحاب جاری نیست؛ چون در صلاحیت اجزاء سابقه اصلا شک وجود ندارد بلکه شک نسبت به اجزاء لاحقه است که آیا اجزاء لاحقه کماهو حقه انجام شده است و قابلیت و صحت اجزائ لاحقه در رفع این شک نقشی نخواهد داشت بنابراین استصحاب صحت تأهلیه هم جاری نیست.

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۵۵.

مناقشه در کلام شیخ انصاری: مبطلیت عرفی مانع نسبت به اجزاء سابقه

به نظر ما اشکال جناب شیخ عرفا تمام نیست؛ چون عرف مانع را مبطل سایر اجزاء هم می داند؛ لذا اگر شخص در اثناء مرکب، ایجاد مانع کند، عرف حکم می کند که اجزاء سابقه از صلاحیت لحوق اجزاء لاحقه خارج شده و با اتیان مانع، اجزاء سابقه هم باطل شده است لذا در صحت اجزاء سابقه شک می شود.

بنابراین بهتر بود جناب شیخ در اشکال بر استصحاب صحت تاهلیه برای اثبات صحت فعلیه مرکب، مثبت بودن این اصل را مطرح کنند؛ چون لازم عقلی اینکه اجزاء سابقه صحت تأهلیه خود را داشته و اجزاء لاحقه هم انجام شده است، صحت فعلیه است لذا اصل جاری در آن مثبت خواهد بود.

اشکال مطرح شده در استصحاب صحت، مربوط به استصحاب تنجیزی بود، در حالی که ممکن است ادعای جریان استصحاب تعلیقی شود به این صورت که دو رکعت به گونه ای بودند که در صورت ملحق شدن سایر اجزاء، صحت فعلیه محقق می شد و الان کماکان که پاسخ این کلام این است که جریان استصحاب تعلیقی در موضوعات از اردأ انحاء اصل مثبت است؛ چون استصحاب تعلیقی در موضوعات همانند این است که اگر دیروز به سمت انسان تیر پرتاب می کردیم موجب قتل او می شد اما امروز شک داریم که شخص مرده است یا زنده استصحاب تعلیقی جاری شود که اگر دیروز به سمت او تیری پرتاب می شد به جهت زنده بودن قتل او ثابت و دیه بر شخص لازم می شد و الان کماکان بنابراین امروز که به سمت او تیر پرتاب شده است پس قتل محقق شده و دیه ثابت شده است که این نحو جریان اصل در موضوعات قابل التزام نیست بخلاف اینکه استصحاب تعلیقی در حکم شرعی جاری شود که جریان استصحاب تعلیقی در احکام محل بحث است.

ص: ۹۶۷

تفاوت استصحاب صحت تاهلیه و استصحاب تعلیقی این است که در استصحاب صحت تاهلیه، صلاحیت اجزاء سابقه استصحاب می شد در حالی که در استصحاب تعلیقی صحت فعلیه معلّقه استصحاب می شود که این دو رکعت به نحوی بود که اگر دو رکعت دیگر انجام می شد صحت فعلیه داشت و الان کما کان.

شک در قاطع:

اما در مورد شک در قاطع مرحوم شیخ فرموده است: برخی امور مثل قهقهه و حدث قاطع نماز است که قاطع بودن به معنای این است که قهقهه هیئت اتصالیه نماز است را بین می برد. حال اگر در موردی شک در قاطع ایجاد شود مثل ضحک بدون صوت که ممکن است در قاطع بودن ان شک شود. مرحوم شیخ می فرمایند: در صورت شک در قاطع، استصحاب بقاء هیئت اتصالیه جاری خواهد شد.

مناقشه در کلام شیخ: وحدت قاطع شرعی و مانع

مناقشه ما این است که این بحث در قاعده اشتغال به صورت مفصل مورد بررسی قرار گرفته و مطرح شده است قاطع شرعی همان مانع است و امر دیگری نیست.

البته اگر بحث در قاطع عرفی باشد که نمی دانیم که این مقدار از فعلی که انجام داده است، نافی صورت صلاه است؛ مثلا شبهه مصداقیه قاطع عرفی باشد به این صورت که شخص می داند در نماز موالات برای صدق صلاه شرط است اما در بین نماز مقداری توقف کند اما مشخص نشود که به مقداری که موجب از بین رفتن موالات می شود توقف کرده است یا کمتر بوده است. مثال دیگر اینکه در مورد طواف برای صدق هفت شوط موالات شرط است حال اگر شخص در بین طواف خود مقداری توقف کند، اما نداند که توقف او مثلا به مقدار نیم ساعت بوده است که قاطع هفت شوط است یا اینکه کمتر بوده است و موالات بین طواف از بین نرفته است. این موارد مجرای قاعده اشتغال خواهد بود و از طرف دیگر استصحاب عدم طواف هفت شوط جاری خواهد شد.

اما اگر مقدار توقف روشن باشد که یک ربع بین اشواط تاخیر کرده است ولی نمی داند عرف عمل او را طواف هفت دور می داند یا نمی داند که شبهه مفهومیه عنوان «طاف سبعه اشواط» خواهد بود که این فرض به نظر مشهور مجرای اصل برائت خواهد بود؛ چون شبهه مفهومیه به شبهه حکمیه رجوع می کند و نتیجه آن این است که شخص نمی داند شارع هفت شوط را به شرط لا- از فصل به یک ربع واجب کرده است یا اینکه طواف نسبت به فصل یک ربع «لابشرط» است که در این صورت برائت از مانعیت تاخیر یک ربع جاری خواهد شد.

البته بازگشت بسیاری از شبهات مفهومیه به شبهه مصداقیه است؛ چون گاهی مولی بماهو مولی لا بماهو عالم الغیب، نسبت به شبهه مفهومیه با عبد علی حد سواء است؛ مثل اینکه مولی گفته است: «اغسل ثوبک بالماء» و در آبی مقداری کم نمک ریخته شود، در این صورت اگر از مولی سؤال شود که هنوز این مایع آب است، مولی حکم به آب بودن می کند، اما اگر اضافه کردن نمک ادامه پیدا کند، به حدی خواهد رسید که خود مولی هم در صدق آب بودن شک می کند؛ چون مولی اگر به عنوان عرف نظر دهد، نسبت به او هم شبهه مفهومیه رخ می دهد و با عبد در این جهت تفاوتی ندارد. البته تحقق شبهه مفهومیه برای مولی به معنای عدم روشن بودن مقصود برای مولی نیست؛ چون در نزد مولی روشن است که مقصود او این بوده است که لباس با آب عرفی شسته شود اما اینکه درمورد خاص در صدق آب عرفی شک کرده است هرچند بماهو عالم الغیب بداند که بحث دیگری است.

ص: ۹۶۹

مثال دیگر اینکه اگر مولی حکم کرده باشد که تردد در خیابان خاصی به جهت اطلاع از شرایط آن مکروه است، ممکن است اگر از مولی نسبت به محدوده خیابان سوال شود، محدوده به صورت دقیق در نزد او معین نباشد اما این به معنای عدم وضوح مقصود مولی نیست چون روشن است مولی حرکت در آن خیابان را نمی پسندد کما اینکه اگر شخص نذر کرده باشد که در سفر گوشت نخورد، حال دو فرسخ حرکت کرده اما در صدق سفر شک می کند، در این صورت که شخص نسبت به نذر خود مولی محسوب می شود، مقصود خود را می داند که در سفر عرفی نباید گوشت بخورد اما درعین حال خودش نمی داند که سفر بر حرکت دو فرسخ سفر صادق است یا صادق نیست.

بنابراین جریان برائت مربوط به مواردی است که مجعول مولی دایر بین اقل و اکثر باشد؛ یعنی مولی می داند که اقل یا اکثر را جعل کرده است در حال که در مثال های مطرح شده مولی عنوانی جعل کرده است مثل مایصدق علیه عرفا انه طواف سبعه اشواط است که در صورت شک امتثال قاعده اشتغال جاری خواهد شد که در محل خود این کلام مفصلا مورد بررسی قرار گرفته است.

تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم خاص یا رجوع به عام

تنبیه سیزدهم این است که اگر عامی وجود داشته باشد مثل «اکرم کل عالم» و خاصی یک فرد را در یک زمان معین خارج کند؛ مثل «لاتکرم زیدالعالم یوم الجمعه»، حال اگر بعد از گذشت زمان خاص در حکم فرد خارج شده شک شود مثلا روز شنبه شک شود که حکم خاص باقی است و همچنان حرمت اکرام زید استمرار دارد یا اینکه بعد از اتمام زمان خاص به عام رجوع خواهد شد و از شنبه وجوب اکرام شامل زید خواهد شد. بنابراین محل بحث این است که بعد از اتمام زمان خاص حکم خاص استصحاب خواهد شد یا به عموم عام رجوع خواهد شد.

ص: ۹۷۰

کلام مرحوم شیخ انصاری:(۱)

مرحوم شیخ انصاری در مورد استصحاب حکم خاص یا رجوع به عام می فرمایند: در مساله دو صورت جود دارد:

۱-زمان برای عام قید است.

۲- زمان ظرف عام است.

در مورد قیدیت و ظرفیت زمان برای عام که در کلام شیخ انصاری مطرح شده است تفاسیر متعددی از سوی بزرگان از جمله مرحوم نائینی و خویی مطرح شده است که در این بخش صرفا تفسیر مختار خودمان را مطرح و در مباحث آتی به تفاسیر دیگر اشاره و مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اما تفسیر مختار از کلام شیخ این است که ایشان می فرمایند: در صورت قید بودن زمان در مقام اثبات مولی هر آنی از آنات را یک فرد از موضوع خطاب مثل «اکرم کل عالم فی کل یوم» یا «اکرام کل عالم فی کل یوم واجب» قرار می دهد که اکرام زید در روز جمعه یک فرد از عام است و اکرام او در شنبه فرد دیگری از عام است. بنابراین طبق این فرض که زمان قید عام است، نسبت به خروج یک فرد از عام که اکرام زید در روز جمعه است دلیل وجود دارد، لذا عموم افرادی عام نسبت به اکرام زید در روز شنبه مرجع و محکم خواهد بود. اما در صورت دوم که زمان ظرف است، هر آنی موضوع خطاب نیست بلکه مثلا در مثال «اکرم کل عالم» افراد عالم موضوع خطاب است ولو اینکه مولی بگوید: «اکرم کل عالم دائما» با توجه به اینکه زمان ظرف است نه قید، زید یک فردی از عام است که به مفاد عموم افرادی زید هم داخل در عام خواهد بود اما نکته این است که در این صورت عموم به این صورت نیست که یک عموم شامل زید در روز جمعه و عموم دیگر شامل زید در روز شنبه شود بلکه اطلاق یا عموم احوالی است کما اینکه اگر مولی بگوید: «اکرم کل عالم دائما یا ابدا» که ثبوتا هیچ فرقی بین این دو خطاب نیست بلکه بحث اثباتی است که آیا زمان قید است و هر آنی هر آنات و روزی از روزها موضوع مستقل خطاب است و زمان موجب تکثر موضوع خطاب است یا اینکه زمان ظرف بوده و موجب تکثر نیست.

۱- (۲) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۷۳.

مرحوم شیخ در مورد صورت دوم فرموده اند: زمانی که دلیل وجود داشته باشد که زید از عموم افرادی «اکرم کل عالم» تخصیص خورده است، خروج یک روزه یا چند روزه زید تاثیری در تخصیص عام نخواهد داشت؛ چون فرضا عموم افرادی نبوده است لذا در فرض شک حکم خاص استصحاب خواهد شد و به عام مراجعه نمی شود.

کلام مرحوم آخوند:(۱)

مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند: تفصیل ذکر شده توسط جناب شیخ صحیح است، اما در مورد خاص هم گاهی زمان قید گاهی ظرف است و لذا با لحاظ صور خاص، بحث چهار صورت خواهد داشت:

۱-زمان برای عام و خاص هر دو قید باشد؛ مثل «اکرام العالم فی کل یوم واجب و اکرام زید یوم الجمعه حرام» که هر دو زمان در عام و خاص قید است. در این فرض مقتضی جریان استصحاب خاص وجود ندارد؛ چون با اتمام زمان خاص موضوع متبدل شده است و لذا اصاله العموم در عام محکم و به عموم عام مراجعه خواهد شد.

۲-زمان برای هر دو ظرف باشد؛ مثل «اکرم کل عالم» ولو اینکه قید دائما هم ذکر شده باشد و «اکرام زید حرام یوم الجمعه» که یوم الجمعه ظرف است و قید موضوع نیست. مرحوم آخوند در مورد این قسم فرموده است: استصحاب حکم خاص جاری خواهد شد؛ چون د زمان در آن ظرف است.

اما اگر به جهت شبهه حکمیه استصحاب خاص جاری نشود، همان طور که مرحوم شیخ فرمود به عموم عام نمی توان مراجعه کرد؛ چون عموم عام تخصیص افرادی خورده است.

۳-زمان قید عام و ظرف خاص باشد. مرحوم آخوند می فرمایند: استصحاب حکم خاص به جهت اینکه زمان ظرف است مجال دارد اما با توجه به اینکه زمان برای عام قید است، اصاله العموم افرادی حکم می کند با وجود عموم افرادی استصحاب خاص جاری نخواهد شد ؛چون اماره بر استصحاب مقدم است.

۱- (۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۴.

۴-زمان ظرف عام و قید خاص باشد که در این فرض استصحاب خاص جاری نمی شود؛ چون زمان قید خاص است و مفرد موضوع است و لذا با تعدد موضوع امکان استصحاب خاص وجود ندارد، از طرف دیگر به عام هم مراجعه نخواهد شد؛ چون زمان ظرف برای عام بوده است که بعد تخصیص افرادی به عام مراجعه نمی شود. بنابراین به سایر اصول عملیه همانند برائت رجوع خواهد شد.

البته مرحوم آخوند در حاشیه مکاسب فرموده اند: در صورتی که زمان ظرف عام باشد، لازم است تفصیل داده شود که اگر تخصیص در اولین زمان وارد شده باشد مثل خیار مجلس که در اولین زمان بیع «اوفوا بالقعود» تخصیص خورده است و بعد تفرق لازم خواهد شد لذا در این فرض بعد تفرق ولو اینکه زمان ظرف باشد، به عام مراجعه خواهد شد ولی اگر تخصیص در اثناء باشد، مثل خیار غبن که بعد از تبیّن غبن خیار ثابت است، اگر زمان ظرف برای «اوفوا بالعقود» باشد کما هو الصحیح دیگر «اوفوا بالعقود» قابل تمسک نخواهد بود.

خلاصه اقوال در مساله:

در این بخش به صورت خلاصه مطرح می کنیم که سه قول در مساله وجود دارد:

۱- تفصیل نقل شده از جناب شیخ و صاحب کفایه با همان جزئیات مطرح شده نسبت به ظرفیت یا قیدیت زمان.

۲- قول مشهور متأخرین منهم السید الخویی که طبق این قول بین اینکه زمان قید عام باشد یا ظرف تفاوتی وجود ندارد؛ چون یقین وجود دارد که زید در خصوص جمعه از عموم «اکرم کل عالم فی کل یوم یا دائما» خارج شده است و ظهور خطاب اعم از ظهور ازمانی و افرادی شامل اکرام زید یوم السبت می شود اما زید تخصیص افرادی خورده است به این معنا که در خصوص روز جمعه تخصیص خورده است، اما در روز شنبه ظهور «اکرم العلماء دائما» باقی است؛ چون ظهور خطاب از در ابتداء زید یوم الجمعه و یوم السبت را شامل است اما به جهت اینکه مخصص حجت اقوی است حجت اقوی که حکم به تقیید احوالی کرده است، زید در روز جمعه از اکرام خارج می شود اما نسبت به روز شنبه وجهی برای عدم تمسک به عام که حجت بلامعارض است، وجود نخواهد داشت ولو اینکه زمان ظرف باشد.

ص: ۹۷۳

به نظر ما قول صحح همین قول است.

۳-قول آقای زنجانی که ایشان می فرمایند: زمان ظرف باشد یا قید، بعد اینکه مولی خطاب «لاتکرم زیدا یوم الجمعه» را به کار می برد، عرف متحیر می شود؛ چون خطاب عامی وجود داشته است «اکرم العلماء کل یوم» با فرض این که زمان قید است و خطاب خاصی هم وارد شده است لذا عرف شک می کند مولی در زمان به کار بردن«اکرم العلماء کل یوم» نظر به زید نداشته است و لذا در خطاب «الا- زیدا» را بیان نکرده است یا اینکه نظر به زید هم داشته است که به جهت این تردید عرف متحیر خواهد شد؛ چون یک روش این است که وقتی می گوید «اکرم العلماء کل یوم» با اینکه زید از این حکم خارج خواهد شد اما از باب تغلیب زید را محاسبه نمی کند، بلکه نظر به غالب علماء می شود که این روش روش عقلایی است لذا در صورت عدم خروج زید از عام، عموم حجت عقلائیه خواهد بود. اما وقتی مولی می گوید: «لاتکرم زیدا یوم الجمعه» این کلام منشأ تحیّر عرف می شود. از طرف دیگر محرز نیست که عقلاء ظهور را که به معنای دلالت وثوق آور نزد نوع مردم بدانند و حصول ظن را لازم ندانند به همین جهت بعد بیان لاتکرم زیدا یوم الجمعه چنین ظهوری برای عام احراز نخواهد شد و همین موجب تحیر عرف خواهد شد.

قبل نقل اقوال و بررسی آنها ذکر یک مطلب ضروری است که تمام مباحث مطرح شده در صورتی است که فردی از عام در یک زمان خارج شده باشد نه اینکه عنوانی خارج شده و در بعد عنوان صادق نباشد مثل اینکه عام «الخمس فی کل فائده» وارد شده و بعد گفته شود: «لاخمس فی المؤونه» که تا دیروز خانه مؤونه شخص بوده باشد اما بنا به عللی از مؤونه بودن برای شخص خارج شود که این فرض ربطی به استصحاب حکم خاص یا رجوع به حکم عام نخواهد داشت؛ چون فرد در یک زمان خارج نشده است بلکه عنوان «لاخمس فی المؤونه» خارج شده است که این عنوان دیگر صادق نیست لذا بحث رجوع به عام یا استصحاب حکم خاص نیست بلکه بلاشک بعد زوال عنوان مؤونه به عام مراجعه می شود مثل اینکه مولی گفته است: «اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق» که در صورتی که زید قبلا فاسق بوده ولی توبه کرده باشد، به عموم «اکرم کل عالم» مراجعه خواهد شد.

تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام یا استصحاب خاص /استصحاب ۹۶/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام یا استصحاب خاص /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد این بود که بعد از گذشت زمان مخصص به عام تمسک خواهد شد یا حکم خاص استصحاب می شود.

در این مورد به کلام برخی بزرگان از جمله مرحوم شیخ انصاری و آخوند خراسانی اشاره شد.

رجوع به عام یا استصحاب حکم مخصص:

کلام شیخ انصاری:(۱)

مرحوم شیخ انصاری در مورد تمسک به عام یا استصحاب حکم مخصص فرموده اند: لازم است بین اینکه زمان برای عام قید و موجب تعدد موضوع عام شود یا زمان ظرف برای حکم باشد، تفصیل داده شود؛ چون در صورتی که زمان قید برای عام باشد، مرجع عموم افرادی عام خواهد بود؛ مثل اینکه مولی بگوید: «اکرام کل عالم فی کل یوم واجب» اما در صورتی که زمان ظرف برای حکم باشد؛ مثل اینکه مولی بگوی: «اکرم العلماء دائما» وقتی دلیل بر عدم وجوب اکرام زید در روز جمعه اقامه شد، عموم افرادی عام نسبت به زید تخصیص خورده و در مورد زید وجود ندارد. از طرف دیگر عموم و اطلاق احوالی هم فرع عموم افرادی است؛ چون باید ابتداءا عام به صورت عموم افرادی شامل فرد شود و بعد آن ملاحظه شود که شمول حکم عام نسبت به فرد در جمیع ازمنه است خواهد بود یا اینکه جمیع ازمنه مشمول حکم نیست. بنابراین عموم احوالی فرع عموم افرادی خواهد بود و انتفاء عموم افرادی موجب انتفاع موضوع عموم احوالی خواهد شد؛ لذا تمسک به عموم احوالی سالبه به انتفاع موضوع است. با توجه به عدم شکل گیری عموم احوالی با خروج زید از عموم افرادی، تمسک به عموم احوالی برای اثبات وجوب اکرام زید در روز شنبه ممکن نخواهد بود. در حالی که در فرض قید بودن زمان زید اصلا فرد خطاب عام نبوده است بلکه اکرام زید در هر روز فرد عام است که هر روز یک فرد برای عام است لذا با خروج یک فرد از عموم افرادی مانع تمسک به عام در بقیه افراد نخواهد شد.

ص: ۹۷۵

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۷۳.

کلام مرحوم آخوند:(۱)

مرحوم صاحب کفایه در مورد کلام جناب شیخ فرموده اند: تفصیل ذکر شده توسط جناب شیخ در عام، باید در طرف خاص

هم مطرح شود و لذا صور مساله چهار صورت خواهد شد.

کلام مرحوم آخوند در جلسات گذشته مفصلا تبیین شده است.

تبیین موضوع بحث:

قبلاـ بیان شده و در این بخش هم تکرار می شود که موضوع بحث در صورتی است که فردی در زمانی از عام خارج شده باشد که مثال فقهی آن خیار غبن است که از عموم «اوفوا بالعقود»، بیع با غبن خارج شده است، اما شک وجود دارد که خیار غبن فوری است به معنای اینکه صرفا «اوفوا بالعقود» در آن اول علم به غبن تخصیص خورده است یا اینکه به صورت تراخی است با این فرض بعد از مضی زمان فور بحث می شود که آآ استصحاب خیار غبن جاری شود که نتیجه آن عدم لزوم معامله در زمان مشکوک است یا به عموم «اوفوا بالعقود»تمسک شده و حکم به لزوم معامله شود که مرحوم شیخ انصاری در کتاب مکاسب فرموده اند: به جهت اینکه زمان برای «اوفوا بالعقود» ظرف است نمی توان به «اوفوا بالعقود»رجوع کرد بلکه استصحاب خیار غبن جاری می شود.

بنابر این لازم به توجه است در مواردی که خطاب عام و یک خطاب خاص وجود دارد که به عنوان تعلق گرفته است، مثل «اکرم کل عالم» و «لاتکرم العالم الفاسق» نزاع مطرح شده وجود ندارد که بعد اینکه زید عادل شده است، در مورد او حکم حرمت اکرام عالم فاسق، استصحاب شود یا به عموم «اکرم کل عالم» رجوع شود؛ چون در اینجا شکی نیست که باید به عموم عام مراجعه شود و این مطلب بلااشکال است و لذا بحث و اختلاف در صورتی است که یک فرد مثل خیار غبن از تحت عام خارج شده باشد که بعد اتمام زمان مخصص، شک می شود، در تمام زمان ها خارج شده است یا صرفا زمان فوریت.

۱- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۴.

کلام مرحوم خویی: داخل بودن موارد خروج یک عنوان در محل بحث

بـا توجه به نکته ذکر شـده روشن می شود کلاـم مرحوم خویی و صاحب بحوث که فرموده انـد: یکی از فروع فقهی این مساله بحث استغناء از مؤونه است، صحیح نیست؛ چون مرحوم خویی در فقه در موسوعه جلد ۲۵ صفحه ۲۶۱ صریحا فرموده اند: اگر کسـی از مؤونه بی نیاز شود، همانند زنهایی که پیر شده و نیازی به زیور آلات ندارند یا اینکه شخصـی منزل مسکونی داشته و بعد مدتی به آن نیازمند نباشد، بحث استصـحاب حکم خاص یا رجوع به عموم عام مطرح می شود، چون یک عام وجود دارد به صورت «الخمس فی ماأفـاد النـاس»(۱) و خاصـی وجـود دارد که «لاـخمس فی المـؤونه» حـال در مـورد چیزی که از مؤونه خارج شـده است، برخی به عموم عام مراجعه کرده انـد و صاحب عروه هم احتیاط واجب کرده اند و امام قدس سـره پرداخت خمس آن را فورا لاـزم می داننـد؛ چون بعـد مضـی زمان متیقن از تخصـیص بایـد به عموم عام مراجعه شود، اما مرحوم خویی فرموده اند: ما معتقدیم چون زمان ظرف برای «الخمس فی ما افاد الناس» است، خمس حکم واحد خواهد بود و هر زمان حکم مسـتقل نخواهـد داشت لـذا بعـد اینکه عام در مورد مؤونه تخصـیص خورده باشـد، بعـد اتمام زمان خاص به عموم عام مراجعه نخواهد شد، بلکه متقضای اصل برائت از وجوب خمس است.

مناقشه در کلام محقق خویی:

کلام مرحوم خویی دارای مناقشات متعدد است:

اولا: مبنای ایشان این است که زمان ظرف یا قید برای عام باشد تفاوتی نمی کند؛ چون بعد مضـی زمان متیقن از خاص، مرجع عموم عام و یا اطلاق مطلق است و این کلام به صراحت در اصول از ایشان مطرح شده است.

۱- (۳) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۵۲۵.

ثانیا: مطلب ذکر شده توسط ایشان از اساس خارج از محل نزاع است؛ چون مثال ایشان همانند مثال «اکرم کل عالم» و «لاتکرم العالم الفاسق» است که در این مثال به جهت اینکه احکام به عناوین تعلق گرفته است، جای توهم نیست که بعد از عادل شدن زید رجوع به عام جایز نباشد؛ چون معنای «اکرم کل عالم» این است که «اکرم کل عالم لیس بفاسق» و زید مدتی موضوع عام نبوده است و امروز موضوع عام شده است و در مورد «الخمس فی ما افاد الناس» هم همین است که هر فائده ای که از مؤونه نباشد، دارای خمس است که مثلا خانه تا امروز در مؤونه بوده است و لذا مصداق عام نبوده است، اما امروز مصداق عام شده است و لذا روشن است که در این موارد باید به عموم عام مراجعه شود.

البته تلاش های صورت گرفته است که بعد استغناء از مؤونه، خمس مال واجب نباشد که عمده تلاش ها این است که ظاهر دلیل خمس و مدلول مطابقی آن این است که با حدوث مؤونه خمس حادث می شود اما دلیل استثناء مؤونه حکم می کند در مواردی که فائده مؤونه باشد، وجوب خمس حادث نمی شود. از طرف دیگر بقاء خمس در صورت بقاء فایده مدلول مطابقی خطاب خمس نیست بلکه مدلول التزامی آن است. وجه کلام ادعی شده این است که مثال خمس همانند این است که در قانون مطرح شده باشد هر ارثی که مؤونه وارث نباشد، دارای مالیات است که بیش از این ظهور ندارد که در صورت محاسبه ارث و مؤونه نبودن، مالیات با حدوث ارث حادث خواهد شد، حال اگر بعد ده سال خانه ارثی از مؤونه بودن خارج شود، دلیل بر مالیات در مورد خانه ای که مؤونه نباشد، نسبت به تعلق مالیات به این ارث بعد گذشت ده سال از مؤونه بودن اصلا ظهور نخواهد داشت. این مطلب در آینده توضیح داده خواهد شد.

ص: ۹۷۸

بنابراین عرض ما این است که این فرمایش خویی که بعد استغناء از مؤونه نمی توان به عام رجوع کرد، چون زمان ظرف برای عام است و خمس حکم واحد مستمر است، هم به لحاظ مبنای اصولی و هم به لحاظ تطبیق ایشان، کلام ناتمامی است.

تقاریب کلام شیخ در قیدیت و ظرفیت زمان:

در مورد مقصود مرحوم شیخ از قیدیت یا ظرفیت زمان در بین فقهاء اختلاف شده است و در تقریب کلام ایشان احتمالاتی مطرح شده است که در این بخش به برخی از این تقاریب اشاره خواهیم کرد:

تقریب مرحوم نائینی و خویی:

مرحوم نائینی در تبیین کلام شیخ در رسائل ادعای استظهار و مرحوم خویی(1) مدعی صراحت کلام شیخ شده اند.

اما تبیین این دو اصولی بزرگ این است که مقصود مرحوم شیخ از قید بودن زمان این است که عموم عام استغراقی باشد، مثل حکم تحریمی که استغراقی و انحلالی است لذا دروغ در هر آن حرام است به نحوی که از در یک آن عصیان شود، در آن دوم حرمت باقی است چون زمان به صورت قید لحاظ شده و هر آنی از آنات موضوع یک حکم مستقل است و در مقابل ظرفیت به معنای این است که مفاد عام یک حکم واحد مستمر است مثل «اوفوا بالعقود» که مفاد آن لزوم عقد است که یک حکم واحد و مستقل است و عقل در هر آن حکم به لزوم نمی کند. مثال دیگر برای وجوب استمراری وجوب صوم و امساک در آنات یوم رمضان است که وجوب استمراری است.

بنابراین طبق این تقریب مرحوم شیخ فرموده اند: اگر اگر مفاد عام حکم استغراقی باشد، بعد گذشت زمان متیقن از تخصیص، یک فرد از وجوب اکرام که مربوط به جمعه بوده است، از «اکرم کل عالم» خارج شده است، اما وجوب اکرام در روز شنبه، فرد دیگری از حکم است که اصاله العموم در آن محکم است در حالی که در «اکرم العلماء دائما» هر عالمی یک وجوب مستمر اکرام دارد به نحوی که اگر یک روز اکرام او صورت نگیرد، گویا اصلا اکرام نشده است.

۱- (۴) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۱۶.

بیان شاهد از کلام شیخ بر تقریب اول:

البته برخی عبارات مرحوم شیخ موافق این استظهار است؛ چون مرحوم شیخ در مورد قیدیت زمان این گونه تعبیر کرده است که «إن اخذ فیه عموم الأزمان أفرادیّا، بأن اخذ کلّ زمان موضوعا مستقلا لحکم مستقلّ، لینحلّ العموم إلی أحکام متعدّده بتعدّد الأزمان»(۱) و همچنین ایشان در مکاسب هنگام تبیین ظرفیت زمان فرموده اند: «فیکون [الحکم فیه حکما واحدا مستمرا لموضوع واحد] فیکون مرجع فیه إلی الشک فی استمرار حکم واحد و انقطاعه فیستصحب»(۲)

مناقشه در تقریب اول:

۱- مقصود شیخ نبودن این تقریب

مرحوم سید یزدی در بیان کلام مرحوم شیخ فرموده اند: مقصود مرحوم شیخ از قیدیت انحلالی بودن حکم عام نسبت به هر آن و از ظرفیت زمان، حکم واحد و مستمر نیست.

مرحوم ایروانی تعبیری صریح در مورد کلام شیخ فرموده اند: سزوار نیست که انسان عاقل چنین نسبتی به جناب شیخ دهد که مراد از قیدیت زمان، انحلالی بودن حکم و مراد از ظرف بودن، مجموعی بودن حکم است. عبارت ایشان به این صورت است: «لاینبغی أن ینسب لبیب الی الشیخ هذا المعنی»

به نظر ما هم این احتمال خلاف ظاهر است؛ چون از مجموع عبارات مرحوم شیخ در رسائل و مکاسب استفاده می شود در عین ظرف بودن زمان، چه بسا حکم انحلالی باشد؛ لذا اگر زمان ظرف باشد به این معنا نیست که حتما ثبوتا واحد مستمر باشد بلکه ممکن است حکم انحلالی باشد؛ چون ایشان در عبارت رسائل(۳) برای ظرف بودن زمان مثال می زنند به «اکرم العلماء دائما» یا «تواضع للناس» که «اکرم العلماء دائما» ظهور در حکم انحلالی دارد و عصیان در یک آن موجب از بین رفتن سایر افراد اکرام نخواهد شد بخلاف اینکه اکرام مجموعی باشد که طبق احتمال مجموعی بودن با توجه به اینکه امتثال حکم واحد است، برای تحقق امتثال لازم است در جمیع ازمنه اکرام صورت گیرد لذا اگر زید یک آن اکرام نشود، حتی اگر در غالب ازمنه اکرام صورت گرفته باشد کالعدم است مثل کسی که روز گرفته و ده دقیقه به غروب آفتاب افطار کند که روزه او کالعدم است در حالی که مثال اکرم «العلماء دائما» یا «تواضع للناس» کاملا ظهور در انحلالی بودن دارد.

۱- (۵) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۷۴.
۲- (۶) کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، ج۵ ص۲۰۸.
۳- (۷) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۷۵.

شاهد دوم در مورد انحلالی بودن حکم درعین ظرف بودن زمان در مکاسب جناب شیخ است که ایشان تعبیر می کنند: «نظیر ما اذا ورد تحریم فعل بعنوان العموم و خرج منه فرد خاص من ذلک الفعل لکن وقع الشک فی أنّ ارتفاع الحرمه عن ذلک الفرد مختص بعض الازمنه او عام لجمیعها»(1) که ظاهر تحریم فعل به عنوان عام، تحریم انحلالی است و ظهور نهی، نهی از مطلق الوجود به نحو استغراقی است مثل «لاتکذب» که ظهور دارد هر فرد از کذب حرام مستقل است. بنابراین نادر است که تحریم یک فعل به عنوان عام به تحریم مجموعی یا صرف الوجودی حمل شود.

نکته مهم دیگر این است که ایشان در رسائل ظرفیت و قید بودن زمان را که برای عام مطرح کرده اند، در بحث دیگر برای حکمی که استصحاب می شود، مطرح کرده اند. به این صورت که اگر زمان قید حکم مورد استصحاب باشد ، با گذشت زمان دیگر موضوع باقی نخواهد بود اما اگر زمان ظرف برای حکم باشد، استصحاب مشکلی نخواهد داشت. مرحوم خویی در همین مورد فرموده ند: مقصود مرحوم شیخ این است که اگر حکم انحلالی باشد، قابل استصحاب نیست؛ مثل حرمت وطی زوجه در حال حیض که انحلالی است و زمان بعد انقطاع دم و قبل اغتسال با توجه به قید بودن زمان فرد دیگری است و لذا در صورت شک در حرمت استصحاب حرمت جاری نیست، اما اگر حکم واحد مستمر باشد، مثل نجاست آب قبل زوال تغیر، بعد زوال تغیر استصحاب نجاست جاری می شود.

مرحوم شیخ در بحث قیدیت و ظرفیت زمان مثال هایی مطرح کرده اند که زمان ظرف است اما حکم به صورت انحلالی مطرح شده است مثلا ایشان در صفحه ۶۱۱ فرموده اند: «إنهم لایرتابون فی انه اذا ثبت تحریم فعل فی زمان ثم شک فی بقاءه بعده فان الشک فی هذه المساله فی استمرار الحرمه للفعل. نعم قد یتحقق فی بعض الواجبات مورد لایحکم العرف بکون الشک فی الاستمرار مثلا- اذا ثبت فی یوم وجوب فعل عند الزوال ثم شککنا فی الغد فی انه واجب الیوم عند الزوال فلا یحکمون باستصحاب ذلک .. و من هنا تری الاصحاب یتمسکون بالاستصحاب التمام عند الشک فی التکلیف بالقصر» که مفاد کلام ایشان این است که اگر یک روز وجوب تمام باشد و فردا شک در قصر شود با یک بار نمی توان گفت: زمان ظرف وجوب تمام بوده است، اما اگر به صورت مکرر مدتی نماز تمام بر مکلف واجب باشد و بعد سفر مشکوکی برود، مثلا سه فرسخ برود و پنج فرسخ برگردد، شک می کند که موضوع قصر یا تمام است که اصحاب استصحاب وجوب تمام جاری کرده اند در حالی که وجوب تمام انحلالی است و هر نمازی وجوب تمام مستقل دارد. بنابراین در عین اینکه حکم انحلالی است، اما جناب شیخ آن را مثال برای ظرفیت زمان مطرح کرده اند که این مطالب روشن می کند مقصود جناب شیخ از ظرف بودن زمان حکم واحد مستمر و مقصود از قید بودن زمان، انحلالی بودن نیست.

۱- (۸) کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، ج۵ ص۲۰۷.

اما اینکه مقصود ایشان چیست در مطالب آینده مطرح خواهد شد.

جناب محقق نائینی هم در مورد کلام شیخ فرموده اند: جناب شیخ انصاری در کتاب مکاسب مطلبی غیر رسائل مطرح کرده است. اما بعید می دانیم که ظاهر کتاب رسائل که تفصیل بین عام مجموعی و استغراقی است، مقصود جناب شیخ باشد. اما در مقابل مرحوم نائینی، مرحوم خویی فرموده اند: صریح کلام شیخ تفصیل بین عام مجموعی و استغراقی است. از مرحوم محقق تهرانی در کتاب مهجه العلماء هم نقل شده است ایشان احتمال تفصیل بین عام مجموعی و استغراقی را به جناب شیخ نسبت می دهند.

۲- بقاء عموم افرادی بعد تخصیص:

اما بر فرضی که استظهار مرحوم نائینی از کلام جناب شیخ در رسائل صحیح باشد، تفصیل مرحوم شیخ صحیح نیست؛ چون بعد از اینکه مثلا در خیار غبن یا در خیار مجلس «اوفوا بالعقود» تخصیص خورده باشد، اینکه گفته شود عموم أزمانی از کار افتاده است، وجهی ندارد و کلام نادرستی است؛ به جهت اینکه بعد از تخصیص صرفا عموم احوالی از بین رفته است، چون اگر مولی در عام مجموعی حکم کرده باشد که لازم است عبید او از طلوع آفتاب تا اذان ظهر در مسجد بمانند و این حکم او به صورت مرکب ارتباطی باشد، اما به جهت وجود مشکلی برای زید به او اجازه دهد که از ساعت نه تا ساعت نه و نیم داخل مسجد نباشد، در این صورت وجهی ندارد که گفته شود: زید از عموم «یجب علی عبیدی الکون فی المسجد من طلوع الشمس الی الزوال» تخصیص افرادی خورده است بلکه تخصیص زید احوالی از ساعت نه تا نه و نیم تخصیص احوالی بوده است لذا صرفا در این مدت صرفا عموم احوالی عام در مورد زید در این نیم ساعت از کار افتاده است و وجهی ندارد که عموم افرادی از کار بیفند؛ چون برای رفع ید از عموم عام، حجت اقوی لازم است که در این مورد چنین حجتی وجود ندارد، به همین جهت عقلاء احتجاج می کنند که مولی صرفا نیم ساعت اجازه خروج داده است و بعد آن عذری وجود ندارد و عموم عام مورد تمسک است؛ چون اگر نتوان به عموم عام تمسک کرد اشکال خواهد شد که نه تنها در ساعت نه و نیم بلکه در همان ساعت های ابتدائی هم وجوب «کون فی المسجد» برای زید قابل اثبات نخواهد بود؛ چون زید اگر تخصیص افرادی بخورد چه بعد از نه و نیم و چه قبل آن برای اثبات «کون فی المسجد» نیاز به عموم احوالی وجود دارد، در حالی که اگر عموم افرادی از کار افتاده باشد عموم احوالی هم نخواهد بود که با این شرائط بین نه و نیم و قبل آن فرقی نیست.

ص: ۹۸۲

اگر جناب شیخ در اشکال بر تمسک به عام بعد از ساعت نه و نیم بفرمایند: بازگشت دوباره زید به مسجد بعد از ساعت نه و نیم موجب می شود که بودن زید در مسجد وجود ضمنی نباشد بلکه بلکه وجوب استقلالی شود در حالی که مضمون خطاب مجموعی این است که وجوب کون فی المسجد از نه و نیم تا ظهر وجوب ضمنی است.

در پاسخ از این اشکال جناب شیخ گفته می شود: اولا وجوب هنوز هم ضمنی است؛ چون از ساعت نه و نیم تا ظهر بخشی از واجب است و بخش دیگر واجب، از اول صبح تا ساعت نه است.

ثانیا: وجوب ضمنی بودن مفاد خطاب با جمع بین خطاب عام و خاص فهمیده شده است؛ چون وقتی خطاب عام به صورت مجموعی حکم می کند: «یجب علی عبیدی الکون فی المسجد من طلوع الشمس الی الزوال» و دلیلی مانند اجماع بیان کند زید می تواند از ساعت نه تا نه و نیم در مسجد نباشد، قرینه اقوی و منشا جمع عرفی می شود که این عام مجموعی این گونه است که از ساعت نه تا نه و نیم جلوس فی المسجد بر زید واجب ضمنی نیست و دلیل وجود ندارد که تمام آنات دارای وجوب ضمنی باشد؛ چون دلیل صریح نیست بلکه از باب جمع عرفی بین ادله گفته شده است و لذا هیچ فرقی بین عام استغراقی و مجموعی در اینکه بعد از تخصیص یک فرد از زمان باید به عام مراجعه شود چه عام مجموع باشد و چه استغراقی.

۳- مطرح شدن بحث در عام و خاص

نکته دیگر اینکه اگر کلام شیخ احتمال اول باشد، این بحث جدیدی نیست؛ بلکه باید در بحث عام و خاص مطرح شود کما اینکه مطرح شده است که عام در مقدار باقی بعد تخصیص حجت است چه عام استغراقی باشد و چه مجموعی و الا در افراد عرضی هم مشکل ایجاد می شود؛ چون اگر مولی گفته باشد که همه افراد باید با هم و به صورت عام مجموعی در مجلس شرکت کرده کنند و دلیل باشد که بر زید شرکت واجب نیست که خروج زید به معنای خروج عمرو نیست که در اینجا هم همین است که یک روز یا یک ساعت از عام مجموعی خارج شده است و در بقیه باید به عموم عام مجموعی تمسک شود. بنابراین احتمال اول هم خلاف ظاهر کلام شیخ است و هم اگر مراد شیخ باشد، صحیح نیست.

تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب حکم خاص/تنبیه سیزدهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب حکم خاص/تنبیه سیزدهم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به تفصیل مرحوم شیخ در مرجعیت عام بعد از مضی زمان متیقن از تخصیص بود که مرحوم شیخ انصاری بین فرضی که زمان برای عموم عام قید یا ظرف باشد، قائل به تفصیل شدند. در مورد مقصود جناب شیخ از قیدیت و ظرفیت کلماتی مطرح شده است.

کلام شیخ انصاری:(۱)

مرحوم شیخ فرمود: اگر زمان برای عموم عام قید باشد، مثل اینکه مولی گفته باشد«اکرام کل عالم فی کل یوم واجب» و زید، در روز جمعه تخصیص بزند و بگوید:«اکرام زید یوم الجمعه حرام». روز شنبه به جهت قید بودن زمان به عام رجوع خواهد شد و لذا اکرام زید واجب می شود.

اما اگر زمان برای عام ظرف باشد، مانند «اکرم العلماء یا اکرم العلماء دائما» در روز شنبه برای اثبات وجوب اکرام زید به عام رجوع نخواهد شد بلکه استصحاب حکم خاص جاری شده و در روز شنبه هم اکرام زید حرام خواهد بود.

تقاریب کلام شیخ انصاری:

در بیان مقصود جناب شیخ از این کلام احتمالات و بیاناتی مطرح شده است.

تقریب اول: (استغراقی و مجموعی بودن حکم)

احتمال اول استظهار مرحوم نائینی از کلام شیخ در رسائل است و آقای خویی فرموده اند: کلام شیخ صریح در این بیان است.(۲) توضیح این دو اصولی بزرگ از کلام شیخ این است که اگر عام متضمن حکم استغراقی باشد که هر آن یک حکم مستقل داشته باشد، زمان قید عام خواهد بود اما اگر عام متضمن یک حکم ارتباطی و مجموعی نسبت به فرد باشد، و به عنوان مثال وجوب اکرام زید در هر روز یک وجود ارتباطی و مجموعی باشد، زمان ظرف برای عام خواهد بود؛ مثال فقهی ظرفیت زمان، وجوب وفای به عقد است که متضمن یک حکم واحد مستمر-لزوم کل عقد- است لذا هر عقد یک حکم وجوب مستمر دارد.

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۷۳.

۲- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۳، ص۲۱۶.

مناقشه در کلام محقق نایینی و خویی:

مناقشه ما در کلام محقق نائینی و خویی است که کلام ایشان خلاف فرمایش شیخ در رسائل و مکاسب است. علاوه بر این مدعای ایشان خلاف صریح کلام صاحب کفایه است که همانند کلام شیخ را مطرح کرده است.

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل تصریح می کنند که معنای ظرفیت زمان متعدد نبودن اطاعت و عصیان نیست، بلکه ممکن است در عین اینکه زمان ظرف برای حکم باشد، هر آن نسبت به اطاعت و عصیان مستقل باشد. تعبیر مرحوم آخوند در کتاب درر الفوائد به این صورت است: «لا ینافی استمرار حکمه علی وحدته تعدّد إطاعته و معصیته، بل هو قضیّه استمراره »(۱) وقتی مرحوم آخوند کلام از تعدد اطاعت و معصیت مطرح می کنند، طبیعی است که تعدد اطاعت و تعدد معصیت در موارد حکم انحلالی است. بنابراین با توجه به تعبیر مرحوم آخوند می توان نتیجه گرفت قیدیت زمان منحصر در موارد حکم انحلالی نیست و در مقابل در صورت ظرفیت زمان، بحث منحصر به موارد ارتباطیت و مجموعی بودن حکم عام نخواهد بود.

تقریب دوم: (استظهار مختار از کلام شیخ)

احتمال دوم استظهاری است که ما از کلام مرحوم شیخ و صاحب کفایه کرده ایم و مرحوم محقق اصفهانی هم تعبیری دارد که به نظر ما بعید نیست همان استظهار ما مرادشان باشد.(۲)

استظهار ما این است که بحث مرحوم شیخ و صاحب کفایه بحث ثبوتی نیست بلکه کلام در مقام اثبات است؛ یعنی مفاد خطاب در برخی موارد به این صورت است که هر آن، در موضوع خطاب به عنوان یک فرد از افراد عام لحاظ شده است که در این صورت زمان قید است؛ مانند «اکرام کل عالم فی کل یوم واجب». در این فرض، طبیعی افراد عالم لحاظ نشده بلکه افراد آن به لحاظ عموم افرادی و ازمانی لحاظ شده است؛ بنابراین موضوع به لحاظ مقام اثبات، طبیعت اکرام عالم یا حتی افراد «اکرام کل عالم» نیست بلکه موضوع، افراد «اکرام کل عالم فی کل یوم» است؛ یعنی اکرام زید در روز جمعه یک فرد و در روز پنجشنبه فرد دیگری برای خطاب عام است که عموم افرادی «اکرام کل عالم فی کل یوم واجب» وجوب اکرام زید در روز جمعه، پنج شنبه و سایر ایام را اقتضا می کند. بعد از شمول عام به این نحو در فرض تخصیص صرفا یک فرد از این عموم افرادی تخصیص خورده است و وجهی نخواهد داشت که از سایر افراد رفع ید شود.

۱- (۳) دررالفوائد، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۷۵.

۲- (۴) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمدحسین اصفهانی، ج۳، ص۲۶۰، ط قدیم.

در حالی که در صورت ظرفیت زمان، ممکن است عام به لحاظ افراد، عموم افرادی داشته و مطلق نباشد، چون تعبیر وارد شده در لسان خطاب به صورت «اکرم العالم» مطرح نشده است بلکه تعبیر به صورت «اکرم کل العالم» به کار رفته است، اما نسبت به زمان، حصص زمان لحاظ نشده است بلکه طبیعی زمان مورد لحاظ واقع شده است. در حالی که اگر در خطاب مطرح شود که «اکرام کل عالم فی کل یوم واجب»، قید «فی کل یوم» به معنای این است که در مقام اثبات حصص زمان به عنوان افراد موضوع عام لحاظ شده است، به همین جهت زمان قید خواهد بود. اما در صورتی که طبیعی زمان لحاظ شود، مثل «اکرام کل عالم واجب یا اکرام کل عالم واجب دائما» زمان ظرف است.

مشکل کلام شیخ در این است که می فرمایند: اگر حصص و قطعات زمان به عنوان افراد عام لحاظ نشود، بلکه مولی گفته باشد: «اکرم کل عالم دائما»، وقتی زید در روز جمعه خارج می شود، دیگر عموم افرادی «اکرام کل عالم واجب دائما» نسبت به زید از حجیت خواهد افتاد و با این لحاظ، عموم ازمانی نسبت به زید سالبه به انتفای موضوع می شود؛ چون عموم ازمانی برای یک فرد در طول عموم افرادی نسبت به آن فرد است.

پاسخ ما نسبت به این کلام جناب شیخ این است که در مثال «لا تکرم زیدا یوم الجمعه» اصلا عموم افرادی عام نسبت به زید تخصیص نخورده است، بلکه صرفا عمومی أزمانی عام نسبت به زید در روز جمعه تخصیص خورده است، لذا از ابتداء مشکلی با عموم افرادی «اکرم کل عالم» نبوده است؛ چون فرض این است که خاص به جهت اینکه به واسطه اجماع ثابت شده است یا شارع در مقام پاسخ به سوال است، قطعا اطلاق ندارد که با این فرض احتمال داده می شود که حکم روز شنبه هم همین باشد، اما با توجه به اینکه عموم افرادی از ابتدا اصلا تخصیص نخورده است، حجت بلا معارض است.

البته ممکن است گفته شود در مورد «اکرم کل عالم» نسبت به اکرام مجموع علماء یا نسبت به مجموع اکرام های زید دو احتمال وجود دارد چون ممکن است استغراقی و یا عام مجموعی و ارتباطی باشد که در جواب گفته می شود این نکته مهم و تاثیرگذار نیست؛ چون مهم این است که یک فرد از زمان که همان اکرام زید یوم الجمعه است، از این عام مجموعی یا استغراقی خارج شده است و تخصیص صورت گرفته، تخصیص افرادی عام نبوده است بلکه تخصیص ازمانی صورت گرفته است به همین جهت عموم افرادی نسبت به غیر آن زمان تخصیص خورده، حجت بلا معارض است.

کلام محقق اصفهانی:(۱)

مرحوم محقق اصفهانی مطلبی بیان کرده اند که مشابه استظهار ما از کلام شیخ است. ایشان فرموده اند: تفاوت قیدیت و ظرفیت زمان در کلام کسانی که این تفصیل را مطرح کرده اند از جمله مرحوم شیخ و آخوند، ناظر به وحدث ثبوتیه حکم نبوده است که اگر زمان قید و حکم عام انحلالی باشد، وحدث ثبوتیه وجود نداشته و به حسب زمان حکم متعدد و متکثر شود، یا اگر زمان ظرف و حکم مجموعی باشد، نسبت به آنات زمان متعدد و متکثر نباشد. محقق اصفهانی صریحا فرموده است: معیار وحدت ثبوتیه نیست بلکه تفاوت قیدیت و ظرفیت زمان ناظر به وحدث اثباتیه است که قیدیت زمان موجب از بین رفتن وحدت اثباتیه خواهد شد.

محقق اصفهانی «اوفوا بالعقود» را به عنوان شاهد بر کلام خود مثال زده اند که در آن قطعا حکم انحلالی است؛ چون ممکن است مکلف در روز اولی که عقد را واقع می کند به عقد وفا کند و روز دوم تخلف نماید لذا وجوب وفاء به عقد را در روز اول اطاعت کرده و وجوب وفاء به عقد را در روز دوم عصیان کرده است و این شاهد بر این است که وحدت یا تعدد ثبوتی حکم مورد نظر نیست.

۱- (۵) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۳، ص ۲۶۰.

بنـابراین کلاـم محقق اصـفهانی این است که فرق بین ظرفیت و قیـدیت زمان ثبوتی نیست بلکه اثباتی است لـذا در صورتی که زمـان ظرف است، حکم برای طبیعی موضوع اثبات می شود و به عنوان مثال طبیعی وفای به عقـد واجب خواهـد بود. این مفاد ظرفیت زمان است ولو در مقام ثبوت حکم انحلالی باشد، اما معیار مقام اثبات است. در مقابل اگر زمان قید باشد، در هر زمان وفاء به عقد لحاظ شده است و حکم به وفاء به عقد در هر زمانی تعلق گرفته است.

در ادامه محقق اصفهانی فرموده اند: با بیانات مطرح شده وجه تفصیل روشن خواهد شد که اگر در کلام شارع وارد شده باشد که طبیعی وفاء به عقـد واجب است و بعـد بگویـد: بعـد تبین غبن ولو به انـدازه نصف روز، وفاء به عقـد واجب نیست، در این صورت اگر وفـای به عقـد قبـل تبین غبن و بعـد از گـذر زمـان فوریت موضوع برای وجوب باشـد، خلف موضوع بودن طبیعی وفـای به عقـد برای وجوب است و بـازگشت آن به این است که آن فرد از وفـای به عقـد که قبـل تبین خلاـف وجود داشت و همچنین فرد دوم که بعـد از گـذر زمـان فوریت ایجاد می شود، دو فرد برای موضوع وجوب وفاء شود در حالی که این مطلب مقتضای هیـچ کـدام از مفاد ثبوتی و اثباتی دلیل نیست؛ قصور اثباتی به این جهت است که در دلیل وارد شـده است که طبیعی وفاء به بیع موضوع وجوب است، در حالی که بعـد تبین حال وجوب رفع شـده و بعد از گذر زمان فوریت، مجددا وجوب وفاء ثابت شده است که به معنای ثبوت وجوب وفاء برای دو فرد از وفاء به بیع خواهد بود که این نکته خلاف مقام اثبات است.

ص: ۹۸۸

البته اگر هماننـد خيار مجلس فرض شود كه از ابتـداى بيع دليل بر وجوب وفاء وجود داشـته است، مشـكلى وجود نـدارد؛ زيرا طبيعى وفاء به بيع البته بعـد تأخير وجوب خواهد داشت كه اين وجوب اگر به اولين زمان تخصـيص بخورد اگر، همان طور كه صـاحب كفـايه در حاشـيه رسائل فرموده است، به جهت اينكه قبل تفرق وجوب وفاء به بيع وجود نـدارد و بعـد تفرق الى الابد طبيعى وفاء به بيع واجب مى شود. بنابراين اشكال تنها در صورتى خواهد بود كه تخصيص در اثناء وارد شود مانند خيار غبن.

البته طبعـا محقق اصـفهانى خودش هم ملتفت است كه لازم اين مبنا اين است كه در جايى كه زمان براى عام ظرف است مانند «اوفوا بـالعقود»، اگر تخصـيص بخورد، نسـبت به اين فرد از عام در اثناء، حتى براى قبل از تخصـيص نمى توان به عام تمسـك كرد؛ يعنى بيع الغبن قبل از تبين غبن هم دليلى بر وجوب وفاء نخواهد داشت؛ زيرا اگر بخواهد قبل تبين هم وجوب وفاء داشـته باشد، ثبوت حكم براى طبيعى نخواهد بود بلكه حكم براى فرد است.

مناقشه در كلام محقق اصفهانى:

ما در اصل مدعاء با محقق اصـفهانى موافق هستيم، اما مثال ايشان صـحيح نيست؛ چون حكم در «اوفوا بالعقود» انحلالى نيسـت بلكه به دو بيان مى توان گفت: هر عقدى صرفا يك وجوب وفاء دارد:

بيـان اول اين است كه «اوفوا بالعقود» ارشاد به حكم وضـعى لزوم است كه نظر جمعى از بزرگان از جمله آقاى خويى اين بيان است. لذا ايشان مى فرمايند: اوفوا بالعقود، ارشاد به عدم فسخ عقد است.

بيـان دوم اين است كه اگر «اوفوا بـالعقود» دال بر حكم تكليفى بوده و مفاد آن وجوب وفاء عملى به عقـد باشـد كه نظر برخى ديگر از بزرگان از جمله امام است، بعيد نيست گفته شود كه خصوصـيت وفاء اقتضاء مى كند كه حكم انحلالى نباشد؛ زيرا با يـك ساعت پايبنـد بودن به يك عقـد وفاء صـدق نمى كنـد. هماننـد اينكه اگر گفته شود، فلانى با وفاست در صورتى صادق است كه تا آخر با وفا باشـد. وفاء در عقـد هم به معناى به پايان رساندن آن است. كما اينكه در «اوفوا الكيل» به معناى اتمام و انهاء كيل است، به همين لحاظ اگر كسـى عقـد را يك سال مراعات مى كند اما بعد مدتى با آن مخالفت مى كند، به عقد وفا نكرد؛ چون وفاء عملى به اين است كه عقـد را به مقصـد برسانـد. البته در عين حال اين نكته منافاتى وجود ندارد كه در برخى موارد مثل غصب حكم انحلالى باشد و هر آنى از تصرف عدوانى غصب بوده و حرام جداگانه باشد.

ص: ٩٨٩

اما نسبت به بخش دیگر محقق اصفهانی اصل استظهار ایشان که در مقام اثبات باید ملاحظه شود که آیا آنات زمان، افراد خطاب عام لحاظ شده است که زمان قید باشد یا طبیعی زمان در خطاب لحاظ شده است که ظرف خواهد بود، مانند «اکرام کل عالم» که به لحاظ افراد عالم طبیعی لحاظ نشده است اما به لحاظ زمان طبیعی زمان لحاظ شده است، این کلام مطلب صحیحی است اما دفاع ایشان از این تفصیل دفاع نادرستی است؛ چون ایشان بحث را در وحدث اثباتیه مطرح کردند به جهت اینکه در کلام خود ایشان مطرح شد که بحث در وحدث ثبوتی نیست و در عین اینکه زمان ظرف برای عام باشد، ممکن است حکم نسبت به هر آن از زمان دارای تکثر ثبوتی باشد لذا وقتی ایشان دنبال وحدث اثباتی باشند، تخصیص در اثناء موجب از بین رفتن وحدت لحاظی نخواهد شد. با این بیان وقتی شارع حکم می کند: «هذا البیع الغبنی واجب الوفاء الا فی زمان تبین الغبن إلی ساعه» یا «اکرام کل عالم واجب الا زیدا فی یوم الجمعه» طبیعی لحاظ شده است لذا استثاء زمان غبن لزوم وفاء یا یوم الجمعه از اکرام زید، به این معنا نخواهد بود که یوم الخمیس یا یوم السبت در مستثنی منه افراد دیگری از عام باشد بلکه مولی طبیعی اکرام افراد عالم از جمله زید را لحاظ کرده است و صرفا حکم خود را به صورت مقید لحاظ کرده است که «اکرام کل عالم واجب و منهم الزید» بعد بیان کرده است که «اکرام زید العالم واجب فی غیر یوم الجمعه» که فی «غیر یوم الجمعه» در مقام اثبات قید حکم قرار گرفته است و موضوع اصلا متکثر نشده است به همین جهت به ثبوت حکم در مقام لحاظ مولا برای طبیعت ضربه ای نمی زند.

و لذا این فرمایش محقق اصفهانی در دفاع از تفصیل مرحوم شیخ تمام نیست.

تقریب سوم:

احتمال سوم در کلام شیخ احتمالی است که مرحوم نائینی بیان نموده است.(۱)

ایشان فرموده: رسائل شیخ، ظاهرش همان تفصیل بین عام استغراقی و عام مجموعی است. اما ظاهر مکاسب شیخ مطلب دیگری است که به آن اشاره خواهیم کرد. البته بعید می دانیم کلام رسائل، مراد جدی شیخ باشد.

ایشان در بیان تفصیل که خودشان هم انتخاب کرده اند می فرماید: گاهی حکم متعلق دارد؛ مثل حکم تکلیفی که متعلق دارد اما در برخی موارد متعلق وجود ندارد؛ مثل حکم وضعی که «البیع لازم» متعلق ندارد، بلکه فقط موضوع دارد که «البیع» است اما در کلام «اکرام زید واجب»، اکرام متعلق برای وجوب است.

مرحوم نائینی فرموده است: در صورتی که حکم متعلق داشته باشد، مثل حکم تکلیفی، ممکن است مولا زمان را ازمنه قید متعلق قرار دهد و به صورت «اکرام العالم فی کل یوم واجب» بیان کند که «فی کل یوم» قید اکرام است، حتی کلام مولی به صورت «اکرم العلماء دائما» باشد که در رسائل برای ظرف بودن زمان مثال زد، اگر «دائما» قید اکرام باشد، زمان قید خواهد بود؛ چون قطعات زمان قید متعلق است. در این صورت بعد تخصیص زید در روز جمعه می توان به عام که در آن وارد شده است «اکرام العالم فی کل یوم واجب» یا «الاکرام الابدی للعالم واجب» رجوع کرد. اما اگر زمان قید متعلق نباشد، ولو به جهت اینکه حکم وضعی مثل «البیع لازم دائما» متعلق نداشته باشد، یا در صورتی که دارای متعلق باشد، مولی عموم ازمانی را قید نزند بلکه حکم را قید بزند، کبری کلی وجود دار دکه محال است که خطاب اول نسبت به عموم ازمانی حکم اطلاق داشته یا مقید باشد؛ چون انقسام حکم به استمراری یا موقت، از انقسامات ثانویه حکم است و در اصول مطرح شده است که هیچ خطاب جعل اولی نسب به انقسامات ثانویه اطلاق ندارد؛ چون امکان تقیید وجود ندارد و در هر موردی که تقیید محال باشد اطلاق هم محال خواهد بود. بنابراین جعل اول مهمل است و خطاب «اکرام العالم واجب» نسبت به استمراری یا موقت بودن وجوب مهمل است و به همین جهت برای اثبات مستمر بودن نمی توان به خطاب اول مراجعه کرد.

۱- (۶) فوائد الاصول، محمد حسین نائینی، ج۴، ص۵۴۴.

البته در صورتی که زمان ظرف برای حکم باشد، نسبت به اکرام زید یوم الجمعه تخصیص مطرح می شود جعل اول به جهت اطلاق نداشتن نسبت به اکرام زید در روز شنبه دچار مشکل خواهد شد، اما بحث رجوع به خطاب متمم الجعل و خطاب دوم هم راهگشا نخواهد بود چون موضوع آن ثبوت جعل اول است لذا لازم است از خارج ولو به صورت فی الجمله وجوب اکرام زید اثبات شود در حالی که چه بسا زید اصلا وجوب اکرام نداشته باشد.

تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب خاص/ تنبیه سیزدهم/ تنبیهات/ استصحاب ۹۶/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب خاص/ تنبیه سیزدهم/ تنبیهات/ استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام شیخ انصاری بود که ایشان در بحث تمسک به عام یا استصحاب حکم خاص بین قیدیت یا ظرفیت زمان تفصیل قائل شده اند. در تقریب کلام شیخ انصاری تقاریب متعددی ذکر شده است.

کلام شیخ انصاری:(۱)

مرحوم شیخ انصاری در مرجعیت عام بعد از زمان متیقن از تخصیص فرد بین اینکه زمان قید برای عام باشد؛ مثل «اکرم العلماء کل یوم» و یا زمان ظرف برای عام باشد؛ مثل «اکرم العلماء دائما» که در جایی که زمان ظرف برای عام باشد، بعد از گذشت زمان متیقن از تخصیص فرد به عام رجوع خواهد شد. بنابراین «اکرام زید یوم الجمعه» به جهت تخصیص واجب نیست اما روز شنبه به عموم عام مراجعه و اکرام زید واجب خواهد بود اما در صورتی که عام به صورت«اکرم العلماء دائما» باشد، رجوع به عام صحیح نیست.

ص: ۹۹۲

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۷۳.

تقاریب کلام شیخ انصاری:

در تبیین مقصود جناب شیخ انصاری از قیدیت و ظرفیت زمان تقاریب متعددی ذکر شده است:

تقریب اول: (استغراقیت و استمرار حکم)

مقصود جناب شیخ از قیدیت زمان این است که مفاد دلیل عام نسبت به ازمنه حکم استغراقی و انحلالی باشد، به صورتی که هر آن ما یک حکم وجود داشته باشد، در مقابل ظرفیت زمان به این معنا است که هر فرد از عام یک حکم واحد مستمر دارد؛ مثل «اوفوا لاعقود» که بیع یک لزوم مستمر دارد نه اینکه در هر آن یک حکم به لزوم داشته باشد.

مناقشه در تقریب اول: (رجوع به عام در فرض استمراری بودن حکم عند العقلاء)

در مناقشه بر تقریب اول از کلام شیخ عرض شد، بر فرض که این احتمال مراد مرحوم شیخ باشد، همانطور که مرحوم خویی فرموده اند: در مواردی که مفاد خطاب حکم واحد مستمر باشد،وجهی برای این تفصیل ذکر شده نیست؛ چون بعد از گذشت زمان متیقن از تخصیص به عام رجوع خواهد شد و عقلاء عام را حجت می دانند؛ مثلا در مورد «اوفوا بالعقود» حکم به لزوم وفاء به همه عقود شده است و از طرف دیگر دلیل وجود دارد که بیع غبن بعد از زمان تبین غبن، تا زمانی که فوریت نگذشته است، لزوم ندارد. اما بعد از گذشت زمان فوریت ما در بقاء یا انقضاء خیار غبن شک می شود که عموم «اوفوا بالعقود» حکم می کند کل عقد لازم و هذا البیع لازم؛ بنابراین فقط خصوص زمان تبین غبن و قبل از گذشت زمان فوریت، از تحت عام خارج شده است.

ص: ۹۹۳

اشکال در مناقشه ذکر شده: (تهافت مطالب برائت و بحث حاضر)

نسبت به مطالب ذکر شده از سوی ما اشکالی مطرح می شود که ابتداءا اشکال را ذکر و پاسخ می دهیم و در ادامه به سایر احتمالات می پردازیم.

اشکال این است که گفته می شود: شما در بحث مرکب ارتباطی که یک نوع عام مجموعی و حکم واحد است که به مرکب تام تعلق گرفته است، گفته اید: اگر دلیلی قائم شد بر اینکه برخی از اجزاء مرکب در زمانی واجب نیست؛ مثلا اگر شخص نسبت به ترک سوره مکره باشد یا اتیان سوره در نماز حرجی باشد، «لاحرج»، «رفع ما استکرهوا علیه»، وجوب سوره را در حال حرج و اکراه رفع می کند، اما تا زمانی که دلیل ثانوی وجود نداشته باشد که «الصلاه لا تسقط بحال» نمی توان با خطاب عام وجوب ماعدای جزء حرجی را اثبات کرد. ما در بحث برائت خلافا للامام و تبعا للسید الخویی و الاستاد اینگونه عرض کردیم و گفیتم: اگر بر عدم وجوب یکی از اجزاء مرکب در حالی مثل حال حرج و اکراه دلیل وجود داشته باشد، اصل اولی ولو به مقتضی اصل برائت این است که مرکب فاقد این جزء واجب نیست و نمی توان به خطاب امر به مرکب تمسک و گفت: اطلاق خطاب، شامل حال شخص هم می شود ولو اطلاق دلیل جزئیت این جزء اقتضا می کرد که این جزء انجام شود ولکن دلیل «لاحرج» یا «رفع ما استکرهوا علیه» وجوب جزء را رفع کرد.

در این مورد نمی توان گفت: جمع بین اطلاق امر به مرکب و «لا حرج» اقتضاء انجام مرکب فاقد جزء را دارد، لذا نماز بدون سوره خوانده می شود مگر دلیل ثانوی «لا تسقط الصلاه بحال» حکم به انجام باقی کند.

بر اساس مطلب بیان شده در بحث برائت در مورد محل بحث هم گفته می شود شما چطور در بحث برائت پذیرفتید که اگر عام مجموعی مثل امر به یک مرکب ارتباطی وجود داشته باشد و یک فرد از افراد جزء این مرکب ارتباطی به خاطر حرج تخصیص خورده باشد، دیگر نمی توان برای اثبات وجوب سایر اجزاء مرکب ارتباطی به عام مجموعی تمسک کرد. پس چطور در محل بحث به مرحوم شیخ اشکال می کنید که دلیل بر تخصیص عام مجموعی در یک حال وجود دارد، از مابقی عام رفع ید نخواهد شد. این دو مطلب با هم تهافت دارد.

پاسخ از اشکال:

جواب از این اشکال این است که:

اولاً: ما نحن فیه اختصاصی به مرکب ارتباطی ندارد و بحث اعم است مانند «کل عقل لازم» که ربطی به مرکب ارتباطی ندارد.

البته در برخی موارد مرکب ارتباطی، از امثله محل بحث محسوب می شود، اما اختصاصی به آن ندارد. مثلا مثال لزوم عقد که حکم واحد مستمر است و بیان می کند که هر عقدی از جمله بیع الغبن، لزوم مستمر إلی یوم القیامه دارد. اما از طرف دیگر دلیل وجود دارد که بعد از تبیّن غبن و قبل از گذشت زمان فوریت خیار، بیع الغبن جائز است اما بعد از انقضاء زمان فوریت، به عموم «کل عقد لازم» که از «اوفوا بالعقود» استفاده شده است رجوع خواهد شد و عملا دو لزوم برای این بیع اثبات می شود که لزوم اول قبل تبین غبن و دیگری لزوم بعد از گذشت زمان فوریت. این ربطی به بحث مرکب ارتباطی پیدا نمی کند.

ص: ۹۹۵

می توان برای بحث به مرکب ارتباطی مثال زد؛ مثل اینکه مولا به عبیدش بگوید: «یجب علی عبیدی أن یسلموا علی هؤلاء العلماء» و قرینه وجود داشته باشد که وجوب حاصل از دلیل، وجوب ارتباطی است که اگر عبد به یکی از آنها هم سلام نکند امتثال امر نکرده است. در این شرائط اگر به جهت شرائط خاص عبد و عدم توان او بر سلام کردن بر زید، مولا بگوید: «لیس علیک أثمٌ» طبق بیان مرحوم شیخ دیگر نمی شود اثبات کرد که این عبد باید به سایر علماء سلام کند؛ چون نسبت به این عبد دیگر عموم افرادی «یجب علی عبیدی أن یسلموا علی هؤلاء العلماء» تخصیص خورده و عبد از عموم افرادی خارج شد که مقصود این است که این خطاب نسبت به افراد عبید عموم افرادی دارد، اما نسبت به این عبد خاص یک وجوب واحد ارتباطی است که می گوید «سلّم علی هوالاء العلماء»

بنابراین طبق بیان مرحوم شیخ، وقتی سلام بر یک فرد از علماء واجب نبود، دیگر نمی توان به «یجب علی عبیدی ان یسلموا علی هوالاء العلماء»تمسک کرد؛ زیرا این خطاب نسبت به این عبد تخصیص افرادی خورد و فرض این است که وجوب سلام به علماء یک وجوب ارتباطی و از قبیل ظرف بودن زمان و واحد بودن حکم است. نکته اشکال مرحوم شیخ در محل بحث هم مطرح می شود؛ چون این کلام اختصاص به افراد طولیه ندارد که زید در همه روزها اکرام طولی دارد بلکه اشکال شیخ طبق تفسیر اول این است که وجوب اکرام زید یک وجوب مجموعی است و وقتی اکرام زید در روز جمعه را خارج شود، دیگر نمی توان به عموم ازمانی و احوالی عام نسبت به وجوب اکرام زید یوم السبت تمسک کرد که ما گفتیم طبق این بیان نسبت به وجوب اکرام زید یوم الخمیس هم نمی شود به عموم عام تمسک کرد و همین بیان مرحوم شیخ در افراد طولیه، در افراد عرضیه هم مطرح خواهد شد مثلا یکی از این عبید به مولا گفت: من برایم سلام کردن به زید که از این علماء است، سخت است. آیا بر من گناه است؟ مولا گفت «لیس علیک اثم» اشکال شیخ اینجا هم می آید که این عام مجموعی نسبت به این عبد تخصیص خورده است و بعد تخصیص تمسک به این عام برای اثبات وجوب سلام به بقیه علماء صحیح نیست.

لکن طبق اشکال ما به مرحوم شیخ مشکلی وجود ندارد که جمع بین خطاب «یجب علی عبیدی أن یسلموا علی هؤلاء العلماء» و این خطاب که مولاـ گفت: «لیس علیک اثم» اقتضا می کند بر عبد سلام کردن به بقیه علماء به نحو ارتباطی واجب است سلام کند.

ثانیا: فرق است بین اینکه برای نفی وجوب اتیان به جزء به دلیل «لاحرج و لاضرر» تمسک شود که در این صورت برای اثبات مرکب فاقد جزء نمی توان به خطاب امر به مرکب تمسک کرد اما در محل بحث دلیل خاص مثل«لیس فی ترک هذا الجزء إثم علی هذا العبد» وجود دارد و به دلیل لاحرج و لاضرر تمسک نشده است و همین موجب فرق است.

وجه فرق بین دو مورد این است که عمومات «لاحرج و لا ضرر»، از ابتداء منصرف به مواردی است که تکلیف مجعول شارع، حرجی یا ضرری باشد. یا «رفع ما استکرهوا» علیه منصرف است به فرضی که اکراه بر تخلف از تکلیف مجعول شارع شده باشد. در حالی که تکلیف مجعول شارع، به مرکب تام است و تحلیل آن به اجزاء، تحلیل عقلی است. حال اگر «لاحرج» برای نفی تکلیف مجعول به مرکب تام منطبق شود، آنچه که حرجی است و لاـ حرج آن را نفی می کند، تکلیف به نماز با سوره است. اما مکلف به نماز فاقد سوره نیازمند دلیل است؛ چون مفاد دلیلی که محکوم لاحرج واقع شد، تکلیف به مرکب تام و نماز با سوره است که دلیل لاحرج نسبت به آن حکومت پیدا کرد و نسبت به مرکب ناقص یعنی نماز بدون سوره دیگر دلیل وجود ندارد، اما اگر در خصوص جزء، دلیلی وارد شود که «لیس علیک اثم»، مصب این دلیل خاص، نفی تکلیف به این جزء است، اما جمع عرفی آن با اطلاق «سلموا علی هؤلاء العلماء»، اقتضا می کند که ما گفته شود: «ای عبد مبادا حال که به زید سلام نمی دهی به بقیه هم سلام ندهی؛ چون اگر به بقیه سلام ندهی معذور نیستی.» بنابراین در صورتی که عبد به غیر زید هم سلام نکند عبد را مواخذه می کنند.

ص: ۹۹۷

مثال دیگر این است که مولا به نحو مرکب ارتباطی بگوید: «لابد ان یکونوا عبیدی فی المسجد من اول الطلوع إلی الزوال»، اما یکی از این عبید در اثناء به مولا بگوید: «کاری دارم که ترک آن برایم حرجی و سخت است و باید بروم انجام دهم. آیا من در این ساعت در مسجد نمانم گناه است؟» مولی در پاسخ می گوید: خیر، «لیس علیك إثم». در این صورت عقلاء به عبد می گویند: در صورتی که کار خود را انجام دادی لازم است به سرعت برگردی چون نسبت به سایر زمان ها مسوول است به لحاظ اینکه خطاب «لا حرج» خطاب عام است و حکم می کند، آنچه منشأ حرج است رفع شده است که در مثال مطرح شده، تکلیف به مرکب تام حرجی است والا جزئیت جزء حرجی ندارد؛ چون مثلا طهارت شرط مطلق در نماز است که خود طهارت حرج ندارد، بالفرض یکی فاقد الطهاره شد، نماز را ترک می کند. آنچه حرج دارد، امر فعلی به صلاه مع الطهاره در حال فقد طهورین است که «رفع ما لا-یطیقون و ...» تکلیف فعلی که منشأ حرج یا لا- یطاق است را بر می دارد لذا آقای خویی می گویند: اگر یک جزء تکلیف اکراهی یا حرجی باشد، دلیلی بر وجوب مرکب فاقد این جزء وجود ندارد در حال که خود ایشان در اینجا گفته اند: برای اثبات وجوب بقیه الاجزاء به عام مجموعی رجوع می شود.

تقریب دوم:

تفسیر دوم مختار ما از کلام شیخ انصاری است که این بیان گرچه ظاهر کلام شیخ است، اما در عین حال التزام به آن وجهی ندارد و عموم عام در هر دو صورت قیدیت و ظرفیت زمان محکم است.

ص: ۹۹۸

تقریب سوم:

تقریب سوم تفسیر محقق نائینی از کلام مرحوم شیخ است.(۱)

ایشان فرموده اند: بین موردی که عموم زمانی قید متعلق یا قید حکم باشد تفصیل داده می شود. به این بیان که اگر عموم زمانی قید متعلق باشد و یک فرد در زمانی از این خطاب عام خارج شود، در ما عدای آن زمان، به عموم عام رجوع خواهد شد؛ مثل «اکرام العالم فی کل یوم واجب» که «فی کل یوم» قید متعلق است. حال نسبت به اکرام زید روز شنبه بعد اینکه مولا گفت: «لا ـ تکرم زیدا یوم الجمعه» به خطاب عام تمسک می شود. اما در صورتی که عموم زمانی قید متعلق نباشد، بلکه قید خود حکم باشد یا به تعبیر مرحوم نائینی، عموم زمانی فوق دائره حکم باشد بخلاف مثل فرض اول که عموم زمانی دون دائره حکم بود، اما در فرض دوم عموم زمانی قید حکم است؛ یعنی فوق دائره حکم است، به این معنا که اول حکم را جعل شده بعد محاسبه می شود که این حکم عموم زمانی دارد یا ندارد.

محقق نائینی در در اینجا فرموده است: اگر در یک زمان یک فرد خارج شد، مثل خیار غبن که بیع الغبن در یک آن از تحت «کل عقد لازم» خارج می شود اما دیگر نمی توان در بعد از گذر زمان فوریت به خطاب عام تمسک کرد؛ چون کل عقد لازم به جهت حکم وضعی بودن متعلق ندارد بلکه فقط موضوع دارد، موضوع آن هم انحلال پذیر نیست؛ چون انحلال یعنی «بیع فی کل یوم»، در حالی که بیع امروز یا فردا دو بیع نیست. لذا بیع واحد است بخلاف «اکرام کل عالم فی کل یوم» که اکرام هر روز، یک فرد برای اکرام است.

ص: ۹۹۹

۱- (۲) فوائد الاصول، محمد حسین نائینی، ج۴، ص۵۴۴.

بنابراین کل عقـد لازم معنا نـدارد که فی کل یوم قیـد موضوع باشـد حتی اگر شارع هم بگویـد «البیع فی کل آن لازم» این فی کل آنٍ قید حکم است و معنای آن این است که «کل عقد لازم بلزوم مسـتمر فی کل آن» از طرف دیگر محال است جعل اول نسـبت به قیود حکم(انقسامـات حکـم) اطلاـق یا تقیـد داشـته باشـد؛ به عنوان مثال در بحث واجب توصـلی مطرح شـده است : «الصـلاه واجبه» که قصـد امتصـال این امر و عـدم قصـد امتثـال آن، از انقسامـات ثـانویه و لاحقه حکم است؛ چون ابتـداءا باید وجوب نماز وارد شود تا بعـد تقسـیم این نماز به دو قسم، نماز واجب با قصـد امتثال و بـدون قصـد امتثال تقسـیم شود والا اگر وجوب نیاید تقسیم آن معنا نخواهد داشت یا در مثال «المستطیع یجب علیه الحج» تا زمانی که وجوب حج نیاید مستطیع تقسیم به عـالم به وجوب و جاهـل به وجوب نمی شود. لـذا ایشـان گفته است: در جعل اول محال است که مولا جعل اول را مقیـد به انقسامـات ثانویه حکم کنـد؛ چون این انقسام های ثانوی متاخر است از حکم است و ممکن نیست، آنچه متاخر از حکم اسـت در حکم أخذ کرد.

حال که اخذ و تقید انقسامات ثانوی در حکم و جعل اول محال بود، قاعده این است که «کل ما اسـتحال فیه التقیید استحال فیه الاطلاق» بنابراین تقیید که محال شد، اطلاق هم محال است و جعل اول، مهمل می شود.

ما نحن فیه هم از این قبیل است. اسـتمرار یا موقت بودن لزوم، از انقسامات ثانویه لزوم است و نمی تواند «العقد لازم» نسـبت به این انقسامات ثانویه مقیـد یا اطلاق داشـته باشـد، بلکه مهمل است و لـذا نمی توان به آن برای اثبات لزوم بعد از گذشت زمان فوریت تمسک کرد.

ص: ۱۰۰۰

اما متمم الجعل که از آن استفاده استمرار لزوم شود هم قابل تمسک نیست که إن شاء الله توضیح آن در جلسه بعد خواهد آمد.

تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب حکم خاص/تنبیه سیزدهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقاریب کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب حکم خاص/تنبیه سیزدهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب کلام شیخ انصاری بود که ایشان بین قیدیت زمان و ظرفیت آن قائل به تفصیل شده و در صورت قیدیت زمان تمسک به عام و در صورت ظرفیت زمان استصحاب حکم خاص را جاری دانسته اند.

در بیان مقصود جناب شیخ از قیدیت و ظرفیت زمان تقاریبی ذکر شده است.

تقاریب کلام شیخ انصاری:

۳- تقریب محقق نائینی: (تفصیل بین قیدیت زمان برای متعلق یا حکم)(۱)

سومین تقریب ذکر شده در مورد کلام شیخ انصاری، کلام محقق نائینی است.

ایشان در این مورد می فرمایند: مقصود این است که گاهی عموم أزمانی در متعلق حکم لحاظ می شود، مثلا مولی در خطاب خود بیان می کند: «اکرام العالم فی کل یوم واجب» که زمان قید متعلق است، اما در صورتی عموم أزمانی قید حکم باشد و به صورت «اکرام العالم واجب فی کل یوم» بیان شود که «فی کل یوم» قید وجوب باشد، در این صورت عموم أزمانی ظرف برای عام خواهد شد و بعد از مضی زمان متیقن از تخصیص فرد، به عام رجوع نخواهد شد؛ چون جعل اول نسبت به تقید و عدم تقید حکم به عموم زمانی مهمل است، به جهت اینکه استمرار یا عدم استمرار از انقسامات ثانویه حکم است و لازم است ابتداءا حکم وجود داشته و بعد استمرار و عموم زمانی عدم استمرار آن لحاظ شود.

ص: ۱۰۰۱

۱- (۱) فوائد الاصول، محمد حسین نائینی، ج۴، ص۵۴۴.

بنابراین با توجه به اینکه استمرار یا عدم استمرار حکم از انقسامات ثانویه حکم است، محال است حکم اولی نسبت به آن که در رتبه متاخر است مقید شود که همین نکته موجب می شود که جعل نسبت به انقسامات ثانویه مهمل باشد، همان طور که این نکته در بحث أخذ حکم در موضوع مطرح شده است و وقتی تقیید حکم نسبت به انقسامات ثانوی محال باشد، به جهت اینکه اطلاق عدم ملکه نسبت به تقیید است و نسبت اطلاق و تقیید عدم و ملکه است، در صورتی اطلاق ممکن است که تقیید

ممکن باشد و با محال بودن تقیید، اطلاق جعل اول هم نسبت به انقسامات ثانویه محال خواهد شد.

بنابراین «اکرام العالم واجب» در جعل اول نسبت به عموم زمانی مطلق یا مقید نیست، بلکه مهمل است و صرفا حکم می کند که اکرام عالم فی الجمله واجب است. اما نسبت به استمرار حکم نیاز به دلیل دیگری غیر از جعل اول خواهد بود که این دلیل می تواند روایت «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» باشد و یا اینکه از دلیل لغویت استفاده شود به این بیان که وقتی مولی تعبیر «العقد لازم» را به کار می برد، با توجه به عدم امکان اطلاق یا تقیید جعل اول نسبت به عموم زمانی معنای کلام شارع «العقد لازم فی الجمله» اما برای خروج از لغویت لازم است عقد مستمر باشد؛ چون لغو است که صرفا یک آن حکم به لزوم عقد شود، بنابراین مفاد خطاب استمرار لزوم عقد خواهد بود. مشابه همین بیان در خطابات تحریمیه مثل «شرب الخمر حرام» مطرح خواهد شد، چون اگر شارع شرب خمر را در تمام أزمنه حرام کند، عموم أزمانی قید متعلق خواهد شد و این بحث دیگری است، اما اگر کلام شارع به صورت«شرب الخمر حرام» باشد، جعل اول نسبت به مستمر یا غیرمستمر بودن حرمت مهمل است، اما جعل حرمت آناً ما برای شرب خمر لغو است لذا دلیل لغویت متمّم جعل شده و جعل اول را تتمیم و حکم به استمرار حرمت شرب خمر می کند.

ص: ۱۰۰۲

امـا نکته حائز اهمیت در این بحث این است که موضوع متمم جعل که اسـتمرار حکم را بیان می کنـد، ثبوت فی الجمله حکم است، یعنی وقتی به واسـطه «العقـد لازم» لزوم به صورت فی الجمله اثبات می شود، متمم جعل حکم می کنـد که «هـذا اللزوم مسـتمر» بنابراین لازم است، لزوم یا حرمت شـرب نسـبت به خمر به صورت فی الجمله فرض و محقق شود و بعد حکم شود که این لزوم مهمل یا حرمت شـرب الخمر فی الجمله، مسـتمر است اما در صورتی که خطاب عام تخصـیص خورده باشـد، مثلا در بیع الغبن به جهت وجود دلیل لازم نبوده و جایز است که قـدر متیقن این است که قبل انقضاء فوریت این جواز ثابت است لـذا خطـاب «العقـد لازم» نسـبت به بیع الغبن تخصـیص خورده و دیگر امکـان تمسـک به آن برای اثبات لزوم بیع الغبن فی الجمله وجود نـدارد و وقتی لزوم فی الجمله اثبات نشود، موضوع متمم جعل محرز نخواهد بود؛ چون موضوع ممتم جعل این است که «اللزوم فی الجمله اذا کـان ثابتا فهو مسـتمر» در حالی که نسـبت به بیع الغبن بعـد انقضاء زمان فوریت، به جهت عـدم دلالت بر اسـتمرار و حکم به لزوم به صورت فی الجمله تمسک به خطاب «العقـد لازم» که از «اوفوا بالعقود» اسـتفاده شـده است، ممکن نیست و تمسـک به متمم جعـل هم نیازمنـد اثبـات لزوم فی الجمله است که لزوم در مـورد بیـع الغبن بعـد از زمـان فوریت اول الکلام است. به همین جهت لزوم اثبـات نخواهـد شـد. لـذا در صورتی که زمـان ظرف است به معنـای اینکه عموم أزمانی قید متعلق نیست بلکه قیـد حکم است، اگر فردی از خطـاب عـام تخصـیص بخورد، دلیلی بر ثبوت حکم عـام در زمان لاحق وجود نخواهد داشت.

ص: ۱۰۰۳

بعد ایشان فرموده است: البته تطبیق کبری مطرح شده بر صغریات آن نیازمند دقت است؛ چون در مواردی مثل «العقد لازم» که حکم دارای متعلق نیست، قید بودن عموم ازمانی نسبت به متعلق سالبه به انتفاع موضوع بوده و لازم است عموم أزمانی قید حکم باشد وقتی زمان قید حکم باشد، داخل در قسم دوم خواهد شد که مرحوم شیخ به عنوان ظرفیت زمان مطرح کردند. بنابراین ظرفیت زمان به معنای قیدیت برای حکم خواهد بود نه اینکه قید متعلق باشد. البته در صورتی که حکم دارای متعلق بوده و قید بودن زمان نسبت به متعلق روشن باشد مثل اینکه گفته شود: «شرب الخمر فی جمیع الازمنه حرام» معنای آن این است که عموم أزمانی قید خطاب عام است و بعد مضی زمان متیقن از تخصیص، می توان به این عام رجوع کرد. اما در صورتی قید بودن زمان نسبت به متعلق و حکم هر دو ممکن باشد مثل اینکه کلام مولی به صورت «شرب الخمر حرام» مطرح شده و به دلیل لغویت عموم أزمانی استفاده شود، در این موارد قید مربوط به حکم-حرام- خواهد بود؛ چون اصالت الاطلاق در شرب الخمر حکم می کند که شرب خمر مقید به عموم زمانی نیست، اما در مورد حرام فرض این است که مهمل بوده و درجعل اول اطلاق و تقیید آن نسبت به عموم زمانی حکم محال است، لذا اصاله الاطلاق در متعلق حکم می کند که مقید به عموم أزمانی نیست.

درنتیجه علم اجمالی به تعلق عموم أزمانی به متعلق یا حکم منحل خواهد شد. ممکن است ادعاء شود اصاله الاطلاق در حکم با اصاله الاطلاق در متعلق معارضه خواهد کرد که پاسخ آن این است که در مورد حکم اصاله الاطلاق جاری نیست؛ چون حکم به حسب جعل اول مهمل است و اطلاق ندارد و لذا «شرب الخمر حرام» یا «اکرام العلماء واجب» اگر عموم أزمانی داشته و قیدیت آن نسبت به حکم یا متعلق روشن نباشد، عملا قید حکم خواهد شد و و اگر فردی از این عموم عام خارج شود مثل اینکه مولی بگوید: «اکرام الزید یوم الجمعه لیس بواجب» در روز شنبه به خطاب عام مراجعه نخواهد شد به خلاف اینکه عموم أزمانی قید متعلق باشد؛ مثل «اکرام العالم فی کل یوم واجب».

مناقشه در کلام محقق نائینی:

کلام محقق نائینی به عنوان تقریبی بر کلام شیخ انصاری قابل پذیرش نیست. از طرف دیگر بیان ایشان مبتلی به اشکالات متعددی است که به جهت اینکه بناء در این بحث بر تفصیل نیست به صورت خلاصه به اشکالات کلام ایشان اشاره می کنیم. تفصیل مطالب در جزوه ارائه شده است:

مناقشه اول: (عدم استمرار به معنای واقع از انقسامات ثانویه)

اشکال اول در کلام محقق نائینی این است که مراد ایشان از استمرار که قید متعلق یا حکم قرار می گیرد، مفهوم اسمی استمرار یا واقع استمرار است که اگر مراد واقع استمرار باشد، استمرار حکم در آن دوم از انقسامات ثانویه حکم نیست، بلکه ثبوت حکم در آن دوم به لحاظ مقام جعل در عرض آن اول است و مولی می تواند لزومی جعل کند که به حمل شایع مستمر باشد. بنابراین واقع استمرار از انقسامات ثانویه نیست.

البته ممکن است در مورد مفهوم استمرار گفته شود که لازم است ابتداءا حدوث حکم لحاظ شده و بعد استمرار آن لحاظ شود که همین موجب داخل شدن استمرار در انقسامات ثانویه است اما نکته این است که دلیل بر اخذ مفهوم استمرار وجود ندارد بلکه واقع استمرار یعنی ثبوت حکم در هر روز مثل امروز، فردا و ... موضوع است و وجود حکم از انقسامات ثانویه حکم نیست بلکه مفهوم اسمی استمرار هم از انقسامات مفهوم حکم است نه وجود حکم؛ چون گاهی باید وجود حکم فرض شود تا وجود حکم تقسیم شود به حکمی که «یعلم به المکلف» و حکمی که «یجهل به المکلف» که انقسامات ثانویه خواهد بود که بر وجود حکم طاری می شود. در مورد امر هم وجود امر مقسم است که مکلف قصد امتثال آن را داشته باشد یا نداشته باشد، اما در مانحن فیه استمرار حکم از انقسامات مفهوم حکم است؛ همانند ازدواج دائم و موقت که مفهوم ازدواج تقسیم به دو حصه موقت و دائم می شود و لذا کسی در امکان جعل زوجیت دائمه در عقد اشکال نمی کند و جعل و انشاء زوجیت دائم با جعل واحد محال نیست ولو اینکه مفهوم زوجیت دائم انشاء شود؛ چون استمرار و انقطاع انقسام مفهوم حکم است حتی اگر مفهوم استمرار و انقطاع در نظر گرفته شود. بنابراین کلام محقق نائینی تمام نیست.

ص: ۱۰۰۵

مناقشه دوم: (امکان تمسک به خطاب البیع لازم)

مناقشه دوم در کلام محقق نائینی این است که بر فرض پذیرفته شود «العقد لازم» یا «شرب الخمر حرام» در جعل اول مهمل باشد و متمم جعل مثل لغویت یا دلیل خاص استمرار حکم را بیان کند، در عین حال می توان بعد مضی زمان متیقن از تخصیص فرد، به عموم «العقد لازم» رجوع کرد؛ چون خطاب «العقد لازم» که حکم به لزوم عقد کرده است، صرفا حکم به لزوم در زمان اول نکرده است تا گفته شود بنابر اینکه خیار غبن از ابتدای غبن ثابت باشد نه بعد از تبین غبن، بیع الغبن از ابتداء لازم نیست و از این دلیل تخصیص خورده است و از طرف دیگر هم دلیل متمم جعل هم حکم می کند «اذا کان اللزوم ثابتا فی الزمان الاول فهو مستمر» اما عرض ما این است که مفاد خطاب «العقد لازم» حکم به لزوم فی الجمله عقد است و علم به انتفاء لزوم وجود ندارد و دلیلی بر تخصیص آن از «البیع لازم» وجود ندارد. لذا عموم «العقد لازم» نسبت به بیع الغبن هم شامل شده و حکم به لزوم می کند؛ چون جعل اول مهمل و حکم به لزوم فی الجمله می کند.علاوه بر اینکه اگر خیار غبن در اثناء و بعد تبین غبن ثابت شود، بیع الغبن قبل تبین غبن در ابتداء هم لازم بوده است و صحیح است گفته شود، «بیع الغبن لازم فی الجمله» و لزوم آن دارای مناقشه نخواهد بود؛ چون قبل تبیّن، لزوم فی الجمله وجود دارد.

البته شبهه ای وجود دارد که دلیل حکم می کرد «اللزوم اذا ثبت فی الجمله فهو مستمر» که استمرار با انقطاع در اثناء سازگار نیست؛ چون لزوم بیع قبل تبین غبن، قطعا منقطع شده است و اگر بعد انقضاء فوریت برگردد، دیگر متسمر نبوده است بلکه منقطعا رجوع کرده است که این مطلب دیگری است که توسط صاحب کفایه مطرح شده است که اگر تخصیص فرد در اثناء باشد، به جهت انقطاع حکم مستمر نبوده است که پاسخ کلام ایشان در آینده مطرح خواهد شد که مفهوم اسمی استمرار در هیچ خطابی وجود ندار و بر فرض چنین خطابی وجود داشته باشد که «لزوم العقد مستمر» عرف از لفظ «مستمر» عنوان مشیر برداشت می کند اما اشکال ما به مرحوم نائینی این است که جعل اول که در آن مطرح شده است «کل عقد لازم فی الجمله» مورد تمسک خواهد بود؛ چون بیع الغبن فی الجمله لازم است و متمم جعل حکم می کند در صورتی که لزوم فی الجمله ثابت باشد، لزوم مستمر خواهد بود.

مناقشه سوم: (تمسک به اطلاق حمل)

اشکال سوم به محقق نائینی این است که برای استمرار حکم، نیازی به تقیید حکم یا متعلق حکم به عموم زمانی نیست که مولی «العقد لازم» را همراه با لزوم مستمر و در جمیع ازمنه لحاظ کند، بلکه اگر مولی ذات عقد و ذات لازم را لحاظ کرده باشد و تعبیر «العقد لازم» را به کار ببرد، اطلاق حمل مفید استمرار خواهد بود؛ مثل «الدم نجس» که لازم نیست که شارع تقیید به عموم أزمانی را لحاظ کند که «الدم فی جمیع الازمنه نجس» تا گفته شود تقیید «العقد لازم فی جمیع الازمه» تقیید محال است و به تبع اطلاق هم محال خواهد شد بلکه صرف لحاظ دم و نجس و بیان به صورت «الدم نجس» اقتضاء می کند که حکم تا زمان وجود موضوع ثابت است. لذا نیازی به بیان محقق نائینی وجود ندارد.

حتی اگر گفته شود که اطلاق ثبوتی، امر وجودی است، همین بیان مطرح خواهد شد که وجودی بودن اطلاق ثبوتی به معنای لحاظ عدم قید است و ممکن نیست که مولی موضوع، محمول و حمل را مقید نکرده باشد اما در عین حال مدعی شود که عدم تقیید لحاظ نشده است؛ چون وقتی مولی تقیید نزده باشد، به معنای لحاظ عدم تقیید خواهد بود که این بیان طبق این بود که اطلاق لحاظ عدم تقیید باشد فضلا از اینکه اطلاق نفس عدم تقیید باشد کما هو الصحیح که با بیان مطرح شده مشکلی وجود نخواهد داشت. همین بیان در مورد «شرب الخمر حرام» هم مطرح می شود که اطلاق «شرب الخمر» شامل شرب درآینده هم می شود؛ چون ذات شرب خمر و ذات حرام لحاظ شده است که از اطلاق آن استفاده خواهد شد.

ص: ۱۰۰۷

البته در مورد واجب نکته ای مطرح است که اگر مولی در کلام خود بیان استمرار را بیان نکند، مثلاـ نگفته باشد که اکرام مستمر علماء واجب است، وجوب اکرام اقتضاء صرف الوجود می کند؛ به همین جهت لازم است اگر مولی اکرام مستمر را طلب می کند، قید استمرار را در متعلق تکلیف بیان کرده و بگوید: اکرام مستمر علماء واجب است و الا اگر به صورت اکرام علماء واجب است، به کار رود، وجوب اکرام تا زمان انجام صرف الوجود مستمر خواهد بود که این استمرار برای محقق نائینی مفید نیست؛ چون ایشان به دنبال اثبات وجوب مستمر اکرام است نه اکرام صرف الوجود. البته برخی گفته اند: حتی بعد تحقق متعلق، وجوب مستمر خواهد بود که این کلام بیان دیگری می طلبد. اما محقق نائینی برای اثبات استمرار راه دیگری جز تقیید متعلق ندارند.

تقریب چهارم کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب حکم خاص/ تنبیه سیزدهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب چهارم کلام شیخ انصاری /تمسک به عام، استصحاب حکم خاص/ تنبیه سیزدهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

در مباحث گذشته به سه تقریب از تفصیل جناب شیخ بین قیدیت و ظرفیت زمان اشاره شد. در این بخش علاوه بر بیان نکته ای از کلام بحوث، به تقریب چهارم کلام شیخ انصاری اشاره خواهد شد.

تقاریب کلام شیخ انصاری:

کلام تعلیقه بحوث در تأیید کلام محقق نائینی:(۱)

در تعلیقه بحوث در تأیید فرمایش مرحوم نائینی ذکر شده است که اگر خطاب به لحاظ محمول مطلق باشد، مثل «العقد لازم» «العقود لازمه»، «کل عقد لازم» که در همه این موارد محمول به صورت مطلق بیان شده است در مقابل فرضی که عموم أزمانی ذکر شده باشد، مانند «العقد لازم فی جمیع الازمنه»، در اصول محمول اطلاق شمولی ندارد، بر خلاف موضوع که اگر گفته شود، «العالم نافع» موضوع اطلاق شمولی داشته و شامل فقیه، مفسر و ... می شود، اما محمول اطلاق شمولی ندارد و نافع بودن عالم، به معنای این نیست که هم نفع مادی داشته باشد و هم نفع معنوی بلکه صرف الوجود نافع بودن بر هر فردی از افراد عالم ثابت شده است یا اگر گفته شود: «زید عالم» معنای آن این نیست که زید هم فقیه و هم مفسر است؛ چون محمول اطلاق شمولی ندارد و این مطلب مسلم است.

ص: ۱۰۰۸

۱- (۱) بحوث فی علم الاصول، حسن عبدالساتر، ج۶، ص۳۳۶.

با ذکر این مقدمه در تعلیقه بحوث فرموده اند: تعبیر «کل عقد لازم» همان طور که نسبت به حصص عرضیه اطلاق شمولی

نـدارد، نسـبت به حصـص طولیه هم اطلاـق شـمولی نـدارد؛ به همین جهت مفاد این کلام این نیست که در آن اول یا آن دوم لزوم وجود دارد؛ چون این مفاد اطلاق شـمولی طولی است که محمول اطلاق شمولی طولی وجود ندارد همان طور که اطلاق شمولی نسـبت به حصـص عرضـی ندارد، لذا در تعبیر «زید عالم» عالم به معنای فقیه و مفسر نیست بلکه به معنای این است که صرف الوجود عالم برای زیـد ثابت است. طبق این بیان مفاد کل عقد لازم این است که «کل عقد له صـرف الوجود اللزوم ولو فی الجمله و فی زمان ما».

بعـد ایشان گفته است حال که مدلول خطاب نسـبت به جمیع ازمنه اطلاق نداشـته باشد، نیاز به متمم جعل خواهد بود که متمم جعـل یا لغویت است به معنای اینکه جعل لزوم آناً ما برای عقـد لغو است یا دلیل دیگر است که نتیجه این متمم جعل، تشـکیل مـدلول التزامی برای خطاب است که اگر لزوم در زمانی ثابت شود، لزوم الی الابـد مسـتمر خواهد بود. بنابراین موضوع مدلول التزامی ثبوت لزوم در زمانی از أزمنه به صورت واقعی برای عقد است در حالی که به عنوان مثال در بیع الغبن یا بیع معاطاه که قبل از تصـرف احد المتبایعین عقد جایز است کما علیه المشهور، ثبوت لزوم برای بیع فی زمان من الازمنه احراز نخواهد شد تا بـا متمم جعل حکم به اسـتمرار آن صورت گیرد، حتی در مواردی مثل بیع غبن که بعـد از تبین غبن و قبل انقضاء فوریت لزوم بیع ساقط شده و تخصـیص در اثناء صورت گرفته است، متمم جعل نمی تواند اسـتمرار آن را بیان کند؛ چون بر فرضـی هم که بعد زمان فوریت لزوم ثابت شود، به جهت اینکه لزوم قبل از بین رفته است، دیگر اسـتمرار لزوم سابق نخواهد بود و متمم جعل بیش از استمرار حکمی که حادث شده است، اقتضاء نمی کند.

مناقشه در کلام تعلیقه بحوث:

مطلب تعلیقه بحوث به نظر ما ناتمام است و دو اشکال بر آن وارد است:

مناقشه اول: (اثبات استمرار توسط اطلاق حمل)

اولا: چون محمول نسبت به حصص عرضیه ولو اطلاق شمولی نداشته باشد و «العالم نافع» نافع مادی و معنوی را اثبات نکند، ولی ظاهر اطلاق حمل این است که بین موضوع و محمول اتحاد وجود دارد، مثل اینکه گفته می شود آتش گرم است که در این تعبیر ولو اینکه محمول اطلاق شمولی ندارد که هر نوعی از گرما برای آتش اثبات شود، اما اطلاق حمل این است که بین آتش و گرم بودن اتحاد است و سرد بودن یک آن آتش، موجب عدم صحت حمل خواهد شد. بنابراین با توجه به اطلاق حمل انکار استمرار صرف الوجود محمول برای موضوع مادام الموضوع موجودا خطاء است و نباید با انکار اطلاق شمولی محمول خلط شود؛ چون انکار اطلاق شمولی محمول به لحاظ حصص عرضی که صحیح هم هست، ربطی به محل بحث ندارد.

مناقشه دوم:

ثانیا: بر فرض تعبیر «کل عقد لازم» اطلاق شمولی به لحاظ استمرار لزوم فی جمیع الازمنه نداشته باشد، متمم جعل که دلیل لغویت است، ظاهر در این است که موضوع آن ثبوت قضیه مهمله است نه ثبوت لزوم در یک زمان معین واقعا؛ بنابراین نتیجه کلام، «کل عقد لازم فی الجمله» خواهد بود که شامل بیع الغبن هم می شود و حکم به لزوم فی الجمله بیع الغبن می کند. البته اگر بیع الغبن در یک زمان لازم نباشد، تکذیب بیع الغبن لازم فی الجمله نخواهد بود؛ چون عموم افرادی «کل عقد لازم فی الجمله» مورد تمسک و اثبات خواهد شد که بیع الغبن هم فی الجمله لازم است مگر اینکه گفته شود آن حصه از لزوم مربوط به قبل تبین غبن است که در صورت بقاء هم منقطع شده است که در جواب گفته می شود: باید لحاظ شود مفاد متمم جعل مفهوم اسمی استمرار یا واقع ثبوت حکم است که اگر واقع ثبوت حکم را بیان کند، اطلاق آن اقتضاء ثبوت حکم خواهد داشت که در نتیجه به واسطه متمم جعل، لزوم فی کل من الازمه ثابت شده است الا ماخرج بالدلیل.

البته در موارد نیاز به متمم جعل دو اشکال مطرح می شود:

۱. لازم بودن بیع الغبن قبل تبین غبن و جواز آن بعد تبین غبن الی الابد، موجب محذور لغویت نمی شود

۲. اشکال دیگر اینکه قدر متیقن از متمم جعل اثبات استمرار به مفهوم اسمی است؛ چون متمم جعل دلیل لفظی ندارد، لذا به قدر متیقن اخذ خواهد شد که قدر میتقن آن حکم به استمرار لزوم آنا ما و به معنای اسمی استمرار است یا قدر متیقن این است که اگر لزوم در زمان قبل ثابت باشد، همان لزوم در زمان شک باقی باشد در حالی که در بیع الغبن، زمان شک که بعد از انقضاء فوریت خیار غبن است، نمی توان گفت: زمان سابق بر شک، لزوم ثابت بوده است و همان باقی است؛ چون لزوم منقطع شده است.

طبق متمم جعل چه محذور لغویت باشد یا وجه دیگر دو اشکال مطرح شده وارد است اما آنچه مشکل را حل می کند این است که غیر از ظاهر «کل عقد لازم» به متمم جعل نیازی وجود ندارد؛ چون «کل عقد لازم» به اطلاق حمل بیان می کند که هر عقدی متحد با لزوم است الا ـ ماخرج بالدلیل و زمانی که با دلیل خارج شده باشد، نیازی به متمم جعل نیست تا اطلاق نداشته باشد و اخذ به قدر متیقن شود.

البته صاحب اضواء و آراء خواسته اند از تعلیقه خود بر بحوث پاسخ دهند که پاسخ ایشان قانع کننده نیست و پاسخ صحیح همان است که عرض شد.

تقریب چهارم:

تقریب چهارم برای کلام شیخ که بین قیدیت و ظرفیت زمان تفصیل داده اند، تقریبی است که در مباحث الاصول به نقل از مرحوم شهید صدر فرموده اند: چه بسا این تفسیر بهترین تفسیر باشد. (۱)

۱- (۲) مباحث الاصول، سید کاظم حائری، ج۵، ص۵۱۵.

در این تقریب بیان شده است مراد شیخ از ظرفیت زمان این است که خطاب عام ظاهر در حکم مستمر باشد؛ مثل «اکرم العلماء دائما» که خود جناب شیخ این مثال را برای ظرفیت مطرح کرده است. البته مقصود از حکم مستمر، حکم ثبوتی مستمر همانند لزوم عقد نیست بلکه مراد حکم مستمر اثباتی است ولو اینکه حکم انحلالی باشد؛ مثل وجوب اکرام زید به وجوب مستمر ولو وجوب اکرام زید در هر آن انحلالی است و هر آن امتثال لازم است، اما نکته این است که لسان اثبات ممکن است «اکرم العلماء دائما» باشد که مفاد آن وجوب مستمر است و نتیجه این خطاب تفصیلی است که مرحوم صاحب کفایه مطرح کرده اند که اگر حکم در وسط منقطع شود، مثل بیع الغبن که لزوم در وسط منقطع شده است، در صورت وجود لزوم، استمرار لزوم سابق نیست بلکه لزوم منقطع شده است اما اگر عدم لزوم در ابتدای عقد باشد، بقاء لزوم استمرار لزوم سابق خواهد بود.

در مباحث الاصول گفته اند: ممکن است بیان رابع به نحوی تقریب شود که با مدعای شیخ اعظم هم سازگار باشد؛ چون مدعای شیخ این است که اگر تخصیص فرد در اولین زمان هم باشد، مثل تخصیص بیع معاطاتی که به مجرد شروع بیع که تازمان اتلاف احد العوضین ادامه دارد، اما در عین حال لزوم ثابت نمی شود که تقریب آن این است که دو دلیل وجود دارد که مفاد دلیل اول ثبوت حکم در زمان اول است و مفاد دلیل دوم استمرار حکم حادث در زمان اول الی الابد است که این مدعای شیخ اعظم خواهد شد؛ چون وقتی بیع معاطاتی در اولین زمان تخصیص خورد، مدلول مطابقی دلیل اول که حکم به حدوث لزوم عقد در هنگام حدوث عقد می کند از کار می افتد و دیگر تمسک به دلیل ثانی که موضوع آن به نحو قضیه شرطیه است که «اذا ثبت اللزوم فی الزمان الاول فهو مستمر» ممکن نخواهد بود؛ چون مدلول مطابقی خطاب اول فقط حدوث حکم در زمان اول را بیان می کند و خطاب دوم حکم می کند که «الحکم الحادث فی زمان الاول مستمر». حال اگر دلیل لزوم از ابتداء تخصیص بخورد دیگر خطاب دوم موضوع نخواهد داشت و اگر مثل بیع غبن در اثناء تخصیص بخورد، مستمر بودن به جهت منقطع شدن موضوع ندارد و لزوم مستمر نخواهد بود. بنابراین طبق این تقریب کلام شیخ انصاری صحیح خواهد بود.

ص: ۱۰۱۲

انصاف این است که همان طور که در مباحث الاصول مطرح کرده اند، اگرچه در غیر فقه مواردی مثل «فی یوم نحس مستمر» وجود دارد اما موردی در فقه وجود ندارد که عنوان اسمی استمرار اخذ شده باشد. بر فرض هم در فقه چنین عنوان باشد، مثلا خطاب «اکرام العلماء واجب بوجوب مستمر» وارد شده باشد، عرف از عنوان «مستمر» مشیر به واقع استمرار را می فهمد، بنابراین واقع استمرار وجود دارد الا ماخرج بالدلیل که با وجود دلیل خارجی اشکالی وجود نخواهد داشت.

کلام اضواء و آراء:(۱)

با وجود مطالب مطرح شده صاحب کتاب اضواء و آراء فرموده اند: اگر شارع عنوان یوم را موضوع قرار دهد و بگوید: «اکرم کل عالم یوم الجمعه» و بعد در جواب سوال سائل که پرسیده است که «هل علی أن أکرم زیدا عن زوال یوم الجمعه» امام بفرمایند: در یک ساعت نزد زوال واجب نیست. ایشان فرموده است: در این صورت دیگر «اکرام زید» قبل ظهر و بعد ظهر قابل اثبات نیست؛ چون اگر اکرام صورت گیرد، دیگر اکرام یوم نیست بلکه اکرام أقل از یوم است.

مناقشه در کلام صاحب اضواء و آراء:

مطالب مطرح شده از سوی صاحب اضواء و آراء غیر عرفی است؛ چون «یوم» نص در یوم کامل نیست بلکه نهایتا ظهور در یوم کامل دارد که به اقتضای جمع عرفی مفاد خطاب این خواهد شد که «اکرم کل عالم یوم الجمعه الا انه یجوز ترک اکرام زید ساعه و هی ساعه الزوال» و در مورد «شهر» هم بعد جمع عرفی نتیجه این خواهد شد که «اکرم کل عالم شهرا الا زیدا فی یوم العاشر» که این به معنای رفع ید از شهر نیست بلکه نهایتا رفع ید از ظهور شهر است که رفع ید از ظهور به جهت وجود قرینه اقوی اشکالی نخواهد داشت.

۱- (۳) اضواء واراء، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۳۴۶.

مناقشه در کلام آقای زنجانی:

آقـای زنجانی فرموده انـد: عرف متحیر شـده و می گویـد: شایـد فرد در هنگام بیان عام مورد نظر مولی نباشـد که پاسـخ کلام ایشـان این است که ظهور از باب افاده وثوق حجت نیست حتی خود ایشان هم قائل انـد که اصاله العموم از امارات نیست بلکه از اصول عملیه است لـذا عموم عام در نزد عقلاء حجت است ولو اینکه وثوق وجود نداشـته باشـد یا ظن به خلاف کلام مولی داشته باشند.

بیان مختار در مسأله:

بنابراین حق در مساله تمسک به عام یا استصـحاب حکم خاص این است که در تمام صور اعم از اینکه زمان قید یا ظرف برای عام باشـد و یا اینکه قیـد متصل یا منفصل باشـد، تخصـیص فرد در اولین زمان عام یا در اثناء باشد، در تمام صور به عام رجوع خواهد شد.

البته همان طور که مرحوم خویی فرموده است، در دو مورد ملتزم می شویم که به عام نمی توان رجوع کرد:

۱-خطـاب عـام واقعـا یا به واسـطه مقیـد متصل یا منفصل، مفهوم اسـمی اسـتمرار و اتصال را افاده کنـد و ظهور در مشـیر بودن نداشـته باشـد بلکه ظهور یـا محتمـل الظهور در اتصـال و وحـدت حکم مـد نظر مولی باشـد؛ مثـل «یجب اکرام العلماء بوجوب متصل غیر منقطع» که در این صورت اگر تخصیصـی در اثناء وارد شود، دلیلی بر عود حکم وجود نـدارد؛ چون حکم اگر عود کند، دیگر حکم متصل نیست.

اما برای این فرض موردی در فقه ثابت نشده است.

۲-مورد دوم این است که خطاب عام فقط حـدوث عنـد الحـدوث را بیان کند و بقاء عند البقاء مدلول التزامی باشد اما حدوث عنـد الحـدوث در موردی تخصـیص خورده باشـد که در این فرض دیگر نمی توان به عـام مراجعه کرد؛ مثل اینکه دلیل وجود دارد که «مااصابه النجس یغسل» اما از طرف دیگر سـیره متشرعه به عنوان مخصص حکم می کند که اگر جسد حیوان ملاقات با نجس کنـد، نیاز به غسل نـدارد و لذا دلیل «یغسل» تخصـیص می خورد و به همین دلیل نسـبت به نجاست جسد حیوان دلیل وجود ندارد. حال اگر این حیوان ذبح شود و هنوز عین نجس به صورت خشک در بدن او باشد، تا قبل ذبح نسبت به عدم نیاز به شسـتشو دلیـل و سـیره وجود داشت، اما بعـد ذبـح دلیل بر عـدم لزوم غسل وجود نـدارد که در این صورت به «یغسل کلّ ما اصابه ذلک الماء القذر» مراجعه نمی شود؛ چون ظهور «یغسل» حدوث نجاست عند حدوث ملاقات است، اما بقاء نجاست مالم یغسل، مدلول التزامی و از باب اینکه «کل نجس یبقی حتی یغسل» خواهد بود.

ص: ۱۰۱۴

استثناء دوم از تمسک به عام بلااشکال بوده و مورد پذیرش ما است.

بیان فرعی در مسأله:

یک فرع فقهی وجود دارد که بحث آن قبلا مطرح شده است که بعید نیست در بحث استغناء از مؤونه گفته شود، منزلی که مؤونه شخص بوده است و بعد دیگر جزء مؤونه او محسوب نمی شود با توجه به اینکه دلیل «الخمس فی ما أفاد الناس» به این معنا است که حدوث خمس عند حدوث فایده است، اما بقاء خمس به بقاء فایده مدلول التزامی است، زمانی که دلیل مخصص حکم می کند که خمس در مؤونه حادث نمی شود، بعد استغناء از مؤونه حدوث خمس عند حدوث فایده نخواهد شد، لذا عموم دال بر وجوب خمس دیگر دلیل قابل استناد نیست.

مطلب مطرح شده بیانی است که مرحوم خویی هم در بعضی از ابحاث خود مطرح کرده اند. البته این بحث مورد نزاع است.

عدم امکان تمسک به عام در صورت اخذ مفهوم اسمی استمرار:

نکته لازم به ذکر در پایان این بحث این است که همان طور که عرض شد، خطابی که در آن مفهوم اسمی استمرار اخذ شده باشد، وجود ندارد. اما کسانی که فرض می کنند مفهوم اسمی استمرار اخذ شده است، نباید بین اینکه مفهوم استمرار قید حکم یا قید متعلق حکم باشد تفصیل دهند، درحالی مرحوم نائینی فرمودند: اگر خطاب به صورت «اکرام الابدی و المستمر» باشد، بعد زمان تخصیص به عام رجوع خواهد شد. اما گر گفته شود «اکرام العالم واجب بوجوب مستمر» به عام رجوع نخواهد شد. در حالی که کلام ایشان عجیب است؛ چون اگر متعلق تکلیف به این صورت باشد که «اکرام المستمر للعلماء واجب» اکرام زید در روز پنج شنبه و شنبه اکرام مستمر نخواهد شد و لذا رجوع به عام ممکن نخواهد بود

ص: ۱۰۱۵

تنبیه چهاردهم: شرطیت بقاء موضوع

مرحوم شیخ فرموده اند: یکی از شروط استصحاب بقاء موضوع است. (۱)

نسبت به اینکه جناب شیخ انصاری بقاء موضوع را شرط دانسته اند، اشکالاتی مطرح شده است:

۱. گاهی مقصود جریان استصحاب به نحو کان تامه است؛ مثل استصحاب در مورد حیات زید که اگر بقاء موضوع شرط باشد، لازم است وجود زید احراز شود که در صورت احراز زید نیازی به استصحاب نخواهد بود. بنابراین کلام جناب شیخ انصاری صرفا در موارد جریان استصحاب به مفاد کان ناقصه مثل استصحاب عدالت زید صحیح خواهد بود؛ چون وقتی استصحاب عدالت جاری می شود باید احراز شود که زید که قبلا عادل بوده است، باقی است.

۲. اشکال دوم به مرحوم شیخ این است که حتی در موارد استصحاب به مفاد کان ناقصه هم بقاء موضوع شرط نیست؛ چون در مواردی که مستصحب تمام الموضوع برای حکم شرعی باشد، مثل عدالت زید در صورت شک در عدالت، استصحاب عدالت جاری خواهد شد ولو اینکه در وجود زید شک وجود داشته باشد یا مثال دیگر اینکه اگر مردی در بقاء زوجیت با همسر خود شک داشته باشد، به جهت اینکه تمام الموضوع برای حرمت ازدواج با خواهر همسر بقاء روجیت است استصحاب زوجیت جاری خواهد شد و اثر حرمت ازدواج با خواهر زوجه مترتب می شود ولو اینکه در حیات زوجه خود شک داشته باشد.

البته در صورتی که موضوع اثر شرعی مرکب از عدالت و وجود زید باشد، در این صورت برای جریان استصحاب در مورد زید بقاء موضوع لازم است.

۱- (۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۸۹.

نکته دیگر اینکه اصلا تعبیر به بقاء موضوع هم لازم نیست کما اینکه در کلام صاحب کفایه مطرح شده است.(۱) ایشان می فرمایند: شرط استصحاب وحدت قضیه متیقنه و مشکوک از حیث موضوع و محمول است مثل اینکه کان زید عادلا امس و الان نشک فی عدالته که استصحاب عدالت جاری می شود؛ چون متیقن و مشکوک هر دو عدالت زید است. بنابراین در هر موردی که وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه وجود داشته باشد، استصحاب جاری خواهد شد.

بقاء موضوع / تنبیه چهاردهم/ تنبیهات/استصحاب ۹۶/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بقاء موضوع / تنبیه چهاردهم/ تنبیهات/استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد تنبیه چهاردهم بود که مرحوم شیخ فرمودند: در جریان استصحاب احراز بقاء موضوع شرط است. اما صاحب کفایه تعبیر را به صورت شرطیت احزار وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه از حیث موضوع و محمول بیان کردند.

تبیه چهاردهم: شرطیت بقاء موضوع

معیار بقاء موضوع:

مرحوم شیخ انصاری قائل به شرطیت بقاء موضوع شده اند(۲) که در مورد تعبیر ایشان به احراز بقاء موضوع بحث شده است که لازم است احراز به نظر کدام یک از شرع، عقل یا عرف باشد. اکثر اصولیون احراز بقاء موضوع به نظر عرف را کافی دانسته اند.

اما نسبت به کلام مرحوم آخوند که احراز قضیه متیقنه و مشکوک را بیان کرده اند(۳) ، بحث شده است که وحدت به نظر عقل لازم است یا عرف. البته در مورد کلام آخوند بحث از احراز وحدت در نزد شرع، بی معنا است؛ چون شارع در مورد وحدت قضیه متیقنه و مشکوک نظری بیان نکرده است، لذا صرفا اختلاف در این خواهد بود که وحدت بین متیقن و مشکوک باید وحدت عقلیه یا عرفیه باشد و برخی هم گفته اند: جامع بین این دو کافی است.

۱- (۵) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۲، ص۲۶۳.
۲- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۸۹.
۳- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۲، ص۲۶۳.

ضابطه بودن شرع:

در مورد بقـاء موضوع در نزد شارع توضـیح این است که در لسان شارع بیان می شود که «الماء المتغیّر نجسٌ» با این فرض اگر در نجاست آبی که تغیّر آن زائل شـده است اگر میزان بقاء موضوع در نزد شارع باشد به جهت اینکه در خطاب شارع موضوع نجاست «الماء المتغیّر» است، بعد زوال تغیّر دیگر «ماء متغیّر» صادق نیست؛ چون عنوان «متغیّر» در خطاب شرعی حیثیت تقییدیه است و موضوع نجاست «ماء متغیّر» است لذا استصحاب جاری نخواهد شد اما در صورتی که در خطاب شارع وارد شده باشـد که «اذا تغیّر المـاء تنجسٌ» در این صورت موضوع به نظر شـرع بـاقی است؛ چون موضوع تنجسٌ، ذات آب است و تغیّر حیثیت تعلیلیه است. بنـابراین در صورت معیـار بودن بقـاء موضوع در نزد شـرع، بایـد بین اینکه شـارع بگویـد: «المـاء المتغیّر نجسٌ» یا «المـاء اذا تغیّر تنجسٌ» تفصـیل داده شود که استصـحاب در مثـال اول جـاری نیست، چون شـارع قطعا یا احتمالاً موضوع را ماء متغیّر قرار داده است که بعـد زوال تغیّر موضوع حکم شـرعی احراز نمی شود، امـا اگر خطـاب شـارع به صورت «اذا تغیّر المـاء تنجسٌ» وارد شـده باشـد بـه جهـت اینکه موضـوع ذات آب است بعـد زوال تغیّر هم موضـوع محرز است و استصـحاب جـاری خواهد شد.

ضابطه بودن عرف:

امـا در صورتی که بقـاء موضوع در نزد عرف معتبر باشـد، بین دو مثال مطرح شـده فرقی نخواهـد بود؛ چون عرف ولو در مقام استظهار از خطاب شرعی استظهار می کند که جعل شرعی به عنوان «الماء المتغیّر» تعلق گرفته است، اما در مقام فعلیت حکم و ثبوت مجعول، معروض و موصوف نجاست را ذات آب می بینـد، لـذا بعـد زوال تغیّر حکم می کنـد که این آب قبلا به جهت تغیّر نجسٌ بوده است و الا‌ـن شک در نجاست آن وجود دارد اما معروض و مجعول فعلی عنوان «الماء المتغیّر» نبوده است بلکه موضوع ذات آب بوده است لـذا عنوان متغیّر حیثیت تعلیلیه عروض نجاست برای آب است و با این لحاظ احتمال داده می شود که شـرعا حـدوث تغیّربرای بقاء نجاست کافی باشد، بنابراین شک در بقاء حکم هم وجود دارد که استصـحاب نجاست جاری می شود.

ص: ۱۰۱۸

ضابطه بودن عقل:

در صورتی که ضابطه بقاء موضوع عقل قرار داده شود، اشکالی ایجاد می شود که دیگر در شبهات حکمیه استصحاب جاری نخواهد شد؛ چون با توجه به اینکه شک در نسخ حقیقی وجود ندارد ممکن نیست که در شبهات حکمیه شک در بقاء حکم وجود داشته باشد، اما حال موضوع تغییر نکرده باشد؛ بنابراین شک در حکم به جهت اختلاف حالات خواهد بود و حتی اگر شارع بگوید: «الماء اذا تغيّر تنجسٌ» عقل حکم می کند که آبی که تغیّر آن زائل شده است، عقلا با آب متغیّر بالفعل متفاوت است و موضوع به نظر عقل باقی نیست؛ چون ادعاء می شود که حیثیات تعلیلیه حکم در نظر عقل، حیثیات تقییدیه محسوب می شوند؛ یعنی اگر عقل حکم کند که «الکذب قبیح لکونه ظلما» ولو تعبیر به حیث تعلیلیه شده است، اما در مقام ثبوت حیثیت تقییدیه است که «الظلم قبیح» و اینجا هم وقتی گفته می شود: «الماء اذا تغيّر تنجسٌ» عقل موضوع را «الماء المتغيّر» می داند لذا اگر بقاء موضوع به نظر عقل معیار بوده و عرف کافی نباشد، دیگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری نخواهد شد.

جریان استصحاب با فرض ضابطیت عقل: (کلام شیخ انصاری)(۱)

مرحوم شیخ انصاری فرموده اند: اگر نظر عقل در بقاء موضوع متبع بوده و نظر عرف کافی نباشد، در عین حال مواردی برای جریان استصحاب در شبهات حکمیه باقی خواهد ماند که موارد شک در رافع است؛ مثل اینکه شک وجود داشته باشد که شک در رافعیت مذی نسبت به طهارت وجود داشته باشد که در این موارد موضوع به نظر عقل هم شخصی است که از او وضوء صادر شده و متطهر شده است که در صورت شک در ناقض بودن مذی، خود همان موضوع باقی است و استصحاب طهارت جاری خواهد شد حتی اگر بقاء موضوع به نظر عقل معیار باشد.

۱- (۳) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۹۵.

مناقشه در کلام شیخ انصاری:

مناقشه اول: (تغییر موضوع)

مرحوم صاحب کفایه در مورد کلام شیخ فرموده : کلام ایشان صحیح نیست؛ چون در مورد مذی هم به نظر عقل موضوع متیقن سابق شخصی است که وضوء گرفته و از او مذی صادر نشده است، اما شخصی که وضوء گرفته است ولی از او مذی صادر شده است همان موضوع نخواهد بود.

انصافا اشکال مرحوم آخوند وارد است.

مناقشه دوم: (مخل نبودن اختصاص استصحاب به شک در رافع)

برخی از کلام مرحوم شیخ تعجب کرده و گفته اند: طبق نظر شما که استصحاب صرفا در موارد شک در رافع جاری است، حال در این بخش مدعی شده اید که اگر معیار بقاء موضوع عقل باشد، استصحاب صرفا در موارد شک در رافع جاری خواهد شد که این نکته خللی به نظر شما وارد نمی کند.

پاسخ از اشکال: (مقصود بودن رافع شرعی)

اشکال مطرح شده بر جناب شیخ وارد نیست؛ چون مقصود شیخ از شک در رافع، شک تکوینی نیست بلکه مقصود شک در رافع شرعی است و الاـ در مثال زوال تغیّر هم، در مورد آب به خودی خود و با گذشت زمان تغیّر از بین نمی رود بلکه باید عاملی وجود داشته باشد که موجب زوال تغیّر شود مثل اینکه عطری به آب زده شود تا بوی نجسٌ از آب از بین برود، اما نکته این است که این مورد شک در رافع تکوینی است در حالی که شک در مقتضی یعنی اینکه نفس مضی زمان مستصحب را از بین ببرد؛ مثل مضی زمان که خیار غبن را بنابر فوریت از بین می برد. لذا کلام مرحوم شیخ این است که اگر معیار در بقاء موضوع عقل باشد، جریان استصحاب مختص شک در رافع شرعی خواهد شد که در صورت شک استصحاب بقاء طهارت جاری خواهد شد؛ چون به نظر عقل موضوع «من توضّأ» است و این موضوع باقی است.

ص: ۱۰۲۰

البته اشکال صاحب کفایه به جناب شیخ وارد است که اینجا موضوع تغییر کرده است؛ چون «من توضّأ و لم یصدر منه مذی» غیر از «من توضّأ و صدر منه مذی» است.

اشکالات مطرح در بقاء موضوع:

در اینجا اشکالاتی مطرح شده است:

۱- کلام شهید صدر: (عدم تفاوت حیثیت تعلیلیه و تقییدیه)(۱)

اشکال اول در بحوث مطرح شده است که در بحث احراز بقاء موضوع بر روی این مطلب تمرکز شده است که حالت از بین رفته در نظر شرع حیثیت تقییدیه یا حیثیت تعلیلیه باشد که اگر حیثیت تقییدیه باشد و شارع گفته باشد: «الماء المتغیّر نجسٌ» بنابر اینکه بقاء موضوع به نظر شرع معتبر باشد، موضوع باقی نیست؛ چون در جعل شارع «الماء المتغیّر» حیثیت تقییدیه است اما اگر شارع در گفته باشد: «الماء اذا تغیّر تنجس» حیثیت تعلیلیه در نظر شارع است یا در صورتی که عرف معیار باشد باید لحاظ شود تغیّر در نظر عرف حیثیت تعلیلیه یا حیثیت تقییدیه است که اگر حیثیت تقییدیه باشد، استصحاب عنوانی که حکم روی آن رفته است، جاری نیست. اما اگر حیثیت تعلیلیه باشد، استصحاب مشکلی نخواهد داشت و همین طور در موضوع به نظر عقل هم چون حیثیات تعلیلیه در نظر عقل به حیثیات تقییدیه بازگشت می کند و «الکذب قبیح لکونه ظلما» به معنای «الظلم قبیح» و «ضرب الیتیم للتأدیب حسن» به معنای «التادیب حسن» استصحاب جاری نخواهد شد.

بنابراین تمام مطلب منوط به حیثیت تقییدیه و تعلیلیه شد در حالی که این کلام صحیح نیست.

در توضیح اشکال مطرح شده بیان می کنیم که در جریان استصحاب دو شرط قطعا لازم است و شرط سوم محل نزاع است:

۱- (۴) بحوث فی علم الاصول، محمود الشاهرودی، ج۶، ص۱۱۵.

دو شرطی که لازم است عبارتند از:

۱–احراز وحدت وجود خارجی متیقن و مشکوک: یعنی عرف یا عقل با اختلافی که در آن است، باید نظر کند که متیقن سابق و مشکوک لاحق وجود واحد هستند یا اینکه در بین آنها وحدت در وجود وجود ندارد که در صورتی که دو وجود باشند، استصحاب جاری نیست؛ چون استصحاب سرایت دادن یک حکم از یک موضوع به موضوع دیگر نیست، چون این نحوه عملکرد قیاس است بلکه استصحاب ابقاء حکم برای موجود سابق است. بنابراین شرط اول است اتحاد در وجود خارجی است که شرطیت این نکته محل بحث نیست.

البته اینکه حاکم به وحدت متیقن و مشکوک عرف یا عقل است، بحث دیگری است. کلام در حال حاضر در اصل شرطیت وحدت در وجود است. نتیجه این شرط این است که اگر کلبی در اثر استحاله تبدیل به نمک شود، در آن استصحاب نجاست جاری نخواهد شد؛ چون نمک که مستحیل از کلب است، وجود دیگری غیر از وجود کلب است به همین جهت در مورد نمک گفته می شود: «کان کلبا» همان طور که در مورد انسان گفته می شود: «کان نطفه». با توجه به تغایر در وجود استصحاب بقاء نجاست کلب جاری نیست. حتی اگر تغییر صورت گرفته در کلب به گونه ای باشد که کلب نبوده و تبدیل به نمک هم نشده باشد، به جهت شک در تعدد یا وحدت وجود، شرط اول احراز نشده است و به همین جهت استصحاب نجاست جاری نخواهد شد؛ چون نجاست بر کلب مترتب شده است و این مشکوک است که کلب باشد.

۲–شرط دوم این است که شک در حکم سابق وجود داشته باشد و الا اگر نسبت به حکم، علم وجود داشته باشد، استصحاب جاری نخواهد شد.

ص: ۱۰۲۲

شرط دوم هم مسلم و مورد پذیرش است.

اما شرط سوم که محل نزاع است ولی محقق عراقی به آن قائل شده اند، این است که باید احراز شود در صورت مطابقت استصحاب با واقع مستصحب بقاء همان متیقن سابق باشد مثلا در صورتی که استصحاب نجاست آب بعد از زوال تغیّر جاری شود لازم است احراز شود که این نجاست در صورت مطابقت با واقع، بقاء نجاست سابقه آب بوده و نجاست جدیدی نباشد. با لحاظ شرط ذکر شده اگر در بقاء نجاست آب بعد زوال تغیّر شک وجود داشته باشد، اما چه بسا آب بعد زوال تغیّر نجس باشد، اما همان نجاست سابق نیست بلکه جعل جدید صورت گرفته باشد که موضوع جعل سابق «الماء المتغیّر فعلا نجسٌ» بوده است، لذا آبی که تغیر آن زائل شده است اگرچه ممکن است نجس باشد ولی نجاست جدید است که با این فرض احراز نخواهد شد که نجاست آبی که تغیّر آن زائل شده است، امتداد همان نجاست سابق باشد بلکه شاید نجاست جدید باشد که با توجه به شرط سوم در این فرض استصحاب جاری نخواهد بود.

ایشان در بحوث فرموده اند: بعد مطالب ذکر شده ادعایی مطرح می کنیم به این صورت که عنوان اخذ شده فی علم الله حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه باشد، تفاوتی وجود ندارد و لحاظ تقییدی یا تعلیلیه بودن قید لازم نیست؛ چون اگر شرط استصحاب همان دو شرط اول -وحدت وجود متیقن و مشکوک و شک در بقاء حکم به نحو کان تامه- باشد، لازم نیست احراز شود که عنوان متغیّر حیثیت تقییدیه نیست بلکه حتی اگر حیثیت تقییدیه هم باشد، تاثیری ندارد؛ چون در مورد تقییدیه بودن تغیّر دو احتمال وجود دارد که احتمال اول تقییدی بودن به لحاظ حدوث تغیّر باشد و احتمال دوم تقییدی بودن به لحاظ حدوث و بقاء باشد و از این دو احتمال چه بسا صرف حدوث عنوان تغیّر به صورت «الماء الذی حدث فیه التغیّر» حیثیت تقییدیه باشد لذا طبق دو شرط اول در جریان استصحاب مشکلی وجود ندارد؛ چون احراز نشده است که تغیّر فعلی حثیثیت تقییدیه است بلکه نمی دانیم تغیّر حدوثا و بقاءا حیثیت تعلیلیه است یا فقط حدوثا حیثیت تعلیلیه است که همین برای جریان استصحاب کافی است و الّا اگر بدانیم که عنوان تغیّر فعلی حیثیت تقییدیه یا عنوان تغیّر حدوثا و بقاءا حیثیت تعلیلیه است، بعد زوال تغیّر شک در نجاست وجود نخواهد داشت؛ چون شارع عنوان متغیّر بالفعل را موضوع نجاست قرار داده است و این آب دیگر ماء متغیّر نیست و یا تغیّر حدوثا و بقاء حیث تعلیلیه است و در حال حاضر تغیر بقاء ندارد و طبق شرط دوم اگر شک وجود نداشته باشد استصحاب جاری نخواهد شد. لذا اگر بدانیم که تغیّر حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه است شک در بقاء حکم نخواهد بود. بنابر مطالب ذکر شده روشن می شود مطرح کردن شرط بقاء موضوع دیگر صحیح نیست؛ چون شک هم شود که چه عنوانی اخذ شده است، برای استصحاب کافی است لذا اگر ندانیم که عنوان «الماء المتغیّر» را اخذ کرده است یا «الماء الذی حدث فیه التغیّر» همین برای استصحاب کافی است؛ چون این آب با آب قبلی وحدت وجود دارد و شک در بقاء حکم هم نخواهد بود لذا اصرار بر اینکه اگر عنوان حیث تقییدیه است بقاء آن باید احراز شود و اگر حیث تعلیلیه است، استصحاب جاری است وجهی نخواهد داشت؛ چون چه حیث تقییدیه باشد و چه تعلیلیه، به جهت اینکه یقین وجود ندارد که عنوان تغیر فعلی حیث تقییدیه است که اگر به این نکته یقین باشد، بعد زوال تغیّر شک در نجاست وجود ندارد و اگر یقین نباشد به جهت شک در بقاء حکم استصحاب جاری خواهد شد کما اینکه اگر حیث تعلیلیه هم باشد، همین است که اگر یقین وجود داشته باشد که بقاء تغیّر برای بقاء نجاست لازم است بعد زوال تغیّر شک در بقاء حکم وجود ندارد. اما اگر شک وجود داشته باشد که حیثیت تعلیلیه حدوث تغیّر است یا بقاء هم لازم است، شک در بقاء وجود دارد و استصحاب جاری خواهد شد.

بنابراین فرقی بین اینکه حیث تعلیلیه باشد یا تقییدیه وجود ندارد.

البته اگر گفته شود که شرط سوم لازم است که محقق عراقی بیان کرده است، مشکل رخ می دهد؛چون ممکن است فی علم الله در جعل سابق شارع، تغیّر فعلی به عنوان حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه أخذ شده باشد و بعد از زوال تغیّر دیگر این آب موضوع جعل سابق نباشد و لذا امکان نجاست آن وجود دارد اما جعل جدید خواهد بود و احراز نخواهد شد اگر نجاست آبی که زال تغیّره مطابق واقع باشد، بقاء و امتداد نجاست سابق باشد اعم از اینکه تغیّر حیثیت تعلیلیه و یا حیثیت تقییدیه باشد.

بعد در بحوث فرموده اند: در پاسخ از احتمال تغایر جعل که نجاست آبی که تغیّر آن زائل شده است به جعل جدید ثابت شده باشد، می گوئیم: برای بقاء عرفی حکم، اتصال حکم به حکم سابق کافی است ولو اینکه جعل آن متعدد و جدید باشد لذا شرط ثالث هم گفته شود، مشکلی رخ نمی دهد؛ چون نهایتا احتمال تعدد جعل داده می شود در حالی که تعدد جعل موجب تعدد مجعول نیست؛ چون در نزد عرف اتصال مساوق وحدت مجعول است و با جعل جدید نجاست سابق امتداد یافته است. در صورت شک هم گفته می شود اگر در عالم مجعول آب نجس باشد، استمرار نجاست سابقه است ولو اینکه جعل جدید باشد.

مناقشه در کلام بحوث:

این مطالب بحوث ناتمام است. در ابتدا مثالی مطرح می کنیم که استصحاب نجاست در کلب استحاله شده به نمک جاری نیست، اما در عین حال با وجود شک در ملکیت عرفا استصحاب ملکیت در آن جاری است یا در مورد چوب تبدیل شده به نمک به استناد استصحاب حیازت آن جایز خواهد بود. وجه تفاوت این دو استصحاب در جریان این است که معروض حکم متفاوت است و معروض نجاست صورت خشبیه یا صورت کلبیه است اما معروض ملکیت ذات جسم است، لذا بعد استحاله هنوز در مورد آن ملک به کار می رود اما نجاست باقی نیست.

ص: ۱۰۲۴

نکته ذکر شده اشکال کلام بحوث را روشن می کند چون ایشان بیان کردند که شرط استصحاب وحدت وجود و شک در بقاء است در حالی که وجود کلب و خشب نسبت به نمک اگر یک وجود است به چه جهت استصحاب نجاست جاری نیست و اگر دو وجود است؛ چرا استصحاب ملکیت جاری است. بنابراین مهم معروض حکم به نظر عرف است که در نظر عرف معروض نجاست صورت کلبیه و خشبیه است ولی معروض ملکیت ذات جسم است لذا این کلام مقصود مشهور است و کسی هم که همانند محقق ثانی بین موضوع به نظر شارع و به نظر عرف تفاوت قائل می شود است قائل است بعد استحاله کلب استصحاب جاری نیست؛ چون عنوان کلب در موضوع جعل شرعی أخذ شده است و نمک کلب نیست در حالی که نسبت به استحاله خشب در لسان دلیل خشب اخذ نشده بلکه تعبیر «کل ما لاقی النجس فهو نجسٌ» مطرح شده است لذا باید موضوع در نظر شرع لحاظ شود که موضوع به نظر شرع در استحاله عین نجس باقی نیست ولی در استحاله منتجس باقی است؛ چون موضوع «کل جسم لاقی النجس یتنجس» است لذا استصحاب نجاست در مورد خشب تبدیل به نمک جاری خواهد شد اما اگر کسی کما علیه المشهور قائل شود که به نظر عرف معروض نجاست در خشب و کلب صورت خشبیه و کلبیه است بعد استحاله دیگر استصحاب نجاست جاری نخواهد شد.

شرطیت بقاء موضوع در استصحاب/ تنبیه چهاردهم/ تنبیهات / استصحاب ۹۶/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرطیت بقاء موضوع در استصحاب/ تنبیه چهاردهم/ تنبیهات / استصحاب

ص: ۱۰۲۵

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام شیخ انصاری بود که ایشان بقاء موضوع را به عنوان یکی از شروط استصحاب بیان کردند.(۱)

شرطیت بقاء موضوع:

بیان عقلی بر بقاء موضوع در کلام شیخ: (استحاله انتقال عرض)

مرحوم شیخ انصاری در مورد شرطیت بقاء موضوع مطلب عقلی مطرح کرده اند که نیازی به طرح آن نبوده است. ایشان فرموده است: دلیل بر اعتبار بقاء موضوع این است که اگر موضوع باقی نباشد، استصحاب مستلزم محال خواهد بود؛ چون اگر موضوع متفاوت باشد، در عین حال استصحاب جاری شود، مستلزم انتقال عرض از یک موضوع به موضوع دیگر خواهد بود؛ مثلا اگر آبی نجس باشد و با استصحاب نجاست آب دیگر اثبات شود، لازمه نجاست آب دیگر انتقال عرض از یک محل به محل دیگر است در حالی که انتقال عرض محال است.

مناقشه در کلام شیخ: (عدم اثبات وجود تکوینی به واسطه استصحاب)

این بحث فلسفی در مورد استصحاب بلامحل است؛ به جهت اینکه بحث در مورد عرض تکوینی نیست و استصحاب هم امر تکوینی را ثابت نمی کند بلکه استصحاب تعبد ظاهری به بقاء متیقن سابق است و نباید در این بحث از بحث های عقلی استفاده شود بلکه مهم این است که عنوان نقض یقین به شک صادق باشد که در این صورت استصحاب جاری خواهد شد. بنابراین اگر بقاء موضوع احراز نشود، نقض یقین به شک صادق نخواهد بود در حالی که استصحاب در مواردی جاری خواهد بود که نقض یقین به شک صادق باشد لذا بقاء موضوع در جهت صدق یقین به شک لازم است.

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۸۹.

کلام شهید صدر: (عدم تفاوت حیثیت تقییدیه و تعلیلیه)(۱)

در بحوث فرموده انـد: در بحث احراز بقاء موضوع، بزرگان مطرح کرده اند که لازم است حالتی مثل تغیّرکه از آب زائل شده است، حیثیت تقییـدیه برای حکم به نجاست نباشـد بلکه حیثیت تعلیلیه باشـد؛ چون اگر حیثیث تقییـدیه باشـد به معنای موضوع بودن تغیّربرای نجاست است که با این فرض بعـد زوال تغیّر، موضوع باقی نخواهـد بود و با فرض عدم بقاء موضوع استصـحاب جاری نخواهد شد.

جناب شـهید صـدر فرموده است: مطلب ذکر شـده ناتمـام است؛ چون اینکه تغیّرحیثیت تقییـدیه یـا تعلیلیه حکم باشـد، تفاوت ندارد. توضیح مطلب این است که به نظر صحیح در استصحاب دو شرط وجود دارد:

۱-وجود متیقن و مشکوک واحد باشد.

۲-شک در بقاء حکم وجود داشته باشد.

و بعـد از زائـل شـدن تغیّرآب، هر دو شـرط برای استصـحاب نجـاست محقق است؛ چون وجود آب فعلی با وجود آبی که قبلا متغیّربوده است، قطعا یکی است و با موارد تعـدد وجود مثل موارد اسـتحاله متفاوت است که در موارد اسـتحاله مثل اینکه آبی بخـار شـود و دوبـاره تبـدیل به آب شود، وجود آب جدیـد غیر از وجود آب قبلی است، به همین جهت اگر آب قبلی متنجس باشد صحیح نیست که گفته شود آب تبدیل شده از بخار متنجس بوده است؛ چون وجود این آب غیر از وجود آب قبلی است ولی در مورد مثال محل بحث، وجود آبی که تغیّراز آن زائل شـده است همان وجود آب سابق است. شـرط دوم هم که شـک در بقـاء حکم است در مثـال آب متغیّرمحقـق است؛ چون احتمـال داده می شود «تغیّرالمـاء الـذی حـدث فیه التغیّر» ولو حیـثیت تقییـدیه موضوع باشـد که با این فرض بر آب بعـد زوال تغیّرهم منطبق است؛چون در مورد آن حدوث تغیّرحاصل شده است و وقتی این احتمـال داده شود، شـک در بقـاء حکم وجود خواهـد داشت والا ـ اگر دانسـته شود که موضوع حکم به نجاست، ماء متغیّرفعلی اسـت، بعـد زوال تغیّرعلـم بـه ارتفـاع حکـم سـابق ایجـاد می شـود و شـک در بقـاء حکـم وجـود نخواهـد داشت تا استصـحاب شود؛ حـتی اگر تغیّرحیـثیت تعلیلیه هم باشـد همین نکته مطرح خواهـد شـد؛ چون اگر بـدانیم که تغیّرفعلی حیـثیت تعلیلیه است نه حـدوث تغیّر، با انتفاع علت که تغیّردر آب است، معلول منتفی خواهـد شد و دیگر شک در بقاء نجاست وجود نخواهد داشت.

۱- (۲) بحوث فی علم الاصول، محمود الشاهرودی، ج۶، ص۱۱۵.

ایشـان در ادامه فرموده انـد: حتی اگر احراز شود که موضوع جعـل سـابق، «الماء المتغیّربالفعل» است یا تغیّرفعلی حـدوثا و بقاءا حیثیت تعلیلیه جعـل سـابق است، نهایتا بعـد زوال تغیّرعلم حاصل می شود که نجاست آب، مجعول به جعل سابق نیست، اما در عین اینکه نجاست آب بعـد زوال تغیّرمجعول به جعل جدید باشد، به نظر ما استصـحاب نجاست مانعی ندارد؛ چون تعدد جعل موجب تعـدد مجعول نمی شود بلکه انفصـال بین زمـان دو مجعول موجب تعـدد مجعول است، لـذا اگر زمـان دو جعل متصـل باشد، حکم واحد خواهد بود ولو اینکه با دو جعل انشاء شده باشد. لذا اینکه محقق عراقی شـرط ثالثی برای استصـحاب مطرح کرده است که ظاهر خطاب استصـحاب این است که تعبد به بقاء حکمی شده است که اگر موجود باشد، بقاء و اسـتمرار همان حکم سابق است، به همین جهت لازم است احراز شود اگر حکم به نجاست آب بعـد زوال تغیّرمطابق واقع باشد، بقاء نجاسـت سـابق است. در قبـال کلاـم محقق عراقی می گوئیم: حـتی طبق کلاـم ایشـان هم مشـکلی وجود نـدارد؛ چون عرفـا تعـدد جعل موجب تعـدد مجعول نیست و لـذا اگر آب بعـد زوال تغیّر، نجس باشـد امتـداد نجـاست سابق است علاوه براینکه شـرط ایشان صحیح نیست و در استصـحاب چنین شرطی وجود ندارد؛ چون استصحاب تعبد به ابقاء ماکان به نحو کان تامه است و صورتی که احتمال بقاء متیقن داده شود تعبـد به بقاء صورت می گیرد ولو اینکه احراز نشود که مشـکوک اگر واقعا موجود باشد، بقاء موجود سابق است پس مهم شک در بقاء متیقن است.

خلاصه کلام بحوث این است که استصحاب صرفا در دو مورد دچار مشکل می شود:

ص: ۱۰۲۸

۱-موارد استحاله که اگر کلب به نمک استحاله شود، نمی توان گفت: «هذا کان نجسا» چون وجود نمک غیر از کلب است.

البته اگر شک در استحاله، شبهه موضوعیه استحاله باشد، یعنی احتمال داده شود که کلب هنوز مستحیل به نمک نشده است، در این صورت استصحاب اینکه کلب بوده است و الان کماکان مشکلی نخواهد داشت. اگر هم اشکال شود که شاید اینها دو وجود باشند و این حیوان تبدیل به نمک شده باشد، در پاسخ گفته می شود: این موجود سابقا کلب بوده است و تا زمانی که قطع به خلاف کلب بودن ایجاد نشود، استصحاب کلب بودن جاری است؛ لذا اینکه در قرآن در مورد انسان تعبیر (أَ لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى)(۱) به کار رفته است مجاز نخواهد بود؛ چون انسان سابقا نطفه بوده است و یا مثال های دیگر مثل «کان الشجر بذرا» ،«کان الرماد خشبا» هیچ کدام مجاز نیست در حالی که صاحب کتاب اضواء و آراء فرموده اند: در موارد شبهه مصداقیه استحاله، استصحاب به جهت شک در وحدت وجود جاری نیست که پاسخ ایشان این است که شک در وحدت وجود موجب می شود که وصف مثل نجاست مستقیما استصحاب نشود و لذا اینکه احتمال داده شود که کلب هنوز کلب است یا استحاله نمک شده است، موجب می شود که استصحاب نجاست آن جاری نباشد، اما اینکه «کان کلبا» استصحاب خواهد شد و مشکلی ندارد؛ چون حتی اگر یقینا هم تبدیل به نمک شده باشد، تعبیر«هذا کان کلبا» صحیح است و حال که در کلب بودن شک وجود دارد، به طریق اولی «هذا کان کلبا» صحیح است. بنابراین شک در کلب بودن در حال حاضر وجود دارد که استصحاب کلب بودن جاری می شود و از طرف دیگر هر کلبی نجس است مگر اینکه شبهه مصداقیه در متنجس باشد که در این فرض می پذیریم که اگر گفته شود: «هذا کان خشبا و الان کما کان» اثر شرعی ندارد، چون شارع نجاست را به صورت «کل خشب نجس» مطرح نکرده است بخلاف عین نجس که عین کلب بودن دارای اثر نجاست است، بنابراین در مورد مستحیل از خشب باید استصحاب وصف جاری شده و گفته شود: «هذا کان نجسا» که در این صورت استصحاب دچار مشکل خواهد شد.

۱- (۳) قیامه/سوره۷۵، آیه۳۷.

۲-استثناء دوم در بحوث این است که که عرف به مناسبت حکم و موضوع خصوصیت موضوع را در حکم اخذ کند؛ مثل «قلّد العالم» که اگر زید در اثر بیماری دچار فراموشی شود و علم به زوال اجتهاد او وجود داشته باشد، استصحاب تقلید جاری نخواهد شد؛ چون تقلید به معنای اخذ علم است و استصحاب جواز اخذ علم از شخص اثری ندارد؛ چون شخص در حال حاضر علم ندارد تا علم او اخذ شود. مثال دیگر اینکه در خطاب «أعط الزکاه للفقیر» عرف این خطاب را به معنای «سد فقره بالزکاه» می داند. بنابراین وقتی شخص فقیر نباشد، استصحاب بقاء جواز سدّ او اثری ندارد؛ چون او فقر ندارد تا نسبت به او سدّ فقر شود.

مناقشه در کلام شهید صدر:

به نظر ما کلام بحوث ناتمام است و به کلام ایشان دو اشکال وارد است:

اشکال اول: (لحاظ معروض حکم)

مقصود از حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه این است که لازم است معروض حکم ملاحظه شود. اگر حیثیت تقییدیه و تعلیلیه به نظر شرع معتبر باشد، باید معروض حکم به نظر شرع ملاحظه شود و اگر گفته شود معیار عرف است، برای تعیین حیث تعلیلیه و تقییدیه به عرف مراجعه خواهد شد که در هر مورد که حکم به حیث تعلیلیه بودن حکم کرد، استصحاب جاری است و در هر مورد که متفاهم عرف حیث تقییدی باشد، استصحاب جاری نیست؛ بنابراین باید معروض حکم در نظر عرف مورد لحاظ قرار گیرد. حال در مورد نجاست آب متغیر باید ملاحظه شود که معروض حکم ماء متغیّر یا ذات ماء است که به نظر ما عرف در الماء المتغیّر، معروض نجاست را ذات ماء می داند و لذا در نظر عرف تغیّرحیثیت تقییدیه نیست ولو اینکه تعبیر شارع به صورت «الماء المتغیّرنجس» اما اگر حیث تقییدی در نظر شارع معتبر باشد، اگر شارع گفته باشد «الماء المتغیّرنجس» بعد زوال تغیّر استصحاب دچار مشکل می شود، اما با توجه به اینکه «لاتنقض الیقین بالشک» الغاء به عرف شده است، عرف می گوید: این آب به جهت تغیّر قطعا نجس بوده است و الان اگر بناء بر نجاست آن گذاشته نشود، نقض یقین به شک صورت گرفته است؛ بنابراین اینکه موضوع جعل، «الماء المتغیّر» بوده است مهم نیست، بلکه با توجه به اینکه شک در نسخ وجود ندارد، مهم این است که ملاحظه شود در مقام مجعول معروض نجاست ذات آب است کما هو الصحیح که استصحاب جاری خواهد شد؛ چون این آب در زمان تغیّرنجس بوده است و الان هم به جهت اینکه ممکن است در جعل شرعی حدوث تغیّر برای حدوث و بقاء نجاست کافی باشد، احتمال بقاء وجود دارد لذا استصحاب نجاست جاری می شود.

اما اینکه در بحوث گفتند: مهم احراز وحدت و تعدد وجود است، در جلسه گذشته پاسخ داده شد که تنها وحدت وجود کافی نیست و لـذا احکام متفاوت است؛ مثلا ملکیت عارض بر جسـمیت است و خشبی که اسـتحاله به خاکستر شده است، قبلا ملك شخص بوده است و در صورت شـك استصـحاب ملکیت جاری می شود؛ چون عرف در مورد ملکیت ذات جسم را لحاظ می کنـد. اما در مورد نجاست عرفی نیست که گفته شود، خاکستر نجس بوده است؛ چون قـذارت در نظر عرف عارض بر صورت خشبیه است و در صورت استحاله صورت خشبیه از بین رفته است و لذا حکم نجاست هم قابل استصحاب نیست.

اما اسـتثناء دوم بحوث هم صـحیح نیست؛ چون وجهی نـدارد که «قلّد العالم» به «خذ علم العالم» یا «أعط الزکاه للفقیر» به «سـدّ فقره» برگردد. نکته اشـکال در کلام بحوث این است که اگر مشـکل در مثال «قلد العالم» و «اعط الزکاه للفقیر» چیزی باشد که در بحوث مطرح شـده است، بایـد در شـبهات موضوعیه بقـاء علم و فقر هـم مشـکل ایجـاد شود و استصـحاب اصل مثبت شود؛ چون اگر روشن نباشـد که شـخص هنوز فقیر است، استصـحاب فقر برای اثبات اینکه اعطاء مال به او سد فقر است، اصل مثبت خواهد بود، در حالی که ایشان استصحاب بقاء فقر را جاری می دانند.

مشـکل در مثال «قلـد العالم» و «اعط الزکاه للفقیر» این است که علم وجود دارد که بعـد از بین رفتن علم مجتهد، جواز تقلید او به عنوان اماره از بین رفته است اما الان ممکن است به ملاك تقیه جواز تقلیـد داشـته باشد یا فقیر ممکن است از باب فی سبیل الله یا مؤلفه قلوبهم جواز اعطاء زکات داشـته باشد اما عرف حکم می کند که این حکم دیگری غیر از حکم سابق است و سنخ آن متفاوت است لذا در بقاء حکم سابق شك وجود ندارد.

ص: ۱۰۳۱

اشکال دوم: (تعدد مجعول در صورت تعدد جعل)

اما اشکال دوم به بحوث این است که ایشان فرمودند: با تعدد جعل، مجعول متعدد نمی شود، در حالی که این مطلب هم درست نیست. نقض به این کلام این است که طبق بیان ایشان اگر دانسته شود که مولی گفته است: «اذا کان زید فی الدار فیجب علیک البقاء فی الدار» و زید تا ظهر در دار بوده است که به جهت وجود زید، بقاء واجب بوده است اما احتمال داده می شود که مولی جعل جدید داشته و فرموده است: «و یجب علیک البقاء فی الدار من الزوال الی الغروب» یعنی ولو اینکه زید رفته است و موضوع وجوب قبلی از بین رفته است، اما احتمال داده می شود که شارع جعل ثانی داشته است که در این صورت استصحاب بقاء مجعول جاری نیست و ابدا به این استصحاب ملتزم نمی شوند؛ چون شک در جعل جدید وجود دارد لذا بعد عدم جریان استصحاب وجوب بقاء، استصحاب عدم وجوب بقاء بعد از زوال جاری می شود.

و حل مطلب این است که عرف تعدد جعل را موجب تعدد مجعول می داند، لذا اگر مولی دو جعل داشته باشد که «اذا کان زید فی الدار یجب علیک البقاء فی الدار مادام زید فی الدار و اذا کان عمرو فی الدار فیجب علیک البقاء مادام العمرو فی الدار» با وجود این خطاب شارع، اگر زید تا ظهر در خانه باشد و بعد رفتن زید همزمان عمرو وارد خانه شود، عرف وجوب کون فی الدار در زمان وجود عمرو را امتداد وجوب در هنگام وجود زید نمی داند؛ چون مراد از جعل مجعول کلی است که دو جعل وجود دارد که یکی از آنها وجوب بقاء در دار هنگام وجود زید و دیگری وجوب بقاء در زمان وجود عمرو است به همین جهت وجوب هنگام وجود عمرو امتداد حکم سابق نیست.

مثال دیگر اینکه اگر به زید وکالت داده شود که مادامی که عمرو در قم است، وکیل در فروش خانه باشد و بعد به زید گفته شود، اگر بکر هم در قم بود، وکالت در بیع خانه وجود دارد، در این صورت بعد اینکه عمرو از قم خارج می شود، اگر بکر در شهر باشد، شرط وکالت دوم محقق شده است اما وکالت بعد وجود بکر، وکالت سابقه نیست، به همین جهت عرف وفقیهی ملتزم نمی شود، شک در وکالت دوم برای جریان استصحاب وکالت کافی است.

با بیان دو مثال ذکر شده روشن می شود اینکه در کلام بحوث مطرح شد تعدد جعل موجب تعدد مجعول نمی شود، بیان صحیحی نیست، لذا اگر احراز شود که تغیّر حدوثا و بقاءا دخیل در حکم سابق است، با زوال تغیّر، مجعول سابق از بین می رود حتی اگر احتمال جعل نجاست جدید داده شود، به جهت اینکه نجاست دیگری است، اصل عدم جعل نجاست أخری جاری خواهد شد.

با توجه به بیانات مطرح شده اشکالی مطرح می شود که بر این اساس استصحاب در شبهات حکمیه به صورت کلی جاری نخواهد شد؛ چون نمی دانیم شارع گفته است: «الماء المتغيّرنجس» یا «الماء الذی حدث فیه التغيّر نجس» و در صورت عدم علم استصحاب بقاء نجاست آب بعد زوال تغیّر، استصحاب فرد مردد می شود؛ چون نمی دانیم مصداق جعل وسیع یا مصداق جعل مضیق است؛ مثل اینکه نمی دانیم که انسان در دار زید بوده است که یقینا باقی نیست یا عمرو بوده است که باقی است. در این فرض هم نجاست اگر مصداق جعل مضیّق باشد یقینا مرتفع است و اگر مصداق موسع باشد، باقی خواهد بود که با این شرائط استصحاب فرد مردد خواهد بود و مشهور فرد مردد را نمی پذیرند.

معیار وحدت/بقاء موضوع/تنبیه چهاردهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معیار وحدت/بقاء موضوع/تنبیه چهاردهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرطیت وحدت متیقن و مشکوک در استصحاب بود که مطرح لازم است قضیه متیقنه و مشکوکه واحد بوده و صرفا از حیث حدوث و بقاء اختلاف داشته باشند. نکته مهم در ملاک وحدت است که حاکم بر وحدت چیست؟

شرطیت بقاء موضوع:

ملاک وحدت:

در مورد وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه مهم، ملاک وحدت است که نظر کدام یک از عرف یا عقل لحاظ می گردد؟ البته نظر دیگری هم وجود دارد که وجود وحدت به نظر یکی از عقل و عرف کافی است کما هو ظاهر کتاب اضواء و آراء.

مثال مطرح شده این است که اگر آبی یقینا کر بوده و یک سطل آب از آن برداشته شود و بعد برداشتن این مقدار آب، در کریت آب شک شود. از نظر عقل کریت وصف آبی است که سطل آب هم جزء آن بوده است و لذا بعد برداشتن آن مقدار، دیگر تعبیر «کان هذا الماء کرا» صادق نخواهد بود، اما از نظر عرف این مقدار از اختلاف موجب صدق تعدد نمی شود لذا عرف صادق می داند نسبت به همین آب گفته شود، «کان کرا و الان نشک فی کریته». نکته این است که ملاک نظر کدام یک از عقل و عرف است؟

این بحث در مورد استحاله حائز اهمیت است؛ چون از نظر عرف گاهی وجود متعدد است، مثل اینکه کلبی که به نمک تبدیل شده است، از نظر عرف استحاله شده و صحیح نیست که گفته شود: «این نمک نجس بوده است»، اما از نظر عقل گاهی این تغییر حالت محسوب می شود و استحاله نیست؛ چون صرفا ترکیب ملکولی تغییر کرده است که عرف کلب را صادق نمی داند اما از نظر عقل همان وجود است کما اینکه اگر آبی بخار شود، از نظر عقل وجود جدیدی نیست بلکه ملکول های آب از هم فاصله گرفته است، اما اجزاء آب در بخار هم وجود دارد و در صورت تجمّع مجددا تبدیل به آب خواهد شد. بنابراین بعد اینکه بخار تبدیل به آب می شود، عقل آب مقطر را همان آب قبل می داند ولی عرف آب مقطر را آب دوم می داند و لذا مشهور قائل شده اند اگر اصل آب مقطر نجس باشد، حکم به نجاست نخواهد شد؛ چون اولاً: نمی توان به اطلاق دلیل تمسک کرد؛ چون عرفا آب دیگری است و ثانیاً: استصحاب نجاست هم جاری نیست. اما برخی همانند آقای سیستانی قائل به نجاست آب مقطر شده اند که احتمالا ایشان به استصحاب تمسک نکرده اند بلکه تمسک ایشان به اطلاق دلیل بوده است؛ چون ممکن است گفته شود، از نظر عرف نجاست بر جامدو مایع حمل می شود اما عرفا بخار آب به جهت گاز بودن قابل حمل طهارت و نجاست نیست، لذا با تبدیل شدن آب به بخار، حالت سابقه و قابلیت تحمل قذارت از بین رفته است. البته این

وجه نیاز به بررسی داشته و مطلب واضحی نیست. در حالی که از نظر عقل، آب مقطر همان آب قبلی است و صرفا اجزاء از هم متفرق شده و دوباره در کنار هم قرار گرفته است و لذا باید ملاحظه شود که ملاک تشخیص وحدت متیقن و مشکوک چیست؟

ص: ۱۰۳۴

مختار در معیار وحدت: (مرجعیت عرف)

به نظر ما واضح است که ملاک، نظر عرف است و وجوهی به عنوان دلیل ذکر می شود:

دلیل اول: عدم اخذ مفهوم وحدت در ادله استصحاب

۱- در دلیل استصحاب مفهوم وحدت أخذ نشده است در حالی که اگر در دلیل استصحاب مفهوم وحدت اخذ شده باشد، ممکن است اشکال شود که مفهوم وحدت از نظر عرف دارای معنای مشخص است و از طرف دیگر در تعیین مصداق وحدت به عقل مراجعه شده و دقت عقلی ملاک است. بنابراین اشکال این خواهد شد که مفهوم وحدت از عرف گرفته می شود، اما در مصادیق وحدت به عرف مراجعه نمی شود بلکه تشخیص عقل معیار خواهد بود. مثلا اگر در خطاب وارد شده باشد که «اذا رأیت جسما یتحرک فی السماء فاسجد»، مفهوم حرکت از عرف گرفته می شود اما اگر خورشید در آسمان مشاهده شود، عرف حکم می کند که جسمی مشاهده شده است که در آسمان حرکت می کند و سجده واجب شده است در حالی که این کلام عرف پذیرفته نمی شود؛ چون طبق دلیل عقلی کشف شده است که زمین دور خود می چرخد و خورشید ثابت است و سجده واجب نخواهد بود؛ لذا نباید در اشتباه عرف تبعیت کرد بلکه صرفا مفهوم حرکت جسم در آسمان از عرف گرفته شده و به دقت عقلی مصادیق مشخص خواهند شد.. بنابراین دلیل بر اعتبار نظر عرف در تشخیص مصادیق وجود ندارد.

در جواب این اشکال گفته می شود:

اولا: مفهوم وحدت در خطاب استصحاب أخذ نشده است تا گفته شود که در تشخیص مصادیق نباید به عرف مراجعه شود بلکه آنچه در خطاب أخذ شده است، نقض یقین به شک است و در صدق نقض یقین به شک، واقع وحدت متیقن و مشکوک معتبر است. لذا باید لحاظ شود که در واقع، وحدت به نظر عرف یا عقل معتبر است که گفته می شود که واقع وحدت به نظر عرف معتبر است؛ چون وقتی شارع تعبیر «لاتنقض الیقین بالشک» به کار می برد، این تعبیر از شارع «بماهو متکلم عرفی» صادر شده است و لذا شارع واقع وحدت عرفی را به لحاظ اینکه متکلم عرفی است، لحاظ کرده است.

ص: ۱۰۳۵

اما قیاس این مطلب به مثال «اذا رایت جسما یتحرک فی السماء فاسجد» صحیح نیست؛ چون در این مثال اشتباه عرف تکوینی بوده و در مقام کشف امر تکوینی دچار اشتباه شده است و ربطی به اعتبار عرف ندارد مثل اینکه اگر عرف تصور کند غول وجود دارد، این اشتباه عرف در اعتبار نیست بلکه اشتباه عرف در تشخیص امر تکوینی است و در این موارد الزامی وجود ندارد که از عرف تبعیت شود، اما در مساله استصحاب وحدت عرفیه، اعتبار عرف است که عرف در لحاظ خود، آب قبلی که کر بوده است را با آب فعلی واحد و اختلاف در حالات می داند. با این بیان معروض وصف کریت در اعتبار عرف باقی است و صحیح است بدون مسامحه عرفیه گفته شود: «هذا الماء کان کرا» همان طور که وقتی گفته می شود:«الانسان موجود» بناء بر اصاله وجود، تسامح شده است؛ چون انسان از نظر اصالت وجود، بالعرض و المجاز است ولی از نظر عرف دقی هم تسامح صورت نمی گیرد که اینجا هم همین طور است که از نظر عرف دقی هم تسامح صورت نمی گیرد. بنابراین ملاک وحدت عرفیه است نه وحدت عقلیه.

دلیل دوم: عدم اقتضاء دلیل بر بیش از وحدت عرفی

۲-فرضا گفته شود که از خطاب «لاتنقض الیقین بالشک» مفهوم وحدت بین متیقن و مشکوک فهمیده شود، مفهوم وحدت در خطاب وارد نشده است بلکه نهایتا از قرائن مفهوم وحدت فهمیده می شود. قرینه عرفیه بر لزوم وحدت این است که مولی گفته است: «لاتنقض الیقین بالشک» که متعلق حذف شده است و ظاهر حذف متعلق این است که مشکوک با متیقن وحدت دارد اما بیش از این اقتضاء نمی کند که متعلق یقین و شک وحدت به قول مطلق داشته باشند بلکه وحدت عرفیه کافی است و تابع وحدت عرفیه خواهیم بود.

دلیل سوم: عدم وضع لفظ برای معنای موسع

۳- سلمنا که خطاب استصحاب به صورت«لاتنقض الیقین بالشک مع وحده متعلقهما» باشد و لفظ وحدت أخذ شده باشد، در عین حال گفته می شود: معیار، وحدت عرفیه است؛ چون معتقدیم این مطلب که برخی تصور کرده اند، اختلاف عرف و عقل در تشخیص مصادیق متمحّض در تشخیص مصادیق نیست، بلکه گاهی اختلاف عرف و عقل سبب توسعه و ضیق مفهوم می شود؛ چون عرف الفاظ را برای مفاهیم وضع می کند و لذا لفظ را برای مفاهیمی وضع می کند که شامل مصادیق عرفیه شود، مثلا لفظ دم که از ابتدا عرف رنگ خون در لباس را خون نمی داند، یعنی مفهوم لفظ دم، حقیقت دم نیست تا عقل حکم کند که حقیقت دم در مواردی که رنگ خون باقی است، مصداق دارد و رنگ خون به جهت محال بودن انتقال عرض، کاشف از وجود حقیقت دم است بلکه عرف که واضع «دم» است، لفظ «دم» را برای حقیقت دم بتمامه وضع نکرده است بلکه لفظ «دم» را برای چیزی وضع کرده است که جرم قابل رویت با چشم عادی داشته باشد نه اینکه با میکروسکپ دیده شود که ذرات خون در آن است.

شاهد این مطلب اینکه در موارد متعدد که در دست نجاست بوده و شسته شده است، اگر با میکروسکوپ مشاهده شود ذرات نجاست در دست وجود دارد، اما عرف به جهت اینکه لفظ دم و نجاسات دیگر را برای مصادیق عقلی وضع نکرده است حکم به وجود نجاست نمی کند. بنابراین در این مثال های مطرح شده، خطای عرف تکوینی نیست بلکه بعد مشاهده عین نجس با میکروسکوپ حکم می کند که الفاظ مثل دم و بول و .... برای مصادیق با این شمول وضع نشده است. لذا اقامه برهان هم برای محال بودن انتقال عرض کافی نیست؛ چون عرف دم را در این موارد صادق نمی داند. بیان دیگر این است که خطاب «الدم نجس» از چنین مصادیقی منصرف است کما اینکه در مورد هلال این لفظ وضع شده است برای مقداری از نور ماه در ابتدای ماه که قابل رویت با چشم غیر مسلح باشد کما حققناه فی محله وفاقا لجمع الاعلام منهم السید الامام و السید الخویی که اینجا هم همین مطلب بیان می گردد که اختلاف عقل و عرف به اختلاف در مفهوم وحدت است که عرف این لفظ را برای وحدت عرفیه وضع کرده است نه وحدت عقلیه و لذا مصادیق وحدت عرفیه توسط عرف مشخص می شود.

ص: ۱۰۳۷

با این بیان سوم ثابت می شود که تابع وحدت عرفیه هستیم.

دلیل چهارم: رجوع به عرف در تشخیص مصداق خطاب – اطلاق مقامی

۴-فرضا گفته شود که مفهوم وحدت در خطاب استصحاب اخذ شده است و اختلاف عرف و عقل در مفهوم وحدت نیست بلکه متمحض در تشخیص مصادیق وحدت است، در عین حال می گوئیم: نظرعرف محکم است؛ چون اگر عرف به تسامح خود متلفت نباشد، مثلا آب کری که چند سطل از آن برداشته شده است را غیر آب قبلی متیقن الکریه نداند و در صورت التفات دادن هم تسامح خود را نپذیرد، با توجه به اینکه متکلم بما هو متکلم عرفی «لا-تنقض الیقین بالشک» را به کار برده است از این عرف است، نظرعرف موجب می شود از خطاب «لا-تنقض الیقین بالشک» رجوع به عرف در تشخیص مصادیق فهمیده شود لذا درمورد آب کری که یک سطل آب از آن کم شده است، عرف عدم صدق کریت را تسامح نمی داند. بر فرض اگر اطلاق لفظی برای خطاب «لا-تنقض الیقین بالشک» ایجاد نشود، لااقل اطلاق مقامی شکل می گیرد؛ چون وقتی شارع این نکته را درعرف می بیند و درعین حال با غفلت نوعیه، کلامی به عرف الغاء کرده و «لاتنقض الیقین بالشک» را در موارد تشخیص موارد عرفی اعمال می کند، کاشف از این است که تشخیص مصداق عرفی را پذیرفته است و الا لازم بود که شارع تذکر دهد که در تشخیص مصادیق به عقل مراجعه شود و عدم ذکر شارع موجب تشکیل اطلاق مقامی می شود و معیار در معروض و اوصاف حکم، عرف خواهد بود. مثلا- عرف حکم می کند. در مثال آبی که قبلا کر بوده است به حکم عرف معروض کریت باقی است و کلام «کان هذا کرا» صادق است.

بـا بیـان مطرح شـده روشن می شـود اینکه صـاحب منتقی الاـصول استصـحاب کریت را منع کرده اند(۱) ، از دو حـال خـارج نیست؛ اگر بخواهنـد اشـکال کبروی کننـد که نظر عرف در تشـخیص وحدت متیقن و مشکوک معتبر نیست، پاسخ آن مطرح شد و اگر مقصود ایشان اشکال صغروی است به این معنا که عرف، ملتفت به اختلاف این آب با آب قبلی می شود و نظر دقی عرف هماننـد نظر عقـل است که این کلام را هم نمی پـذیریم؛ چون از نظر دقی هم اگر تفاوت انـدکی داشـته باشـد، معروض حکم آب است. اما اگر اختلاف فاحش باشـد به جهت اینکه مقـدار زیادی از آب کر خارج شـده باشد، در این صورت عرف حکم به کر بودن این آب نمی کند؛ چون اختلاف فاحش پیدا کرده است و اگر شک هم حاصل شود که عرف در مورد آب حکم به کریت سـابق خود این آب می کنـد یـا نه یا اینکه شک شود که به مقـدار یک سـطل آب برداشـته شـده است یا چند سطل که شک در وحدت خواهد شد استصـحاب جاری نخواهد شد؛ چون ممکن است به جای یک سطل، چند سطل برداشته شده باشد که موجب می شود که دیگر احراز نشود که این آب کر بوده است.

تنبیه پانزدهم: نسبت امارات و استصحاب

در مورد نسـبت بین امارات و استصـحاب اشکالی نیست که امارات بر استصحاب مقدم هستند. مثلا اگر بیّنه حکم کند که آب مستصـحب الطهاره، نجس شده است، هیچ فقیهی حکم به تقدم استصـحاب طهارت بر بینه برنجاست نکرده است. اما بحث در وجه تقدیم اماره است.

ص: ۱۰۳۹

۱- (۱) منتقی الاصول، عبدالصاحب حکیم، ج۶، ص۳۶۵.

نکته دیگر در این بحث این است که آیا تقدم اماره بر استصحاب مختص فرض اماره بر خلاف استصحاب است یا اینکه حتی اگر اماره موافق استصحاب هم باشد مانع جریان است؟ مثلا بیّنه بر طهارت آب، مانع استصحاب طهارت آب است کما لعلّه المشهور.

این دو جهت باید بررسی شود.

وجوه تقدیم اماره بر استصحاب:

برای تقدیم امارات بر استصحاب وجوهی ذکر شده است:

۱- ورود:

برای ورود دو تقریب ذکر شده است:

کلام آخوند خراسانی: (نقض یقین به یقین با فرض وجود اماره)(۱)

الف: تقریب اول برای ورود، توسط صاحب کفایه مطرح شده است. ایشان می فرمایند: خطاب استصحاب از نقض یقین به سبب شک نهی می کند و وقتی دلیل بر حجیت بینه بر نجاست آب وجود داشته باشد، یقین به طهارت آب به سبب شک نقض نشده است بلکه به سبب علم به حجیت بینه نقض شده است که نقض یقین به یقین است نه نقض یقین به شک. بنابراین دلیل بر حجیت اماره نسبت به استصحاب ورود دارد و موضوع «لاتنقض الیقین بالشک» را از بین می برد؛ چون معیار ورود این است که اگر اخذ به دلیل وارد شود، موضوع دلیل مورود از بین می رود. اما اگر اخذ به دلیل مورود شود، موضوع دلیل وارد از بین نمی رود بلکه طرح آن نیازمند دلیل است و بدون عذر طرح جایز نیست در حالی که اگر در اینجا به استصحاب طهارت عمل شود، اعتبار حجیت بینه -عموم البینه حجه بلامخصص- طرح شده است و از عموم آن بدون مخصص رفع ید شده است. اما اگر عموم بینه اخذ شود، اگرچه از حالت سابقه رفع ید می شود، اما رفع ید از حالت سابقه آب، نقض یقین به شک نیست بلکه نقض یقین به یقین به واسطخ حجیت بینه است.

۱- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۴۳۰.

مناقشه در کلام آخوند:

اشکال این تقریب واضح است؛ چون ظاهر «لاتنقض الیقین بالشک» این است که باء سببیت نیست بلکه به عنوان بیان مورد مطرح شده است؛ یعنی «لاتنقض الیقین فی مورد الشک فی ذلک الشیء» و وقتی بینه بر نجاست آب اقامه می شود، هنوز شک در بقاء طهارت وجود دارد؛ چون بینه علم آور نیست و با وجود بینه هم «لاتنقض الیقین فی مورد الشک» صادق است.

وجه اینکه سببیه نبودن باء این است که اگر باء برای سببیت باشد، «لاتنقض الیقین بالشک» حکم می کند که به واسطه شک از یقین سابق رفع ید نشود که نتیجه این کلام این خواهد شد که اگر با استخاره از حالت سابقه رفع ید شود نقض یقین به شک نیست، در حالی که قابل التزام نیست. بنابراین ظاهر «لاتنقض الیقین بالشک» این است «لاتنقض الیقین فی مورد شیء بالشک فیه» که با ورود اماره هنوز استصحاب موضوع داردو کلام مرحوم آخوند که در صورت وجود اماره نقض یقین به یقین صورت می گیرد، صحیح نیست.

کلام امام قدس سره: (مثال بودن یقین برای مطلق حجت)

ب: تقریب دوم کلام امام قدس سره است(۱) که فرموده اند: لفظ یقین در خطابات شرعیه مثال برای مطلق حجت است و الا نسبت به حکم واقعی علم وجود ندارد بلکه صرفا در نسبت به احکام واقعی حجت معتبره در دسترس است. بنابراین یقین، مثال مطلق حجت است و «لاتنقض الیقین بالشک» به معنای «لاتنقض الحجه بغیر الحجه» خواهد بود و وقتی بینه اقامه می شود، دلیل حجیت بینه ورود بر استصحاب خواهد داشت.

۱- (۳) الاستصحاب، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج۱، ص۲۴۰.

ورود و تقاریب آن /نسبت امارات و استصحاب /تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ورود و تقاریب آن /نسبت امارات و استصحاب /تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجه تقدیم امارات بر استصحاب بود. وجه اول ورود است که تقاریب متعددی از آن شده است.

تقاریب ورود امارات بر اصول:

نسبت به ورود امارات نسبت به اصول تقاریب متعددی ذکر شده است:

۱- کلام صاحب کفایه:

تقریب اول ورود امارات نسبت به استصحاب، توسط صاحب کفایه مطرح شده است. ایشان در وجه ادعاء مطرح شده می فرمایند: اگر بعد وصول اماره، یقین سابق نقض شود، مصداق نقض یقین به شک نخواهد بود بلکه مصداق نقض یقین به واسطه یقین به حجیت اماره است.(۱)

مناقشات محقق خویی در کلام مرحوم آخوند:

کلام مرحوم صاحب کفایه با دو اشکال مواجه است که در مصباح الاصول ذکر کرده اند(۲) :

اشکال اول: (عدم سببیت باء)

اشکال اول این است که «باء» در «لاتنقض الیقین بالشک»، «باء» سببیت نیست بلکه باء مقارنت است که از آن تعبیر به «عند» یا «فی» می شود. به عنوان مثال برای باء به معنای مقارنت می توان به آیه شریفه (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِی بِبَکَّهَ مُبارَکاً وَ هُدًی لِلْعَالَمِینَ)(۳) اشاره کرد که در آن باء به معنای «فی» یا «عند» است. در مورد «لاتنقض الیقین بالشک» هم به معنای «لاتنقض الیقین بسبب الشک» نیست بلکه مراد «لاتنقض الیقین عند الشک» است. تفاوت این دو تعبیر این است که اگر باء به معنای سببیت باشد، معنای روایت به این صورت خواهد بود که به جهت شک یقین خود را نقض نکن، اما به جهت امر دیگری مثل اجابت دعوت مؤمن نقض یقین مشکل ندارد، در حالی که این مفاد خلاف «لاتنقض الیقین بالشک» بوده و قابل پذیرش نیست. شاهد دیگر بر سببیه نبودن باء این است که در روایت مطرح شده است، «و لکن انقضه بیقین آخر» که ناقض یقین سابق منحصر در یقین به خلاف شده است؛ چون «لکن» ظهور در حصر دارد که با توجه به حصر صورت گرفته، شک و اماره ظنیه نمی تواند یقین سابق را نقض کند.

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۹.
۲- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۳، ص۲۴۹.
۳- (۳) آل عمران/سوره۳، آیه۹۶.

دفاع از مرحوم آخوند: (نقض یقین به یقین در مورد اماره)

مرحوم خویی در ادامه فرموده اند: ممکن است در دفاع از صاحب کفایه مطرح شود که در موارد یقین به حجیت اماره، یقین سابق با واسطه یقین دیگری نقض خواهد شد و افاده حصر«انقضه بیقین آخر» به ناقض بودن یقین، ضرری نخواهد داشت؛ چون در موارد اماره هم یقین سابق با یقین به حجیت اماره نقض می شود. پس نقض یقین به شک نشده است بلکه نقض یقین به یقین است.

پاسخ اشکال:(لزوم تعلق یقین لاحق به متعلق یقین سابق)

مرحوم خویی در پاسخ از این اشکال می فرمایند: این کلام خلاف ظاهر سیاق روایت است؛ چون در روایت مطرح شده است که «لاتنقض الیقین بشیءٍ بالشک فیه بل انقضه بیقین آخر فی مورد ذلک الشیء» بنابراین لازم است یقین لاحق به همان شیء سابق تعلق بگیرد نه اینکه یقین دیگری باشد که اعم از یقین متعلق به آن شیء یا شیء دیگر مثل حجیت خبر ثقه باشد.

از طرف دیگر امام علیه السلام، در صحیحه اولی زراره فرموده است: «لا-حتی یستیقن أنّه نام» یعنی وضوء به صرف شک در انتقاض واجب نیست، بلکه ناقض یقین به وضوء، یقین لا-حق به وضوء است و لذا کلام صاحب کفایه در نظر مرحوم خویی تمام نیست.

کلام آقای سیستانی در دفاع از مرحوم آخوند:

برخی سعی در تقویت کلام آخوند داشته اند که به کلام آقای سیستانی و حاج مرتضی حائری در کتاب مبانی الاحکام اشاره می کنیم:

آقای سیستانی فرموده اند: به نظر ما حق با صاحب کفایه است و دلیل حجیت اماره بر خطاب «لاتنقض الیقین بالشک» ورود دارد؛ چون ظاهر «لا-تنقض الیقین بالشک» این است که تعبد کرده است یقین به حدوث، یقین به بقاء است و شک به معنای احتمال خلاف مانع از تعبد به بقاء یقین نیست. بنابراین تعبد به بقاء یقین با احتمال خلاف مقایسه شده و با وجود احتمال خلاف به بقاء یقین تعبد خواهد شد اما تعبد به بقاء یقین با سایرحجج مقایسه نمی شود تا اینکه گفته شود در مقابل قیام خبر ثقه بر طرو نجاست بر آب، نسبت به یقین سابق به طهارت تعبد خواهد شد. وجه این استظهار طبق اینکه در تفسیر «لاتنقض الیقین بالشک»، شک به معنای وسوسه باشد، واضح است؛ یعنی «لاتنقض الیقین بالشک» به معنای این است که شخص نسبت به بقاء آنچه یقین به حدوث آن داشته است، متیقن اعتبار شده است به نحوی که این یقین تعبدی با وسوسه کنار گذاشته نمی شود. البته صحیحه زراره نسبت به اینکه در چه موردی یقین به حدوث، تعبدا یقین به بقاء محسوب می شود، در مقام بیان

نیست، اما قـدر متیقن این است که تعبـد به یقین در مواردی صورت گرفته است که اماره ای بر خلاف نباشـد و صـرفا احتمال بـدوی ارتفـاع حـالت سـابقه داده شود که دراین صورت تعبـد به بقـاء یقین سابق صورت گرفته است. اما در صورتی که اماره معتبره بر خلاف یقین سابق وجود داشته باشد، دلیلی بر رفع ید شارع از اماره و اخذ به یقین سابق وجود ندارد. لذا به اماره اخذ خواهد شد.

آقـای سیسـتانی در ادامه فرموده انـد: اگر گفته شود شـک به معنـای وسوسه نیست بلکه به معنای احتمال خلاف است، درعین حـال گفته می شود ظـاهر «لاـتنقض الیقین بالشک» این است که احتمال خلاف مانع از تعبـد به بقاء یقین سابق نیست؛ چون با توجه به اینکه ظـاهر «باء» برای سـببیت است و حمل آن بر مقارنت خلاف ظاهر است، سـببیت به معنای داعی نیست کما اینکه مرحوم خویی تصور کرده و اشـکال کرده انـد که طبق این کلاـم اگر داعی مثـل اجـابت دعوت مؤمن باشـد، نقض یقین سابق صورت می گیرد، بلکه معنای سـببیت این است که احتمال خلاف موجب نمی شود شارع تعبد به بقاء یقین سابق نکند، اما این نکته دلیل نمی شود که قیام اماره سبب برای رفع ید از تعبد به بقاء یقین سابق نباشد.

بعـد ایشـان فرموده است: اینکه مرحوم خویی بر روی کلمه «لکن» تاکیـد کرده که ظهور در حصـر دارد و به همین جهت یقین سابق صـرفا با یقین لاحق به خلاف نقض می شود، صـحیح نیست؛ چون «لکن» از ادات حصـر نیست و هیـچ ظهوری در حصـر نـدارد بلکه از ادات اسـتدراک است. البته ممکن است گفته شود وجه اسـتدراک در روایت به اینکه «ولکن ینقضه بیقین آخر» چه بوده است، در پاسـخ می گوئیم نکته مورد روایت است که یقین به نوم و انتقاض وضوء است و لازم است خود انسان یقین کند که خواب رفته است خوابی که سـبب غلبه بر گوش و سایر حواس شود که فقط خود انسان متوجه این حالت است و اقامه بینه بر خواب معنا نخواهد داشت. بنابراین «لکن» ظهور در حصر ندارد.

ص: ۱۰۴۴

ممکن است اشکال شود که نیازی به تعبیر «لکن ینقضه بیقین آخر» نخواهد بود؛ چون به اعتراف خود صاحب کفایه ظهور «لا ـ تنقض الیقین بالشک» در این است که «لا ـ ینقض الیقین بغیر الیقین» که در جواب این اشکال آقای سیستانی فرموده اند: معنای «لا ـ تنقض الیقین بالشک»، «لاتنقض الیقین بغیر الیقین» نیست بلکه معنای آن این است که شک به معنای احتمال خلاف است که با ظن به خلاف هم قابل جمع است اما شک در قیام خبر ثقه صادق نیست و معنای «لا ـ تنقض الیقین بالشک»، «لاتنقض الیقین بقیام خبر الثقه علی الخلاف» نیست.

خلاصه اشکال آقای سیستانی این است که ظاهر صحیحه اولی و ثانیه زراره این است که در مقام تعبد به بقاء یقین احتمال خلاف مانع از این تعبد نیست، اما صحیحه زراره از این جهت که حجج مثل امارات و خبر ثقه مانع از تعبد به بقاء یقین سابق نباشد، در مقام بیان نیست و لذا کلام صاحب کفایه کلام صحیحی است.

مناقشه در کلام آقای سیستانی:(مقصود بودن یقین به حدوث در صحیحه)

این کلام آقای سیستانی ناتمام است و اشکال به صاحب کفایه وارد است؛ چون اینکه ایشان فرمودند: «لاتنقض الیقین بالشک» به معنای این است که یقین اعم است از یقین وجدانی و یقین تعبدی، خلاف ظاهر است؛ چون ظاهر «الیقین» این نیست که یقین تعبدی که یقین به بقاء است، نقض نشود بلکه صحیحه زراره حکم می کند در مقام عمل یقین سابق به حدوث نقض نشود لذا معنای «لا ـ تنقض الیقین بالشک» این است که یقین به حدوث نقض عملی نشود و عملا ـ آثار یقین سابق به وضوء مترتب شود؛ چون گفته است: «انه علی یقین من حدوث وضوئه و لا ـ ینقض الیقین بالشک ابدا» که این مطلب در مباحث گذشته مفصلا مطرح شده است.

ص: ۱۰۴۵

در صحیحه ثانیه زراره هم وارد شده است: «انک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک ابـدا» که مراد از یقین به طهـارت، یقین وجـدانی به طهارت در زمان سابق است که با شک لاحق عملا نقض نشود و لـذا مفاد صحیحه زارره روشن است که نهی از نقض عملی یقین سابق با شک در آن است و لذا مرحوم خویی دو مطلب فرمودند که به نظر ما هر دو مطلب صحیح است:

۱- «باء» ظهور در سببیت نـدارد بلکه ظهور آن مقارنه است و عرف در مورد شک در بقاء، می فهمد در مقام عمل یقین سابق تنها با یقین لاحق نقض می شود.

۲- ظاهر خطاب «و لکن تنقضه بیقین آخر» وحـدت متعلق یقین سابق و شک لاحق است، به همین جهت عرفی نیست که گفته شود اگر یقین سابق به نجاست وجود داشـته باشد، اطلاق «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» شامل مستصحب النجاسه هم می شود و به جهت یقین به قاعـده طهـارت از یقین سـابق به نجاست رفع یـد می شود و این نقض یقین به یقین است یا در صورت شک در بقاء تکلیف «رفع مالایعلمون» یا «کل شـیء حلال حتی تعلم انه حرام» جاری شـده و نقض یقین سابق با یقین به قاعده حل صورت گیرد.

حل مطلب: (انحصار ناقض در یقین با توجه به سیاق)

حل مطلب این است که مفاد «لاتنقض الیقین بالشک» نهی از نقض عملی یقین وجـدانی به حـدوث شـیءاست و ظهور سـیاقی «لکن انقضه به یقین آخر» در حصـر است و لازم نیست که لفظ «لکن» وضع برای حصـر شده باشد؛ چون حتی اگر ادات حصر هم ذکر شـده باشـد، ممکن است اشـکال شود که حصـر اضافی است، پس ادات حصـر مهم نیست بلکه باید از نکات دیگری اسـتفاده کرد که در مـانحن فیه «سـیاق لاـتنقض الیقین بالشـک» این است که تنها ناقض یقین به طهارت سابق یقین به نجاسـت است و یا در حـدیث اربعه مأه آمده است: «من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فان الشک لاینقض الیقین» که ظاهر در این است که طبق یقین سـابق عمـل می شود و شـک مـانع از بنـاء عملی بر یقین سـابق نمی شود بلکه تنهـا مانع یقین به خلاف است. بنابراین توجیه آقای سیستانی تمام نیست.

ص: ۱۰۴۶

کلام مبانی الاحکام: (صلاحیت اماره بر رفع ید از یقین سابق)

بیان دوم که به نفع صاحب کفایه مطرح شده است کلام مبانی الاحکام است.

ایشان می فرمایند: طبق برداشت صاحب کفایه از ظاهر «لاتنقض الیقین بالشک» لازم نیست بین متعلق یقین سابق و شک لاحق وحدت وجود داشته باشد، به همین جهت مفاد روایت در نزد ایشان این است که امام علیه السلام فرموده اند: در موارد شک، به یقین سابق أخذ خواهد شد مگر اینکه در زمان لاحق چیزی وجود داشته باشد که صلاحیت نقض یقین سابق را داشته باشد که به جهت وجود کل ما یصلح ان یکون ناقضا للیقین السابق، از حالت سابقه رفع ید خواهد شد. اما نکته این است که یقین به استحباب اجابت مؤمن، صلاحیت ندارد که به واسطه آن نسبت به یقین سابق به حرمت فعل رفع ید شود؛ چون از یک طرف یقین وجود دارد که فعل حرام بوده است و از طرف دیگر یقین وجود دارد اجابت دعوت مؤمن مستحب است اما استحباب برای رفع ید از یقین صلاحیت ندارد در حالی که اگر اماره بر طهارت آب اقامه شود، یقین به حجیت این اماره صلاحیت ناقض بودن نسبت به نجاست آب را دارد.

مناقشه در کلام مبانی الاحکام:

اشکال کلام مبانی الاحکام این است که تعدد متعلق یقین سابق و شک لاحق خلاف ظاهر است؛ چون در صحیحه اولی مطرح شده است که «حتی یستقین أنّه نام» و نفرموده است: «حتی یستیقن بحجیه اماره» بنابراین عدم لزوم وضوء را محدود کرده است تا یقین به نوم پیدا کند که با این فرض شامل یقین لاحق متعلق به شیء دیگر مثل قاعده حل، نمی شود در حالی که طبق کلام ایشان موارد یقین به شیء دیگر را هم شامل است که پذیرش و التزام به این کلام بعید است.

ص: ۱۰۴۷

با مطالب ذکر شده روشن می شود کلام صاحب کفایه مبنی بر ورود اماره بر استصحاب صحیح نیست. تفاوتی وجود ندارد که غایت استصحاب یقین به حرمت وجدانی باشد یا اینکه غایت مطلق یقین به حرمت باشد؛ چون ظاهر یقین، یقین وجدانی است و ظاهر متعلق یقین هم حکم واقعی است که با این فرض یقین به حرمت ظاهریه مثل یقین به وجوب احتیاط، ناقض حکم سابق نخواهد بود؛ چون در حالت سابقه یقین به حلیت واقعیه وجود داشته است و غایت استصحاب یقین به حلیت واقعیه، یقین به حرمت واقعیه است و خلاف ظاهر است که یقین به مطلق حرمت ولو حرمت ظاهریه، ناقض یقین یه حلیت واقعیه باشد؛ چون متعلق دو یقین متفاوت است، لذا کسانی که تصور کرده اند با این بیان که متعلق یقین توسعه داده می شود و شامل یقین به حرمت اعم از حکم واقعی و ظاهری می شود می توانند کلام صاحب کفایه را تصحیح کنند، تقریب صحیحی به کار نبرده اند؛ چون این کلام شبیه کلام مبانی الاحکام است با این تفاوت که یقین آخر اعم از یقین به حکم واقعی یا ظاهری در شیء باشد که به نظر ما این بیان هم خلاف ظاهر است؛ چون وقتی متعلق یقین سابق، حکم واقعی باشد، یقین لاحق هم باید یقین به ارتفاع همان باشد نه حکم ظاهری. لذا کلام صاحب کفایه تمام نیست.

تبیین حکومت امارات /نسبت امارات و اصول/تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تبیین حکومت امارات /نسبت امارات و اصول/تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوه تقدیم امارات بر استصحاب بود که وجه اول که مورد پذیرش ما قرار گرفت، ورود امارات بر استصحاب است.

ص: ۱۰۴۸

نسبت امارات و استصحاب:

۱- ورود:

کلام منتقی الاصول:(بیان ثمره ای برای ورود)(۱)

در منتقی الاصول برای ورود اماره بر استصحاب اعم اینکه استصحاب موافق یا مخالف باشد، ثمره ای بیان کرده اند.

ثمره مطرح شده از سوی ایشان این است که اگر مثلا علم اجمالی وجود داشته باشد که یکی از دو آب پاک است و اماره قائم شود بر اینکه آب «الف» نجس است و اماره دوم قائم شود که آب «ب» نجس است اما از طرف دیگر آب «الف» استصحاب نجاست هم داشته باشد که در این فرض بنابر اینکه اماره بر نجاست آب «الف» بر استصحاب نجاست آن در عین اینکه موافق آن است، ورود داشته باشد، استصحاب اصل طولی خواهد شد و بنابر قول کسانی مثل شیخ انصاری که قائل اند درتعارض اصول در اطراف علم اجمالی، اصل طولی سلیم از معارض است، طبعا استصحاب نجاست که درطول اماره بر نجاست است،

سلیم از معارضه خواهد بود بر خلاف اینکه قائل به ورود نشویم که در این صورت استصحاب نجاست در عرض اماره بر نجاست طرف معارضه با اماره بر نجاست آب «ب» خواهد شد و تماما تساقط می کنند.

مناقشه در کلام منتقی الاصول: (محال بودن تعارض)

این کلام صاحب منتقی الاصول خالی غرابت نیست؛ چون در این مثال معارض استصحاب نجاست آب «الف» اماره بر نجاست آب «ب» است، در حالی که معارضه بین این دومحال است؛ چون بعد از علم اجمالی به طهارت یک آب، مدلول التزامی اماره بر نجاست آب «ب» این است که وقتی آب پاک معلوم بالاجمال آب «ب» نباشد، پس آب «الف» است و گویا اماره بیان کرده است که آب «الف» پاک است. بنابراین محال است اماره بر طهارت آب «الف» با استصحاب نجاست آب «الف» تعارض کند؛ چون اماره مخالف از باب حکومت، ورود یا از باب اخصیت عرفیه بر استصحاب مقدم است. نهایتا اگر ورود مورد پذیرش واقع نشود، اما در نزد علماء و از جمله خود صاحب منتقی الاصول مسلم است که با وجود اماره مخالف، استصحاب جاری نمی شود بلکه اماره بر طهارت آب «الف» که مدلول التزامی اماره بر نجاست آب «ب» است، مقدم بر استصحاب است. بنابراین تعارض بین استصحاب نجاست آب «الف» با اماره بر نجاست آب «ب» محال است چون مدلول التزامی مقدم است و بعد محال بودن تعارض وجهی وجود ندارد که بعد از تساقط دو اماره نوبت به استصحاب نجاست آب «الف» برسد. بنابراین طبق جمیع مبانی مطلب همین است و ابتناء این مطلب بر برخی مبانی کما اینکه در کلام صاحب منتقی الاصول مطرح شده است، صحیح نیست.

ص: ۱۰۴۹

۱- (۱) منتقی الاصول، عبدالصاحب حکیم، ج۶، ص۴۳۵.

اما در مورد اصل طولی که در کلام ایشان مطرح شد، لازم به ذکر است که محل بحث با مورد اصل طولی متفاوت است. مثال اصل طولی، اصل طهارت ملاقِی با بعض اطراف شبهه است که این اصل در طول اصل طهارت در ملاقَی است؛ چون اصل طهارت در ملاقَی، اصل سببی و اصل طهارت در ملاقِی اصل مسببی است. در این فرض اختلاف شده است اما از سوی بسیاری از علماء و خود ما مطرح شده است که اصل طهارت در ملاقِی با اصل معارض در رتبه واحد است و با اصل حاکم خود معارضه نمی کند. بله با اصل طهارت در عدل ملاقَی تعارض می کند؛ چون علم اجمالی وجود دارد که یا عدل ملاقَی که آب «ب» است نجس است یا دست شخص که ملاقِی آب «الف» است. بنابراین معارض اصل طهارت ملاقِی اصل طهارت در عدل ملاقَی است که با هم حاکم و محکوم نیستند.علاوه بر اینکه اصل طهارت در ملاقِی به نظر ما درعرض اصل سببی که اصل طهارت در ملاقَی است جاری است، و این فرع به مقام ربطی ندارد.

اگر مقصود این است که وضعیت مقام مشخص شود با مثال بیان می کنیم که اگر لباسی متنجس باشد و با آب متوارد الحالتین بین نجس و پاک، شسته شود، در این صورت استصحاب طهارت و نجاست آب تعارض و تساقط کرده است و بلااشکال در نزد همه نوبت به استصحاب نجاست ثوب می رسد؛ چون معارض استصحاب نجاست ثوب که اصل طولی است، استصحاب نجاست آب نیست؛ چون متوافقین هستند بلکه استصحاب طهارت آب است؛ چون استصحاب طهارت آب، حکم به طهارت لباس می کند اما اینها اصل سببی و مسببی هستند و تعارض اصل سببی و مسببی محال است؛ چون اصل مسببی در صورتی جاری است که اصل سببی مخالف جاری نشود و الا اصل سببی مخالف یقینا بر اصل مسببی مقدم است و مانحن فیه همانند این مثال است و لذا توقع نبود که صاحب منتقی الاصول این فرع را به عنوان ثمره ورود بر بعض مبانی مطرح کنند.

ص: ۱۰۵۰

۲- حکومت:

وجه دوم برای نسبت بین اماره و استصحاب، حکومت اماره بر استصحاب است.

کلام شیخ انصاری:

مرحوم شیخ فرموده اند: در موارد تعارض اماره و استصحاب، اماره حاکم بر استصحاب است اعم از اینکه اماره موافق یا مخالف استصحاب باشد.(۱)

مناقشه صاحب کفایه در کلام شیخ: (عدم لغویت دلیل خبر ثقه)(۲)

مرحوم صاحب کفایه به جناب شیخ اشکال کرده اند که حکومت یعنی نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم مثل اینکه امام در مورد اینکه «لایعید فقیه صلاته» فرموده باشند: «انما عنیت بذلک الشک بین الثلاث و الاربع» که در این مثال مستقیما از أدات تفسیر استفاده شده است و یا ممکن است مستقیما از ادات تفسیر استفاده نشده باشد، اما با توجه به اینکه اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو است، حکومت فهمیده شود؛ مثل اینکه اگر «اکرم العالم» نباشد، دلیل «خادم العالم عالمٌ» یا «الفاسق لیس بعالمٍ» لغو خواهد بود؛ چون باید عالم دارای حکمی باشد تا به لحاظ آن حکم، دلیل حاکم مطرح شود.

اما خطالب «خبر الثقه علمٌ» بدون احکام علم موضوعی لغو نیست بلکه برای عدم لغویت «خبر الثقه علمٌ» احکام عقلی علم طریقی محض مثل منجزیت و معذریت کافی است. بنابراین ولو اینکه علم در خطاب شرعی موضوع هیچ حکمی نباشد، خطاب«خبر الثقه علمٌ» لغو نمی شود. بنابراین خطاب«خبر الثقه علمٌ» حاکم بر خطابابت شرعیه که علم در آنها موضوع است، نخواهد بود و بر فرض حکومت اماره مخالف بر استصحاب تصحیح شود، چگونه نتیجه گیری شده است که اماره مطلقا اعم از اینکه موافق یا مخالف باشد، حاکم بر استصحاب است؛ چون اماره موافق تنافی با استصحاب ندارد تا بخواهد آن را تضییق کند.

۱- (۲) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۳.

۲- (۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۹.

دفاع مرحوم نائینی از شیخ: (تقسیم حکومت به ثبوتی و اثباتی)

مرحوم نـائینی و به تبع ایشـان مرحوم خویی و مرحوم اسـتاد از جناب شـیخ دفاع کرده انـد. دفاع ایشان به این صورت است که حکومت مطرح شده در کلام جناب شیخ دارای دو مصداق است:

۱. حکومت اثباتیه است که متوقف بر نظارت است. در این قسم همان مطالب جناب آخوند مطرح خواهد شد.

۲. حکومت ثبوتیه که به معنای جعل فرد اعتباری برای یک شیء است.

در حکومت اثباتیه مثل «خادم العالم عالم» فرد اعتباری عالم وجود نـدارد بلکه شارع می خواهـد بیان کند که اکرام خادم عالم واجب است ولی از این لسـان حکومت اسـتفاده کرده است امـا حقیقت آن همـان «یجب اکرام خـادم العـالم» است یا در مورد «الفـاسق لیس بعالم» که حکومت تضـییقیه است، در واقع شأن تخصـیص دارد اما به لسان حکومت بیان شـده است؛ چون عالم نبودن فاسق قابل جعل نیست.

اما قسم دوم از حکومت —حکومت ثبوتیه- قابل جعل است؛ یعنی علم قابل جعل ثبوتی است و شارع می توانـد علمیت را برای خبر ثقه جعل کند، لذا اگر حکم شرعی هم علم نداشته باشد، صحیح است که شارع بیان کند، «خبر الثقه علمٌ» که علم بودن خبر ثقه جعل ثبوتی می شود و عقل منجزیت و معذریت را اثر مترتب بر آن می داند.

بیـان مطرح شـده، محصـل کلاـم این بزرگـان است که حکـومت در قسم دوم متوقف بر نظـارت نیست؛ چون شـیء دارای دو مصداق است که یکی حقیقی و دیگری اعتباری است مثلا علم دارای یک مصداق تکوینی است که همان قطع وجدانی اسـت و یک فرد جعلی دارد که علم تعبـدی است، بنابراین جعل ثبوتی مصداق برای شـیء است و نیاز به نظارت و تفسـیر ندارد؛ لذا وقتی شـارع می گویـد: «خبر الثقه علمٌ ای یقین » ورود بر لاـتنقض الیقین بالشـک نـدارد ولی به جهت اینکه نقض یقین به خبر ثقه نقض به یقین تعبدی است، حاکم بر «لاتنقض الیقین بالشک» خواهد بود.

مناقشه در کلام محقق نائینی:

اشکال اول: (تفصیل بین یقین وجدانی و تعبدی)

این فرمایش محقق نائینی به نظر ما ناتمام است؛ چون به ایشان گفته می شود: ظهور «لاتنقض الیقین بالشك ولکن انقضه بیقین اخر» اعم از یقین تعبدی و وجدانی است یا ظهور آن در خصوص یقین وجدانی است که اگر گفته شود ظهور روایت در خصوص یقین وجدانی است، در این صورت اگر خطاب «خبر الثقه علمٌ بالواقع» بخواهد اثر شرعی یقین وجدانی را برای خبر ثقه مترتب کند، نافع نخواهد بود؛ چون اثر شرعی بر یقین وجدانی مترتب شده است و شارع خبر ثقه را یقین تعبدی قرار داده است و یقین تعبدی نمی تواند اثر یقین وجدانی را اثبات کند؛ مثلا اگر مالکیت تکوینی دارای اثر شرعی باشد، مثل خداوند که مالك تکوینی مخلوقات است یا انسان که مالك تکوینی صور ذهنی خود است، با اعتبار مالکیت شخص نسبت به کتاب اثر اثبات نمی شود، چون فرضا اثر شرعی بر اعم از مالکیت تکوینه و اعتباریه مترتب نشده است بلکه موضوع اثر مالکیت تکوینه است مگر اینکه شارع تنزیل کند که مالك اعتباری، حکم مالك تکوینی را دارد که این نظارت و تنزیل خواهد شد.

در مورد استصحاب هم اگر «لاتنقض الیقین بالشک» به معنای «لاتنقض الیقین بالشك الوجدانی بل انقضه بیقین آخر وجدانی» اگر بارها هم شارع بگوید: خبر ثقه علم تعبدی است، بدون تنزیل اثر یقین وجدانی بر یقین تعبدی مترتب نمی شود.

اما اگر «لاتنقض الیقین بالشك» ظهور در جامع داشته باشد؛ یعنی «لاتنقض الیقین بالشك ولکن انقضه بیقین آخر» که اعم از یقین وجدانی و تعبدی است، اگر خبر ثقه یقین تعبدی باشد، بر این خطاب وارد خواهد بود؛ چون غایت حرمت نقض تحقق یقین اعم از وجدانی و تعبدی است و خطاب«خبر الثقه علمٌ» حکم به یقین تعبدی کرده و ورود محقق می شود.

ص: ۱۰۵۳

بنابراین قسم دوم از حکومت وجود ندارد بلکه ورود یا حکومت تفسیریه- قسم اول از حکومت- خواهد بود.

البته لازم به ذکر است در حکومت تفسیریه لازم نیست أدات تفسیر وجود داشته باشد، بلکه همین که از خطاب نظارت بر منزل علیه فهمیده شود کافی است؛ مثل «ولد العالم عالم» یا «خادم العالم عالم». در مورد اماره هم خطاب «خبر الثقه علمٌ» برای حکومت بر استصحاب کافی است.

اشکال دوم: (امکان جعل عالمیت ادعایی همانند علم)

اشکال دوم بر کلام ایشان این است که چگونه عالم بودن قابل جعل ثبوتی نیست، اما علم قابل جعل ثبوتی است. اشکال این است که اگر مولی مکررا بفرماید: «خبر ثقه علم است»، خبر ثقه علم نخواهد شد. اگر در جواب گفته شود مقصود علم ادعایی است، در پاسخ گفته می شود، در مورد عالم هم، عالم ادعایی قابل طرح است کما اینکه اگر شارع در مورد فقاع بیان کند که «الفقاع خمر» خمر ادعایی اثبات خواهد شد.

بنابراین تفکیک بین اقسام و قول به عدم امکان جعل در برخی از موارد صحیح نیست.

اشکال سوم: (عدم صحت تمسک به سیره عقلاء برای جعل علمیت در اماره)

اشکال سوم این است که محقق نائینی برای اثبات اینکه خبر ثقه علم است، گاهی خطابات شرعیه لحاظ می کنند که وارد شده است: « لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا»(1) و اگر اشکال سندی یا دلالی شود به این صورت که مراد از «لاعذر للتشکیک» ترویج و القاء شک است که متفاوت با این است که گفته شود، شخص شاک نیست، برای رهایی از این اشکالات گفته اند: دلیل بر علم بودن خبر ثقه، سیره عقلائیه است؛ چون عقلاء خبر ثقه را علم می دانند و شارع هم ردع نکرده است.

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۳۸، أبواب مقدمه العبادات، باب۲، ح۲۲، ط آل البیت.

در پاسخ این کلام محقق نائینی و خویی گفته می شود:

اولا: روشن نیست که عقلاء خبر ثقه را علم و قائم مقام قطع موضوعی بدانند؛ چون در نزد عقلاء تعداد موارد قطع موضوعی که جایگزینی خبر ثقه در جای آن کاشف از جعل علمیت در خبر ثقه باشد، بسیار کم است لذا علم بودن خبر ثقه اثبات نمی شود. شاهد دیگر اینکه عقلاء ظهور اطلاقی را علم نمی دانند بلکه صرفا شخص را موظف به عمل به آن می دانند لذا ادعای طلاق زوجه توسط زوج در نزد عقلاء موجب علم به طلاق نیست ولی در عین حال می پذیرند؛ چون اختیار طلاق در دست مرد است و ادعای او اماره و مثبتات آن حجت است.

ثانیا: بر فرض عقلاء احکام علم موضوعی را بر خبر ثقه مترتب کنند، عقلاء برای احکام خود صلاح دیده اند که احکام قطع موضوعی را بر اماره مترتب کنند، اما عقلاء نمی توانند در احکام تعبدی شرع دخالت کنند؛ چون فرض این است که ظهور «لا تنقض الیقین بالشک ولکن انقضه بیقین آخر» یقین وجدانی است اما اگر عقلاء بخواهند این حکم شارع را برای یقین تعبدی در امارات هم سرایت دهند، گفته می شود این تسرّی جایز نیست؛ چون حکم مربوط به شارع است و خود شارع باید موضوع حکم خود را بیان کند. و طبق فرض در بیان شارع یقین وجدانی اخذ شده است؛ بنابراین حکومت ثابت نمی شود چون محکوم و حاکم باید هر دو از سوی یک متکلم بیان شود و ممکن نیست که محکوم را شارع بیان کرده و حاکم آن توسط عقلاء بیان گردد.

ص: ۱۰۵۵

اشکال شهید صدر بر کلام نائینی: (تعارض خطاب استصحاب و اماره)

جناب شهید صدر در بحوث فرموده اند: جناب نائینی فرضا شارع خبر ثقه را علم قرار دهد و «لاتنقض الیقین بالشک» هم ارشاد به نفی جعل غیر استصحاب باشد یعنی مفاد دلیل استصحاب این باشد که «الاستصحاب حجه و لیست الاماره المخالفه بحجه» و از طرف دیگر حجت هم به معنای علم معنا شده است که در این فرض «لاتنقض الیقین بالشک» ارشاد می کند که برای خبر ثقه مخالف استصحاب، جعل حجیت وعلمیت نشده است لذا با خطاب «خبر الثقه علمٌ» تعارض می کند؛ چون در عرض واحد یک دلیل حکم می کند که خبر ثقه علم است و دلیل دیگر بیان می کند که برای خبر ثقه علمیت جعل نشده است.

مناقشه در کلام شهید صدر:

این فرمایش بحوث صحیح نیست؛ چون مدلول مطابقی استصحاب نفی حجیت خبر ثقه نیست، بلکه از باب علاقه تضاد است؛ چون مدلول مطابقی دلیل استصحاب این است که استصحاب حجت است و حجیت استصحاب به علاقه تضاد نفی حجیت اماره مخالف می کند، ولی وقتی «خبر الثقه علمٌ» بر این مدلول مطابقی استصحاب حاکم خواهد بود؛ چون مدلول مطابقی دلیل استصحاب این است که حکم می کند: «در زمان شک یقین سابق را نقض نکن» اما خبر ثقه حکم می کند، «تو شاک نیستی» چون وقتی خبر ثقه بر ارتفاع حالت سابقه باشد، شخص شاک نیست و همین موجب می شود موضوع مدلول مطابقی استصحاب از بین برود و با از بین رفتن مدلول مطابقی، نوبت به مدلول التزامی نمی رسد.

عدم صحت حکومت:

با توجه به مطالب مطرح شده روشن شد، حکومت امارات بر استصحاب صحیح نیست.

ص: ۱۰۵۶

اشکال به مرحوم خویی: (تعارض استصحاب و اماره)

مطلبی قابل ذکر است که مرحوم خویی استصحاب را هم اماره می دانند، از طرف دیگر خبر ثقه هم اماره است و هر دو دلیل در نزد ایشان علم به واقع است و مرجحی وجود ندارد که خبر ثقه بر استصحاب مقدم شود بلکه چه بسا گفته شود: «لم لایعکس؟» که استصحاب مقدم بر خبر ثقه شود یا در صورت عدم ترجیح تعارض صورت گیرد.

پاسخ مرحوم نائینی: (موضوع بودن شک در استصحاب و مورد بودن در اماره)

مرحوم نائینی فرموده اند: در اماره شک موضوع نیست بلکه مورد است، اما در استصحاب شک موضوع است.

مناقشه در کلام نائینی: (عدم تفاوت موضوع با مورد)

مرحوم خویی در پاسخ کلام محقق نائینی می فرمایند: مورد با موضوع تفاوتی نمی کند؛ چون خطاب «خبر الثقه علمٌ» نسبت به عالم به واقع از سه فرض اطلاق، تقیید و اهمال خارج نیست. اما اطلاق به معنای اینکه علم بودن خبر ثقه ولو در فرض علم وجدانی به واقع، غیر مقعول است. از طرف دیگر اهمال هم غیر معقول است و لذا موضوع مقید خواهد شد به این صورت که «خبر الثقه علم عند الشک فی الواقع» کما اینکه در برخی ادله خبر ثقه مثل آیه «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» درخطاب شک اخذ شده است اما در عین حال در برخی اصول علمیه مثل قاعده ید، اصلا شک در موضوع اخذ نشده است؛ چون دلیل قاعده ی این است که «اذا رأیتُ شئیاً فی ید رجل أُشهد انّها له؟ قال: نعم لولاه لما قام للمسلمین سوقٌ»

کلام مرحوم تبریزی: (کفایت عدم اخذ شک در خطاب اثباتی)

ص: ۱۰۵۷

در مقابل این شبهه مرحوم استاد فرموده اند: همین که در خطاب اثباتی خبر ثقه شک اخذ نشده ولی در خطاب اثباتی استصحاب شک اخذ شده است، کافی است. اما اینکه به آیه «فاسئلوا اهل الذکر» اشاره شد، در پاسخ گفته می شود: لسان این آیه مهم نیست؛ چون این آیه دلیل بر حجیت خبر یا فتوی نیست اما در ادله حجیت خبر یا فتوی شک اخذ نشده است بلکه عقل صرفا به مواردی که امکان جعل حجیت وجود ندارد، قید لبّی می زند که مواردی که عقل قید می زند شک وجدانی است که در زمان شک وجدانی خبر ثقه علم است.

اما ما بالاتر از کلام استاد را ادعاء می کنیم که معلوم نیست حتی عنوان شک هم قید باشد بلکه شاید قید این است که «خبر الثقه علمٌ فی فرض امکان جعل الحجیه» چون قید لبّی لسان ندارد و چه بسا قید به صورت امکان جعل الحجّیه باشد، پس خبر ثقه صرفا در صورتی علم و حجت نیست که یا شک وجدانی نباشد یا عنوان امکان جعل حجیت وجود نداشته باشد. اما در غیر این دو صورت به جهت اینکه استصحاب حکم نمی کند که شخص، شک وجدانی ندارد بلکه صرفا شک اعتباری را نفی کرده است لذا با وجود استصحاب علم اعتباری ایجاد شده است اما علم اعتباری با شک وجدانی قابل جمع است. علاوه بر این استصحاب بر عنوان امکان جعل حجیت هم حاکم نیست؛ چون استصحاب امکان جعل حجیت برای خبر ثقه را نفی نمی کند اما در مقابل خبر ثقه حکم می کند که شخص عالم است و شاک نیست لذا اماره بر استصحاب حاکم خواهد بود ولی استصحاب بر اماره حاکم نیست.

ص: ۱۰۵۸

خلاصه بیان اینکه در دلیل حجیت اماره عنوان شک وجود ندارد بلکه شک به عنوان قید لبی بیان می گردد اما مفاد قید لبی یا شک وجدانی است که دلیل استصحاب شک وجدانی را از بین نمی برد یا امکان جعل حجیت است که استصحاب نسبت به آن حاکم نیست.

بنابراین اشکال مطرح شده پاسخ داده می شود.

البته اصل مبنای حکومت مورد پذیرش ما نیست.

حکومت امارات/ نسبت امارات و استصحاب/تنبیه پانزدهم/ تنبیهات / استصحاب ۹۶/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکومت امارات/ نسبت امارات و استصحاب/تنبیه پانزدهم/ تنبیهات / استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقدیم اماره بر استصحاب و وجه آن بود که وجه اول ورود اماره بر استصحاب است؛ یعنی مثلا وقتی اماره بر نجاست آب قائم شود، دیگر استصحاب طهارت بالوجدان موضوع نداشته و صدق نقض یقین به شک نخواهد کرد، بلکه نقض یقین به سبب یقین به اماره معتبره به نجاست صورت گرفته است.

بیان دوم در تقدیم امارات، حکومت امارات بر استصحاب است.

نسبت امارات و اصول:

۲- حکومت:

وجه دوم در تقدیم امارات بر استصحاب حکومت است. توضیح اینکه طبق این تقریب با قیام اماره ولو اینکه موضوع استصحاب بالوجدان از بین نمی رود، مثلاـ وجدانا بعد اقامه بینه بر نجاست، هنوز احتمال طهارت داده می شود و رفع ید از طهارت که یقین سابق بوده است، وجدانا نقض یقین به شک صادق است، ولی ادعاءا شک الغاء شده و اماره سبب علم به نجاست و علم به زوال طهارت معرفی شده است.

بررسی حکومت امارات:

ما در مورد حکومت بیان کردیم، اگر دلیل لفظی وجود داشت که «خبر الثقه علمٌ و یقینٌ بالواقع» تقریب حکومت تمام بود.

ص: ۱۰۵۹

کلام مرحوم آخوند: (غیرمعقول بودن حکومت)

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: حکومت غیر معقول است؛ چون در حکومت، دلیل حاکم باید لسان تفسیر داشته باشد؛ یعنی درآن یا از ادات تفسیر مثل «أی» یا «أعنی» استفاده شده باشد یا دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد، به نحوی که اگر دلیل محکوم وجود نداشته باشد، دلیل حاکم لغو شود؛ چون طبیعی است اگر دلیل حاکم به لسان «أی» یا «أعنی» باشد، بدون وجود دلیل محکوم چیزی وجود ندارد که تفسیر شود لذا تعبیر «اعنی» یا «أی» لغو محض است. اگر هم دلیل حاکم همراه با ادات تفسیر نباشد، ولی این ضابطه وجود داشته باشد که بدون دلیل حاکم، وجود دلیل حاکم لغو شود، لغویت دلیل حاکم بیانگر خواهد بود که دلیل حاکم ناظر به محکوم است: مثل «الطواف بالبیت صلاةٌ» که اگر در خطابات دیگر احکام شرعی برای صلاه نباشد، صلاه بودن طواف لغو محض خواهد بود یا «لاشک لکثیر الشک» در صورت عدم وجود احکام برای شک در رکعات نماز، لغو خواهد بود. اما در مورد امارات مثل خبرثقه، خطاب «خبر الثقه علمٌ» ولو اینکه شارع هیچ خطاب شرعی بیان نکرده باشد که در آن قطع موضوع حکم باشد، لغویت رخ نمی دهد؛ چون بعد صدور این خطاب منجزیت و معذریت عقلی مترتب می شود و همین که خطاب «خبر الثقه علمٌ» برای منجزیت و معذریت عقلی صادر شده باشد ولو اینکه علم و یقین هیچ حکم شرعی نداشته باشد، لغو نخواهد بود. (۱) (۲)

مرحوم آخوند همین بیان را در خطاب «لاضرر» و «لاحرج» بیان کرده اند که اگر هیچ حکم شرعی هم وجود نداشته باشد، خطاب «لاضرر» و «لاحرج» لغو نخواهد بود و همین نکته بیانگر این است که این دو خطاب بر خطابات اولیه حاکم نیستند.

۱- (۱) درالفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۸.

۲- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۲۹.

مناقشه در کلام مرحوم آخوند:

به نظر ما این فرمایش مرحوم آخونـد ناتمام است؛ چون اینکه ایشان برای دلیل حاکم، شـرط ناظر بودن را مطرح کردند، کلام صحیحی است، اما شرط دوم ایشان که دلیل حاکم در صورت عدم وجود دلیل محکوم لغو باشد، صحیح نیست.

برای توضیح اشکال مثالی بیان می کنیم. قاعده تجاوز بنابر اینکه مفاد آن با توجه به تعبیر«إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ»(۱) یا «إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ»(۲) الغاء شک بعد تجاوز از محل باشد، برای صحت این خطاب کافی است، قاعده تجاوز وجوب احتیاطی را که عقل در فرض شک در امتثال و از باب «الاشتغال الیقینی یقتضی فراغ الیقینی» حکم می کند، رفع کند. از طرف دیگر انصاف این است که ظاهر این خطاب «شکک لیس بشیء و انما الشک فی شیء لم تجزه» در تنزیل است که شک بعد تجاوز محل، به منزله عدم شک تنزیل شده است و اطلاق تنزیل اقتضاء می کند که جمیع احکام منزل علیه مترتب شود. بنابراین اطلاق «انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه» اقتضاء می کند اگر در موردی شک غیر از حکم عقل به منجزیت، موضوع حکم شرعی باشد، ملحق به عدم شده و حکم شرعی آن هم مترتب نشود.

تفاوت اعتبار و تنزیل:

با بیان ذکر شده، فرق بین اعتبار و تنزیل روشن می شود؛ چون گاهی شارع اعتبار یک فرد از ماهیت جعلیه می کند؛ مثل اعتبار زوجیت بعد از عقد ازدواج موقت که در روایت صحیح وارد شده است: «کَیْفَ أَقُولُ : لَهَا إِذَا خَلَوْتُ بِهَا قَالَ تَقُولُ أَتَزَوَّجُکِ مُتْعَةً عَلَی کِتَابِ اللَّهِ- وَ سُنَّةِ نَبِیِّهِ .... فَإِذَا قَالَتْ نَعَمْ فَقَدْ رَضِیَتْ وَ هِیَ امْرَأَتُکَ »(۳) که در این مورد، شارع با جعل مصداق برای زوجیت حکم به ترتب احکام زوجیت اعتباری که در ازدواج موقت وجود دارد، کرده است. البته در اینجا زوجیت به منزله زوجیت تکوینیه یا دائمه نشده است تا تمام آثار شرعی زوجیت تکوینیه یا زوجیت دائمه را داشته باشد بلکه شارع بعد از رضایت زن به ایجاب صورت گرفته از سوی مرد، با تنزیل خود یک مصداق از مصادیق زوجیت اعتباریه را ایجاد کرده است اما در صورتی که ظاهر خطاب تنزیل باشد و منزل علیه دارای احکامی باشد، بعد تنزیل شارع اطلاق تنزیل اقتضای ترتب جمیع احکام منزل علیه را بر منزل دارد. لذا وقتی گفته می شود: «الطواف بالبیت صلاه» با توجه به اینکه خلاف ظاهر است شارع بخواهد یک فرد برای صلاه جعل کند، مقصود از «الطواف بالبیت صلاه» تنزیل طواف به منزله صلاه در احکام است که اطلاق تنزیل اقتضاء می کند جمیع احکام نماز بر طواف مترتب شود مگر اینکه مقید منفصلی باشد که طبق مقید عمل خواهد شد اما تنزیل متفاوت با جعل یک فرد اعتباری است؛ مثل اینکه اعتبار می شود که شخص مالک خانه است که با توجه به اینکه مالکیت، یک ماهیت اعتباریه عقلائیه است، شارع بعد قبول از سوی مشتری، مصداق آن را در مورد او جعل می کند نه اینکه او را به منزله مالک تکوینی تنزیل کند؛ چون مالک تکوینی به معنای تسلط تکوینی است که شامل غاصب هم می شود اما اثر خاصی ندارد لذا شارع یک فرد جعل کرده است. چون مالک تکوینی یعنی مسلط تکویین که حتی شامل غاصب هم می شود.

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۴۷۰، أبواب وضوء، باب۴۲، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۸، ص۲۳۷، أبواب خلل در صلاه، باب۲۳، ح۱، ط آل البيت.

۳- (۵) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۲۱، ص۴۳، أبواب صيغه المتعه، باب۱۸، ح۱، ط آل البيت.

بنابراین در مورد قاعده تجاوز، با توجه به اینکه در ارتکاز عرفی عدم شک، ماهیت اعتباریه ندارد، ظاهر تعبیر «لاشک» با توجه به اطلاق آن، این است که احکام شک اعم از شرعی و عقلی را نفی کند، همانند اینکه گفته می شود: «الفقاع خمر» که به اطلاق تمسک شده و اثبات حرمت شرب و نجاست می شود. در مورد «لاشک لکثیر الشک» هم به اطلاق تمسک شده و احکام اعم از عقلی که منجزیت است و شرعی که مبطلیت نماز یا بناء بر اکثر است، مترتب نمی شود. البته به جهت اینکه منجزّیت شک حکم عقل است صرفا با ورود ملغی می شود؛ چون شارع وقتی حکم می کند «لاشک لکثیر الشک» مولی عدم اهتمام خود را به واقع مشکوک ابراز کرده است و با این ابراز عدم اهتمام، حکم عقل به منجزیت وجدانا از بین می رود. اما نسبت به احکام شرعی شک مثل اینکه شخص بعد تشهد شک کند که رکعت اول است یا دوم، تعبیر «اذا خرجت من شیء فشککت فشکک لیس بشیء» بر قاعده شک در رکعات حاکم است و حکم می کند که رکعت دوم است؛ چون محل شرعی شک در رکعت دوم قبل تشهد است و قاعده تجاوز حاکم بر شک در رکعات است ولو اینکه از عدم دلیل محکوم، لغویت دلیل حاکم رخ نمی دهد؛ چون اثر عقلی برای خروج از لغویت کافی است اما این دلیل نمی شود که از اطلاق تنزیل رفع ید شود.

تطبیق اعتبار و تنزیل در امارات:

تمام مطالب ذکر شده مربوط به قاعده تجاوز بود. اما در مورد خطاب «خبر الثقه علمٌ» هم مطالب ذکر شده وجود خواهد داشت؛ چون خبر ثقه به لحاظ اثر عقلی علم که منجزیت است، ورود خواهد داشت؛ چون با قیام خبر ثقه ابراز اهتمام مولی نسبت به تکلیف واقعی است و با ابراز اهتمام، دیگر قاعده قبح عقاب بلابیان جاری نخواهد شد اما نسبت به آثار شرعی علم حکومت خواهد داشت؛ مثلاـ نسبت به اینکه گفته شده است: «لاتقل ما لاتعلم» خطاب «خبرالثقه علمٌ» حکم می کند که این علم است و لذا حکومت خواهد داشت؛ چون علم دارای ماهیت اعتباریه نیست بلکه علم امر تکوینی است که دارای آثاری است همان طور که صلاه و خمر دارای آثاری است و در مورد «الفقاع خمر» تنزیل شده است و حکومت تنزیلیه است یا در «الطواف بالبیت صلاه» حکومت تنزیلیه است، در «خبر الثقه علمٌ» هم حکومت تنزیلیه شده است و اطلاق تنزیل اقتضاء می کند که آثار در منزّل هم ثابت شده باشد. و لذا اگر خطاب وارد شده به صورت «خبر الثقه علمٌ و یقین بالواقع» بود، بلااشکال نسبت به «لاتنقض الیقین بالشک» حکومت داشت.

ص: ۱۰۶۲

اشکال مرحوم آخوند به شیخ انصاری: (عدم حکومت اماره موافق با استصحاب)

صاحب کفایه مدعی شده و بر جناب شیخ اشکال کرده است که ایشان چگونه در مورد اماره موافق استصحاب قائل به حکومت می شوند مثل بینه بر طهارت آب نسبت به استصحاب طهارت آب. وجه اشکال آخوند این است که بیان جناب شیخ فقط اماره مخالف را حاکم می کند در حالی که طبق مسلک جناب شیخ اماره موافق هم حاکم است.

اشکال در کلام صاحب کفایه: (ورود اشکال حتی طبق مبنای ورود)

که ما به جناب صاحب کفایه عرض می کنیم، این مشکل در بحث ورود هم وجود دارد؛ چون در نزد شما اماره بر استصحاب وارد است در حالی که اماره موافق مصداقی از «انقضه بیقین آخر» نیست؛ چون ظاهر «انقضه بقین آخر» این است که یقین سابق به طهارت با یقین دیگری به نجاست نقض شود، در حالی که با یقین به حجیت بینه بر طهارت آب، حالت سابقه نقض نمی شود بلکه ادامه داده می شود. بنابراین نه تنها اشکال به صاحب کفایه هم وارد است، بلکه اتفاقا اشکال به مرحوم شیخ اخف است؛ چون ایشان قائل شده است که موضوع استصحاب شک است و اماره موافق تعبدا علم به طهارت است و اماره مخالف علم به نجاست است اما جامع این است که شک الغاء شده است و «لاتنقض الیقین بالشک» صدق نمی کند؛ چون ایشان «لا-تنقض الیقین بالشک» را به معنای «لاتنقض الیقین فی حال الشک» معنا می کنند که باء مصاحبت باشد. حال با این فرض اگر اماره بر طهارت آب باشد، به جهت اینکه اعتبارا شک وجود ندارد و شارع شک را الغاء کرده است، استصحاب طهارت جاری نیست.لذا فرمایش مرحوم شیخ قابل دفاع تر است در حالی که طبق ورود تقدم اماره موافق به هیچ وجه قابل توجیه نخواهد بود.

ص: ۱۰۶۳

۳- تخصیص:

آخرین وجه برای تقدیم اماره بر استصحاب این است که اگر دلیل حجیت اماره سیره عقلائیه باشد کما هومدعی المشهور فی حجیه خبر الثقه، ولو خبر ثقه مفید وثوق نباشد، عموم دلیل استصحاب نمی تواند رادع از سیره عقلائیه باشد؛ چون سیره عقلائیه به منزله قرینه متصله است وموجب انصراف عموم از مورد سیره می شود؛ مثل اینکه عموم «لاتقف ما لیس لک به علم» از امارات عقلائیه انصراف دارد و تا زمانی که به عقلاء گفته نشود این آین از عمل به ظنون منع می کند، عقلا نمی پذیرند که شارع هدم بناء عقلاء با عموم کرده باشد و لذا عموم از مورد سیره انصراف خواهد داشت.

بررسی اخص بودن امارات:

مشهور در مورد خبر ثقه حتی اگر مفید وثوق نباشد، ادعای سیره عقلائیه کرده اند در حالی که این ادعا در نزد ما احراز نشده است، لذا برای اثبات حجیت خبر ثقه که مفید وثوق نیست، به ادله شرعیه مثل «الْعَمْرِیُ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّیَانِ وَ مَا قَالا لَکَ فَعَنِّی یَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا»(۱) که به جهت قطعی الصدور یا موثوق الصدور بودن قدر متیقن از سیره عقلائیه است، مراجعه کردیم و با اطلاق این این خبر، حجیت خبر ثقه را مطلقا ولومفید وثوق نباشد را اثبات کردیم.

کلام آقای سیستانی: (عدم اثبات حجیت خبر ثقه با روایت «العمری»)

اما آقای سیستانی فرموده اند: این روایت هم برای اثبات حجیت خبر ثقه در موارد عدم حصول وثوق کافی نیست؛ چون در این روایت امام برای عمری جعل منصب وثاقت کرده است؛ چون ثقه بودن در آن زمان منصب بوده است و عمری ناطق رسمی از سوی امام علیه السلام بوده است. بنابراین حجیت کلام کسی که به عنوان ناطق خود مولی نصب شده است، ربطی به حجیت خبر ثقه به صورت مطلق ندارد.

۱- (۶) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۱، ص ۳۳۰.

این اشـکال آقای سیستانی و پاسخ ما در محل خود مطرح شده است که گفتیم: ظاهر تعبیر«فانما الثقتان المأمونان» جعل منصب نیست؛ چون نگفته است: «فانّهمـا ثقتـای» بلکه فرموده است: «فانهمـا ثقتـان» که طبیعی ثقه است و وقتی علت ذکر شـده باشـد، تعمیم داده می شود.

حل مشکل حجیت مطلق خبر ثقه: (احتمال ارتکاز عقلایی یا متشرعی)

بنـابراین مـا سیره بر حجیت خبر ثقه مطلقا را احراز نکردیم و لکن از مبنایی که در اصول داریم که در بحوث هم مطرح کرده انـد، استفاده می کنیم. مبنـا این است که ارتکـاز عقلایی یا متشـرعی به مثابه قرینه حالیه متصـله بوده و مانع از انقعاد ظهور در خطاب می شود. اما برای عدم احراز انقعاد ظهور، احتمال قرینه حالیه متصـله هم کافی است، به جهت اینکه چه بسا این خطاب به این ارتکاز متصل بوده است. بنابراین صـرف احتمال قرینه حالیه متصـله برای عدم انعقاد ظهور دلیل استصحاب برای مانعیت از حجیت خبر ثقه کافی است. اگرچه مرحوم خویی مدعی شده است که خبرثقه به سیره عقلائیه حجت است و اقای سیستانی مدعی عدم حجیت شده اند، اما ما مدعی احتمال ارتکاز هستیم.

البته این نکته قابل ذکر است که احتمال قرینه شخصـیه بین امام و راوی با سـکوت راوی نفی می شود؛ چون اگر قرینه شخصی وجـود داشت، بایـد راوی بیـان می کرد بخلاـف مـواردی که قرینه حـالیه نوعیه باشـد که در این صورت به اعتبـار اینکه راوی هماننـد سـایر مردم است، ذکر قرائن لاـزم نیست. مثلا اگر اسـتاد به طلبه ای بفرماینـد: نماز شب واجب است، همه حاضـرین با توجه به قرائن متوجه شونـد که مقصود اسـتاد وجوب اخلاـقی است لـذا بعـد از اینکه راوی این کلاـم را برای دیگری نقل می کنـد، توضـیح نمی دهـد که مقصود وجوب اخلاقی است بلکه به خود شـنونده واگـذار می کند، اما بعد از ذکر این مطلب در کتاب و به مرور زمان ازتکاز کمرنگ می شود. لـذا در حال حاضـر شک حاصل شـده و احتمال قرینه حالیه نوعیه متصـله داده می شود و همین برای عدم احراز انعقاد عموم دردلیل استصحاب کافی است.

اما اگر گفته شود انعقاد عموم به نحوی احراز شده است که اگر اتکاز هم باشد به قدری قوی نبوده است که مانع از انعقاد عموم شود، در پاسخ گفته می شود: ادله لفظیه حجیت خبر ثقه نسبت به عموم استصحاب اخص مطلق است. البته موارد نادری مثل توارد حالتین وجود دارد که خبر ثقه حجت است اما استصحاب جاری نیست، اما اختصاص حجیت خبر ثقه به این موارد نادر مستهجن خواهد بود.

نسبت عامین من وجه بین استصحاب و خبر ثقه

در اینجا اشکال مهمی مطرح می شود که اختصاص خبر ثقه به غیر مورد جریان استصحاب، اختصاص به فرد نادر نیست؛ چون حجیت خبر ثقه و عدم جریان استصحاب صرفا اختصاص به موارد توارد حالتین ندارد بلکه شبهات حکمیه نوعا مقرون به علم اجمالی است و استصحاب عدم تکلیف در شبهات مقرون به علم اجمالی جاری نیست در حالی که خبر ثقه حجت است. مورد دیگر اینکه بنابر نظر صحیح استصحاب بقاء تکلیف مبتلی به معارضه استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زاید است لذا استصحاب موضوع ندارد.

بنابراین این اشکال قوی است که تعارض خبر ثقه با استصحاب موجب نسبت عموم و خصوص عرفی بین این دو دلیل نمی شود؛ چون در صورتی خبر ثقه اخص مطلق خواهد شد که مورد افتراق نادر بوده و حمل حجیت خبر بر مورد افتراق، مستهجن باشد. اما اگر مورد افتراق شایع باشد کما اینکه در محل بحث شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی داخل در مورد افتراق امارات است که در آنها به خبر ثقه عمل می شود، لذا نسبت خبر ثقه و استصحاب عامین من وجه خواهد شد که به جهت نادر نبودن محل افتراق، نسبت به هر دلیل به مورد افتراق عمل شده و در مورد اتفاق تعارض می کنند و تساقط می کنند.

ص: ۱۰۶۶

اخصیت امارات نسبت به استصحاب /نسبت امارات و اصول/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اخصیت امارات نسبت به استصحاب /نسبت امارات و اصول/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نسبت امارات و استصحاب بود که به دو وجه ورود و حکومت امارات نسبت به استصحاب اشاره کردیم.

نسبت امارات و استصحاب:

۳- اخصیت امارات:

وجه سوم برای نسبت امارات و استصحاب این است که عرفا دلیل حجیت أماره أخص از دلیل استصحاب است.

اشکال در اخصیت امارات: (عدم لغویت حمل امارات بر موارد عدم جریان استصحاب)

در مقابل ادعای اخصیت امارات مثل خبر ثقه در احکام، اشکال شده است که نسبت بین امارات و استصحاب اخص مطلق نیست، بلکه نسبت عموم من وجه است. توضیح مطلب اینکه هر کدام از امارات و استصحاب دارای مورد افتراق هستند و مورد افتراق هم نادر نیست. مورد افتراق استصحاب مواردی است که اماره ای بر ارتفاع حالت سابقه قائم نشده باشد و مورد افتراق خبرثقه هم فرضی است که استصحاب جاری نباشد؛ مثل شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی که نوعا نسبت به تکالیف در شرعیت علم اجمالی وجود دارد و این علم اجمالی اختصاص به زمان حاضر ندارد بلکه در زمان ائمه معصومین علیهم السلام هم وجود داشته است؛ چون ممکن نیست شرعی خالی از تکلیف باشد که با لحاظ این نکته علم اجمالی به تکلیف حاصل شده و مانع جریان استصحاب در اطراف می شود، در حالی که در این مورد خبر ثقه حجت است و از طرف دیگر موارد شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی کبیر در حال حاضر و زمان ائمه علیهم السلام نادر نیست. لذا اختصاص خبر ثقه به مواردی که استصحاب جاری نمی شود، مثل توارد حالتین، حمل ادله امارات بر فرد نادر نخواهد بود و مشکلی رخ نمی دهد.

ص: ۱۰۶۷

پاسخ بحوث از اشکال: (ملاک بودن زمان ائمه علیهم السلام)(۱)

جناب شهید صدر در بحوث برای پاسخ به اشکال مطرح شده فرموده اند: معیار سنجش زمان حاضر نیست بلکه لازم است زمان ائمه علیهم السلام که خطابات حجیت خبر ثقه صادر شده است، مورد نظر قرار گیرد؛ چون در زمان حاضر شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی به تکالیف متکثر است در حالی که در زمان ائمه علیهم السلام چنین علم اجمالی، وجود نداشته است و اگر علم اجمالی وجود داشته، توسط امارات یا آیات مفید علم به وجود تکالیف در شریعت، انحلال صورت می گرفت.

مناقشه در کلام بحوث: (عدم تفاوت عصر حضور و حال حاضر)

کلام بحوث قابل مناقشه است؛ چون وجهی ندارد که شبهات حکمیه در زمان ائمه مقرون به علم اجمالی به تکالیف در شریعت نبوده است بلکه زمان ائمه علیهم السلام تفاوتی با حال حاضر نداشته است.

تبیین عدم حمل ادله امارت بر غیر مورد استصحاب:

نکته اینکه ما دلیل حجیت امارات را مختص به موارد عدم جریان استصحاب نمی دانیم این است که امام هادی علیه السلام در صحیحه حمیری به احمد بن اسحاق قمی فرموده اند: «الْعَمْرِيُ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِع» (۲) روایت دیگر از کلمات امام عسگری علیه السلام است که به احمد بن اسحاق قمی فرموده اند: «الْعَمْرِيُ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا»(۳) که حمل این دو خطاب بر شبهه حکمیه مقرون به علم اجمالی که برای احمد بن اسحاق قمی منحل نشده باشد، حمل بر فرد نادر است؛ چون احمد بن اسحاق قمی از اجلاء بوده است و اجتهادا یا تقلیدا احکام خود را می دانست و کلام به او عادتا خارج از اطراف علم اجمالی بوده است. لذا بعید نیست، صحیحه حمیری که دلیل حجیت خبر ثقه است، عرفا قابل حمل بر شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی نباشد.

ص: ۱۰۶۸

۱- (۱) بحوث فی علم الاصول، حسن عبدالساتر، ج۶، ص ۳۵۰.
۲- (۲) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص ۳۳۰.
۳- (۳) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص ۳۳۰.

اما در مورد استصحاب در موضوعات که بیّنه بر خلاف آن اقامه شده باشد روشن است که حمل بر شبهه مقرون به علم اجمالی، حمل بر فرد نادر است؛ چون مورد دلیل حجیت بینه در موضوعات مواردی است که شبهه بدویه محضه است. در روایت عبد الله بن سلیمان آمده است: « كُلُّ شَيْ ءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً.»(۱) یا در روایت دیگر آمده است: « إِذَا شَهِدَ عِنْدَ الْإِمَامِ شَاهِدَانِ أَنَّهُمَا رَأَيَا الْهِلَالَ مُنْذُ ثَلَاثِينَ يَوْماً أَمَرَ الْإِمَامُ بِالْإِفْطَارِ ذَلِكَ الْيَوْم »(۲) که بینه بر هلال خلاف استصحاب است ولی بیّنه حجت شده است . یا بینه بر نجاست خلاف استصحاب ولی حجت شده است.

نسبت عموم من وجه دلیل حجیت خبر ثقه و استصحاب:

البته اگر دو مطلب ضمیمه شود:

۱- استصحاب شامل شبهات حکمیه نشود بلکه مختص شبهات موضوعیه باشد که آقای خوانساری و آقای زنجانی به این نظریه قائل شده اند. البته بنابر عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه، استصحاب دیگر بحث اصولی نخواهد شد بلکه قاعده فقهی است.

وجه عدم شمول استصحاب بر شبهات حکمیه این است که در ادله استصحاب وجوب فحص از دلیل مطرح نشده است، در حالی که القاء اصل عملی در شبهات حکمیه بدون اینکه تذکر داده شود لازم است قبل از جریان اصل، فحص و سؤال صورت گیرد، غیر عرفی است و همین نکته منشأ می شود که دلیل استصحاب از شبهات حکمیه انصراف داشته باشد. از طرف دیگر مواردی که در روایات استصحاب تطبیق داده شده است، شبهات موضوعیه بوده است. البته ما قبلا جواب این اشکال را مطرح کرده ایم. اما فرض را بر عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه قرار می دهیم.

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۵، ص۱۱۸، أبواب جواز اكل الجبن، باب۶۱، ح۶۱، ط آل البیت.
۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۴۳۳، أبواب حکم ما لوثبت الهلال شوال قبل الزوال، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

۲- مطلب دوم این است که اگر خطاب واحدی باشد که حجیت خبر ثقه را به طور مطلق اثبات کند، مثل آیه نبا که مفهوم آن حجیت خبر ثقه را مطلقا اثبات می کند.

از ضمیمه کردن این دو مطلب اشکالی رخ می دهد که نسبت عموم حجیت خبر ثقه و عموم حجیت استصحاب در شبهات موضوعیه عموم من وجه خواهد شد؛ چون استصحاب طبق فرض شامل شبهات حکمیه نمی شود لذا از این جهت اخص است اما خبر ثقه شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود. اما اخص بودن خبر ثقه به جهت فرضی است که خبر ثقه بر خلاف حالت سابقه قائم می شود و محل اجتماع هم خبر ثقه در موضوعات است که عموم «لاتنقض الیقین بالشک» حکم می کند که به مفاد استصحاب عمل شود و در مقابل ادله حجیت خبر ثقه بر حجیت خبر ثقه در موضوعات تکیه می کنند که در این صورت، اگر تعارض محقق شود، حجیت خبر ثقه در موضوعات دچار مشکل خواهد شد. البته این مشکل چندان مهم نیست؛ چون مشهور قائل به عدم حجیت خبر ثقه در موضوعات هستند و علاوه بر این جواب های دیگری هم می توان مطرح کرد:

۱. در مورد حجیت خبر ثقه در موضوعات روایات متعددی وجود دارد کما اینکه در مورد حجیت خبر ثقه در احکام روایاتی از قبیل صحیحه حمیری وجود دارد. اما نکته عدم حجیت خبر ثقه در موضوعات ممکن است این باشد که به این روایات توجه نشده است یا اینکه فقهاء قائل بوده اند که این روایات مبتلی به معارض هستند الا اینکه معارضه پاسخ داده شود که در این صورت اشکال عموم من وجه بودن نسبت بین دلیل استصحاب و دلیل حجیت خبر ثقه باقی خواهد ماند.

ص: ۱۰۷۰

۲. پاسخ دوم این است که حجیت خبر ثقه در موضوعات به سیره عقلائیه ثابت است و عموم استصحاب نمی تواند از ارتکازات عقلائیه ردع کند که این مطلب در جلسه گذشته عرض شد.

بنابراین خلاصه بیان ما این است که جواب سوم که اخص بودن عرفی دلیل حجیت خبر ثقه نسبت به دلیل استصحاب می پذیریم و مهم در مقام حجیت خبر ثقه در احکام است و حجیت خبر ثقه در موضوعات مورد بحث اصولی نیست.

بررسی تقدم اماره بر استصحاب موافق:

بعد از روشن شدن وجه تقدیم امارات بر استصحاب مطلبی که نیازمند بررسی است این است که آیا مقتضای سه وجه ورود، حکومت و اخصیت عرفیه این است که صرفا اماره بر استصحاب مخالف مقدم خواهد شد یا اینکه حتی در فرض موافقت اماره با استصحاب هم، اماره مقدم است؟ اماره مخالف مثل بینه بر نجاست که در مقابل استصحاب طهارت قائم شود که در این صورت بینه به یکی از سه وجه مطرح شده مقدم خواهد شد اما در مورد اماره موافق مثل اینکه بینه بر طهارت آبی اقامه شود که دارای حالت سابقه طهارت است یا اینکه اماره ای دال بر عدم تکلیف مثل اماره بر عدم حرمت شرب تتن اقامه شود و در قبال این اماره استصحاب عدم حرمت هم وجود دارد. کلام در این است که اماره موافق بر استصحاب هم مقدم است یا مقدم نیست؟

ثمره بحث: (ظهور ثمره در موارد اصل سببی و مسببی و اصول طولیه)

به نظر ما این بحث در استصحاب سببی و مسببی یا به صورت کلی در اصول عملیه که موافق هم هستند، مثل استصحاب طهارت یا قاعده طهارت ثمره علمیه دارد؛ چون در اصل سببی مثل استصحاب عدم نوم که موافق با استصحاب بقاء طهارت است یا در استصحاب عدم اصابت نجس به ثوب که موافق استصحاب طهارت ثوب است، اینکه استصحاب موضوعی مانع جریان استصحاب حکمی باشد، ثمره عملیه دارد که می توان برای بیان ثمره به بحث اصل طولی اشاره کرد که مرحوم شیخ قائل شده اند بعد تعارض اصول حاکم نوبت به اصل طولی می رسد؛ مثل اینکه بعد تعارض اصاله الطهاره در ملاقَی و عدل ملاقَی، نوبت به اصل طهارت در ملاقِی می رسد که اصل طولی است، در حالی که ممکن است گفته شود، اصل طهارت در ملاقِی و استصحاب طهارت در ملاقَی است به جهت متوافق بودن در عرض هم جاری می شوند. بنابراین این بحث دارای ثمره است. اما بحث تقدیم اماره موافق بر استصحاب ثمره عملی ندارد. البته قبلا کلام منتقی الاصول در بیان ثمره مطرح و پاسخ داده شد اما به جهت علمی تقدم یا عدم تقدم اماره موافق را بر مبنای هر کدام از ورود، حکومت و اخصیت عرفی مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: ۱۰۷۱

۱- ورود امارات:

بنابر ورود امارات بر استصحاب، اماره نسبت به استصحاب موافق مقدم نخواهد شد؛ چون در روایات استصحاب مطرح شده است که «لاـتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر» با توجه به این خطاب یقین به خلاف ناقض یقین سابق است نه یقین وفاق؛ بنابراین با قیام اماره یقین سابق نقض نمی شود یا در صحیحه اولی زراره وارد شده است: «حتی یجیء من ذلک امر بین» که مقصود این است که مثلا در مورد نوم امر بین وارد شود تا به واسطه یقین لاحق از یقین سابق رفع ید شود در حالی که اگر یقین موافق حالت سابقه باشد، امر بیّنی برای رفع ید از یقین سابق وارد نشده است.

۲- حکومت امارات:

اما بنابر مسلک حکومت اگر گفته شد که موضوع استصحاب شک در بقاء است، اماره موافق هم حاکم بر استصحاب است؛ چون اماره با توجه به اینکه در دلیل آن آمده است که «لاعذر لاحد من موالینا التشکیک فی ما یروی عنا ثقاتنا» حکم می کند که شخص شاک نیست. در طرف مقابل هم در مورد «لاـتنقض الیقین بالشک» ظاهر به قرینه «انقضه به یقین آخر» و لحاظ مناسبت حکم و موضوع این است که شک خصوصیت ندارد بلکه به جهت اینکه شک امر غیر مبرم است، صلاحیت نقض ندارد لذا با قیام اماره تعبدا شک رفع خواهد شد کسانی مثل مرحوم شیخ و آقای خویی که قائل به حکومت اماره موافق بر استصحاب هستند علی القاعده ناظر به این وجه هستند.

-۳ اخصیت مطلقه

بنابر وجه سوم که اخصیت مطلقه است، به جهت اینکه تخصیص در موارد تنافی بین عام و خاص است و بین عام و خاص موافق تنافی وجود ندارد، بین اماره و استصحاب موافق تخصیص صورت نمی گیرد و لذا طبق این فرض حق این است که اماره و استصحاب موافق درعرض هم جاری می شوند.

ص: ۱۰۷۲

بعد از اتمام و تبیین وجوه تقدیم اماره بر استصحاب، سه مطلب دیگر مربوط به نسبت ادله و قواعد وجود دارد:

۱. نسبت امارات با سایر اصول.

۲. نسبت استصحاب با سایر اصول.

۳. نسبت استصحاب با استصحاب دیگر همانند موارد اصل سببی و مسببی

نسبت امارات و سایر اصول:

عدم تحقق اخصیت امارات:

در مورد نسبت امارات مثل خبر ثقه با سایر اصول عملیه مثل قاعده طهارت مسلم است که نمی توان اخصیت مطلقه حجیت خبر ثقه را بر قاعده طهارت مطرح کرد؛ چون قاعده طهارت اختصاص به شبهات موضوعیه ندارد بلکه در شبهات حکمیه و موضوعیه هر دو جاری خواهد شد؛ بنابراین در صورتی که درنجاست آبی که به مجاورت با نجس تغییر اوصاف داده باشد، قاعده طهارت حکم به طهارت می کند، حال اگر در مقابل قاعده طهارت خبر ثقه نص در نجاست یا دارای ظهور اطلاقی باشد، در این صورت خبر ثقه اخص مطلق از قاعده طهارت نخواهد شد، چون مواردی که خبر ثقه وجود داشته و قاعده طهارت جاری نباشد، متعدد است لذا جریان قاعده طهارت در این صورت موجب حمل خبر ثقه بر فرد نادر نخواهد شد. به همین جهت لازم است برای تقدیم اماره بر قاعده طهارت وجوه دیگری غیر از اخصیت مطرح شود.

عدم تحقق ورود به بیان آخوند:

در مورد امارات و سایر اصول از راه ورود هم تقدم صورت نمی گیرد؛ چون در مورد قاعده طهارت تعبیر مشابه «لاـتنقض الیقین بالشک» وجود ندارد تا گفته شود: «لاتنقض الیقین بسبب الشک» که شک سبب نقض یقین سابق نیست ولی خبر ثقه ممکن است سبب نقض یقین سابق شود، بلکه در مورد قاعده طهارت تعبیر«کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» به کار رفته است که در مورد آن این مطالب مطرح نیست بلکه این خطاب حکم می کند که هر چیزی که مشکوک النجاسه باشد، مجرای اصل طهارت است و خبر ثقه که حکم می کند که آب نجس شده است، شک وجدانی را از بین نمی برد، لذا «کل شیء نظیف» با قیام اماره هم موضوع خواهد داشت.

ص: ۱۰۷۳

تحقق ورود طبق تقریب رابع و تقریب امام قدس سره:

البته با توجه به تقریب رابع که از سوی ما مطرح شد، در مورد اماره و سایر اصول هم ورود صحیح خواهد بود؛ چون در تقریب رابع مطرح شد که منساق از دلیل اصل عملی این نیست که به صدد الغاء حجیت طرق و امارات باشد که این بیان در استصحاب مطرح شد ولی در قاعده طهارت هم مطرح است؛ چون قاعده طهارت هم اصل عملی است و عرف از خطاب اصل عملی استظهار می کند که در صدد الغاء سایر طرق و امارات نیست؛ چون ارتکاز متشرعی این است که علاوه بر اصول، امارت و طرق وجود دارد و اصل عملی به صدد الغاء امارات نیست.

تقریب دیگری که ورود طبق آن صحیح است، تقریب امام قدس سره است که فرمود: علم در لسان کتاب و سنت مثال عرفی برای مطلق طریق معتبر است که با این بیان «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» یعنی «حتی تقوم طریق معتبر علی انه قذر» که با قیام اماره طریق معتبر اقامه شده است و قاعده طهارت دیگر موضوع نخواهد داشت.

تحقق حکومت:

در مورد امارات و سایر اصول عملیه، تقریب حکومت هم قابل جریان است؛ چون اگر کسی بگوید: «خبر الثقه حجه أی علم» این خطاب بر «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» حکومت خواهد داشت.

تقدیم اماره بر سایر اصول به سیره عقلاء

برای تقدیم خبر ثقه بر قاعده طهارت وجوه دیگری نیز مطرح است که در این مجال به یک مورد آن اشاره می کنیم. وجه ادعاء شده این است که خبر ثقه به سیره عقلائیه حجت است و عموم قاعده طهارت از اینکه رادع از سیره عقلائیه بر حجیت خبر ثقه شود، انصراف دارد. بنابراین با توجه به این نکته در صورت وجود خبر ثقه قاعده طهارت جاری نخواهد شد.

ص: ۱۰۷۴

به نظر ما این وجه مطرح شده برای تقدیم خبر ثقه کلام صحیحی است.

نسبت امارات و قاعده طهارت /نسبت امارات و قواعد/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات/استصحاب ۹۶/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسبت امارات و قاعده طهارت /نسبت امارات و قواعد/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات/استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد وجه تقدیم امارات و بر استصحاب و سایر قواعد بود که در مباحث گذشته وجه تقدیم اماره بر استصحاب مورد بررسی قرار گرفت. در ادامه به نسبت امارات و سایر قواعد از جمله قاعده طهارت خواهیم پرداخت.

نسبت امارات و قاعده طهارت:

در مورد وجه تقدیم امارات بر قاعده طهارت وجوه متعددی ذکر شده است که به این وجوه اشاره می کنیم:

۱- عدم صلاحیت قاعده طهارت بر ردع از سیره عقلاء

یکی از وجوه تقدیم امارات بر قاعده طهارت این است که اگر خبر ثقه به سیره عقلائیه ثابت باشد، عموم أصاله الطهاره نمی تواند رادع از سیره عقلائیه بر حجیت خبر ثقه باشد و به صورت کلی اگر عمومات بر خلاف سیره و ارتکاز عقلاء باشند، ارتکاز قوی عقلاء منشأ انصراف عموم می شود که این نکته یکی از وجوه برای تقدم امارات بر قاعده طهارت است.

۲- ورود:

وجه دوم برای تقدم امارات بر قاعده طهارت ورود یا حکومت است که در جلسه گذشته مطرح شده است.

۳- عدم احتمال فرق بین نجاست و سایر احکام

وجه سوم برای تقدم امارات بر قاعده طهارت این است که در حجیت خبر ثقه بین باب نجاست و غیر آن شرعا احتمال فرق داده نمی شود؛ یعنی چنین احتمالی داده نمی شود که اگر خبر ثقه بر سایر احکام قائم باشد، بر اصول عملیه مقدم شود ولی اگر قائم بر نجاست یک شیء باشد، مقدم بر قاعده طهارت نشود؛ بنابراین نمی توانیم قاعده طهارت را به تنهایی بر دلیل حجیت خبر مقدم کنیم ولو اینکه نسبت بین آنها عموم من وجه باشد.

ص: ۱۰۷۵

نکته دیگر اینکه تقدیم قاعده طهارت مستلزم لغویت عرفی حجیت خبر ثقه است که این نکته در مطالب آینده توضیح داده خواهد شد.

۴- عدم فرق بین نجاسات و سایر احکام در سیره متشرعه

وجه چهارم تقدم امارات بر قاعده طهارت بنابر حجت بودن خبر ثقه در احکام به واسطه سیره متشرعه است کما اینکه جماعتی مثل مقرر کتاب مباحث الاصول و آقای زنجانی و بحوث این نکته را پذیرفته و گفته اند: اگر خبر ثقه به سبب سیره متشرعه حجت شده باشد یعنی توسط اصحاب ائمه علیهم السلام مورد تمسک واقع شده باشد، قطعا اصحاب ائمه بین خبر ثقه در باب نجاسات یا در بقیه احکام تفاوت قائل نمی شدند.

البته دلیل حجیت خبر ثقه منحصر در سیره متشرعه نیست بلکه در سیره عقلاء هم خبر ثقه حجت است ولی نکته سیره متشرعه این است که در آن بین موارد نجاست و سایر احکام تفاوت وجود نداشته است و همین موجب تقدم امارات بر قاعده طهارت خواهد شد.

کلام ذکر شده مطلب صحیحی است.

در بحوث برای تقدیم خبر ثقه مفید نجاست، بر قاعده طهارت به دو وجه دیگر اشاره کرده اند:

۵- قطعی الصدور بودن دلیل خبر ثقه(۱)

جناب شهید صدر در تقدیم خبر ثقه بر قاعده طهارت فرموده اند: اگر فرض شود که دلیل حجیت خبر ثقه و قاعده طهارت تعارض کرده و هیچ مرجحی برای تقدیم عموم حجیت خبر ثقه بر عموم قاعده طهارت نباشد، یک نکته برای تقدیم حجیت خبر ثقه وجود دارد.

توضیح مطلب اینکه در اصول مطرح شده است، اگر دلیل قطعی الصدور با دلیل ظنی الصدور به تباین یا عموم من وجه تعارض کند، دلیل قطعی الصدور بر ظنی الصدور مقدم است؛ مثلا اگر دلیل قطعی الصدور آیه قرآن باشد، وجه تقدم آن بر خبر ظنی الصدور این است که خبر ظنی الصدور مخالف کتاب می شود و خبر مخالف کتاب شرط حجیت را ندارد؛ چون در روایت وارد شده است: «ماخالف قول ربنا لم نقله» که اگر مخالف به عموم من وجه با قرآن باشد و جمع عرفی وجود نداشته باشد، به مفاد روایت باید طرح شود چون وارد شده است: «ما خالف کتاب الله فدعوه»(۲) و اگر خبر قطعی الصدور خبری باشد که از معصوم صادر شده باشد، خبر ظنی الصدور در زمان تعارض به دو بیان شرط حجیت را نخواهد داشت:

۱- (۱) بحوث فی علم الاصول، سید محمود الشاهرودی، ج۶، ص۳۵۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، أبواب وجوه الجمع بین الروایات المختلفه، باب۹، ح۱۰، ط آل البیت.

الف: بیـان اول کلاـم مرحوم خویی است که از روایـات اسـتفاده شـده است، خبر مخـالف سـنت مردود است؛ چون «ماخـالف الکتاب و السـنه مردود» است و سـنت یعنی خبر قطعی الصـدور. لـذا مرحوم خویی فرموده انـد: هر خبر ظنی الصدور که با خبر قطعی الصدور تعارض کند، خبر ظنی، مخالف سنت قطعیه می شود و اعتبار ندارد.

ب: بیان دوم بیان بحوث است که فرموده انـد: عرف از روایاتی که در آنها تعبیر «ماخالف الکتاب فهو مردود» وارد شده است، به خبر قطعی الصدور الغاء خصوصیت می کند؛ چون امتیاز قرآن طبق تعابیری که در آن مخالف قرآن را باطل می داند، علاوه بر کلاـم خـدا بودن، احترام و احکام خاص این است که به ملاک کاشـفیت از احکام الهی مخالف آن باطل است نه به نکات خـاص. بنـابراین بعـد کشف این نکته می توان ادعـاء کرد این کاشـفیت قرآن به جهت قطعی الصـدور بودن است و الا دلالت قرآن ظنی اسـت و بـه این جهت هر خـبر قطعی الصـدور از این جهت هماننـد قرآن خواهـد شـد و لـذا از خطابـاتی که در آنها مطرح شده است: «ما خالف الکتاب فهو مردود» به هر خبر قطعی الصدور الغاء خصوصیت شده و حکم به بطلان خواهد شد.

البته مـا به این کلام بحوث قیـدی اضافه کرده ایم که مخالف روایت قطعی الصـدور در صورتی مردود است که در خبر قطعی الصـدور احتمـال تقیه داده نشود و الا اگر احتمال تقیه داده شود، خبر قطعی الصـدور با قرآن متفاوت خواهـد شـد؛ چون قرآن قطعی الجهه است و خبر مخـالف آن مردود است. بنـابراین در مورد خبر هم بایـد قطعی الصـدور و الجهه باشـد ولو اینکه ظنی الدلاله باشد.

ص: ۱۰۷۷

تطبیق این کبری بر محل بحث به این صورت است که دلیل حجیت خبر ثقه قطعی الصدور است؛ چون دلیل آن آیه نفر، آیه نبأ یا صحیحه حمیری است که قطعی الصدور بودن دو آیه واضح است اما نسبت به صحیحه حمیری هم باید قطعی الصدور باشد تا با آن برای حجیت خبر ظنی الصدور استدلال شود و الا اگر خود روایت هم ظنی الصدور باشد، نمی توان برای حجیت خبر ظنی الصدور به آن تمسک کرد. بنابراین ادله حجیت خبر ثقه قطعی الصدور هستند، اما خبر موثقه عمار که دلیل قاعده طهارت است، ظنی الصدور است که به عموم من وجه با دلیل حجیت خبر ثقه تعارض کرده است که این فرض تعارض خبر ظنی الصدور با خبر قطعی الصدور است و لذا خبر ظنی الصدور حجیت نخواهد داشت.

اشکالات مطرح بر کلام بحوث:

نسبت به این کلام جناب شهید صدر دو اشکال مطرح شده است:

۱- تقدم عموم وضعی بر اطلاق

در اینجا ممکن است اشکالی بر بحوث مطرح شود، چون ایشان فرموده اند: اگر تعارض عامین من وجه به این صورت باشد که یکی به عموم وضعی و دیگری به اطلاق ناشی از مقدمات حکمت دلالت کنند، جمع عرفی اقتضاء می کند که عموم بر اطلاق مقدم باشد ولو اینکه اطلاق خبر ظنی الصدور و عموم خبر قطعی الصدور باشد، مثل «اکرم کل عالم» که عموم وضعی است ولی «لاتکرم الفاسق» دارای اطلاق است که دراین صورت جمع عرفی این است که خبر ظنی الصدور چون عموم وضعی است بر اطلاق خبر قطعی الصدور مقدم می شود؛ چون عموم ظهور ناشی از بیان است در حالی که در اطلاق اگر هم ظهوری باشد، ظهور ناشی از اطلاق و عدم بیان است(۱) و لذا با تحقق بیان، نوبت به شکل گیری اطلاق نمی رسد. در مورد محل بحث هم موثقه عمار دارای عموم است؛ چون تعبیر به کار رفته به صورت «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» در حالی که دلیل حجیت خبر ثقه عموم ندارد بلکه اطلاق دارد. بنابراین عموم وضعی دلیل طهارت بر اماره مقدم خواهد شد.

۱- (۳) از جمله کسانی که به این مطلب قائل شده اند می توان به امام، مرحوم خویی، مرحوم تبریزی و تعداد دیگری از علماء اشاره کرد. البته ما این مطلب را نمی پذیریم که توضیح آن باید در محل خود ذکر گردد.

پاسخ از اشکال: (تعارض به اعتبار اطلاق)

این اشکال بر جناب شهید صدر وارد نیست؛ چون خطاب «کل شیء نظیف» اگرچه به لحاظ افراد مشکوک النجاسه، عموم دارد، اما به لحاظ اینکه خبر ثقه بر نجاست قائم شده یا قائم نشده باشد، اطلاق دارد و از این جهت به اطلاق آن تمسک می شود؛ بنابراین تعارض دو اطلاق رخ می دهد که خود بحوث قائل شده اند، در صورت تعارض دو اطلاق هم خبر قطعی الصدور مقدم است.

کلام مرحوم خویی در مورد اطلاق:(۱)

البته مرحوم خویی در مورد اطلاق مطلبی بیان کرده اند که اطلاق قرآن جرء قرآن نیست، لذا خبری که با اطلاق قرآن مخالفت کند، با قرآن مخالفت نکرده است؛ چون اطلاق یا ناشی از حکم عقل در مقدمات حکمت یا ناشی از عدم بیان قید زائد است و عدم بیان قید زائد، جزء قرآن نیست؛ مثلا ـ اگر درقرآن وارد شده باشد که «لاتکرم الفاسق» و نگفته باشد که «لاـتکرم الفاسق سواء کان عالما او جاهلا» در صورت اطلاق گیری، «سواء کان عالما أو جاهلا» مفاد قرآن نیست بلکه یا مفاد عقل است و یا اگر ظهور تشکیل شود، ظهور کتابی نیست بلکه ظهور عدم بیانی است. بنابراین در صورت تعارض اطلاق موثقه عمار با اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه، اطلاق موثقه عمار مخالف کتاب یا سنت قطعی نخواهد شد؛ چون مخالفت با اطلاق است و مخالفت با اطلاق مخالفت با کتاب نیست.

در نظر مرحوم خویی در صورتی دلیل مخالف کتاب خواهد شد که مخالف عموم یا نص کتاب باشد. ایشان به این مبنای خود در فقه هم کاملا پایبند بوده اند.

ص: ۱۰۷۹

۱- (۴) مصباح الاصول، سید ابوالقاسم الخویی، ج۳، ص ۴۳۱.

مناقشه در کلام محقق خویی:

به نظر ما در مورد اطلاق حق با بحوث ومرحوم استاد است که مدلول اطلاق را هم مفاد کتاب می دانستند.

۲- عدم صحت وجه ذکر شده طبق ادعای بحوث در مخالف کتاب:

اشکال دیگری به بحوث مطرح است که باید در بحث تعارض مورد پیگیری قرار گیرد.

جناب شهید صدر در بحث تعارض برای مخالف کتاب و سنت معنای متفاوتی بیان می کنند. ایشان فرموده اند: احتمال داده می شود معنای مخالفت کتاب و سنت غیر از مخالفت به عموم من وجه باشد بلکه مراد از خبر مخالف کتاب یعنی چیزی که مخالف روح کتاب باشد؛ مثلا اگر در روایت وارد شده باشد که در شب نهم ربیع، رفع قلم شده است، ممکن است گفته شود این کلام مخالف کتاب نیست بلکه مخصص قرآن است اما ایشان فرموده اند: این کلام موافق روح قرآن نیست که قلم رفع شده و افراد می توانند هر خطایی مرتکب شوند؛ بنابراین روایت به جهت مخالف با روح قرآن رد خواهد شد. مثال دیگر اینکه اگر در روایات در مورد نژاد های مختلف تبعیض قائل شده باشد، مخالف روح قرآن است در مقابل اما اگر روایتی بیان کند که دعا عند رؤیه الهلال واجب است، به جهت اینکه روایت به ذکر خدا دعوت می کند، موافق روح کتاب است.(۱) (۲) (۳)

ص: ۱۰۸۰

۱- (۵) بحوث فی علم الاصول، سید محمود الشاهرودی، ج۷، ص۳۳۳.
۲- (۶) مرحوم شهید صدر در این مطلب منفرد نیستند بلکه آقای سیستانی هم قائل به این قول شده اند. بنابراین ایشان در مورد روایاتی که وارد شده است: «اذا رایتم اهل البدع فباهتوهم» می فرمایند: این روایات به جهت مخالفت با روح کتاب مطروح یا مؤول است. تأویل ایشان به این صورت است که مراد از باهتوهم این معنا باشد که با استدلال متقن آنها را مبهوت کنید و اگر این حمل مورد پذیرش واقع نشود، روایت باید به صورت کلی طرح شود؛ چون در کتاب دعوت شده است که « .وَ لاَ یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَی أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَی»
۳- (۷) مائده/سوره۵، آیه۸.

طبق این بیان اساس وجه مطرح شده بر تقدیم امارات بر قاعده طهارت بر هم می خورد.

پاسخ از اشکال: (بیان وجه طبق مبنای مشهور)

حمل مخالف با کتاب، بر مخالفت روحیه در جلد هفتم بحوث مورد اقبال مرحوم صدر بوده است و لذا احتمال داده می شود ایشان وجه ذکر شده را طبق مسلک مشهور بیان کرده باشند که صرف مخالف ظاهر کتاب مصداق خبر مخالف کتاب است.

در نظر ما هم مقصود از مخالفت همان کلام مشهور است؛ چون ما معتقدیم روایاتی که در آنها مردود بودن روایت مخالف کتاب مطرح شده است، مختص به مخالفت با روح کتاب نیست بلکه حتی شامل مخالف ظهور کتاب به عموم من وجه را هم شامل می شود؛ چون در مورد مخالف با روح کتاب اگر مراد روح قطعی کتاب است، در آن بحثی نیست و اگر مراد مخالف با روح ظنی کتاب باشد، گفته می شود، «ان الظن لاتغنی من الحق شیئا.» و تفصیل الکلام فی محله.

۶- استصحاب حجیت خبر ثقه

دومین وجهی که در بحوث برای تقدیم اماره بر قاعده طهارت مطرح کرده اند، این است که اگر خبر ثقه بر نجاست آبی که به مجاورت با نجس تغییر کرده است اقامه شود و در مقابل قاعده طهارت جاری شود، نهایتا عموم حجیت خبر ثقه و عموم موثقه عمار تعارض کرده و تساقط صورت می گیرد. اما ممکن است حجیت خبر ثقه که در ابتدای شریعت به جهت عدم ردع ثابت بوده است، استصحاب شود؛ چون خبر ثقه در ابتدای شریعت به جهت عدم ردع حجت بوده است و همین حجیت خبر ثقه بعد تعارض بین عموم حجیت خبر ثقه و عموم موثقه عمار استصحاب خواهد شد.(۱)

ص: ۱۰۸۱

۱- (۸) بحوث فی علم الاصول، سید محمود الشاهرودی، ج۶، ص۳۵۱.

مرحوم آخوند در بحث حجیت خبر واحد در حاشیه کفایه، همین مطلب بحوث را مطرح کرده اند که استصحاب حجیت خبر ثقه جاری می شود، چون در ابتدای شریعت به جهت سکوت شارع ثابت است.

مناقشه در کلام شهید صدر:

به نظر ما این وجه مطرح شده در کلام شهید صدر تمام نیست؛ چون بیان شده است که عدم ردع در ابتدای شریعت کاشف از امضاء شارع نیست؛ چون چه بسا امکان ردع وجود نداشته است. شاهد آن اینکه در ابتدای شریعت صرفا گفته شده است که «قولوا لااله الا الله تفلحوا» اما شرایط برای بیان حتی حرمت شرب خمر نبوده است چه رسد به اینکه شارع نظر خود را در مورد عدم حجیت خبر ثقه بیان کند. بنابراین عدم ردع در ابتدای شریعت کاشف از امضای حجیت خبر ثقه نیست.

نسبت امارات و برائت:

شبهه تعارض امارات و برائت:

در مورد نسبت امارات و قاعده برائت مثلا اگر خبر ثقه بر تکلیف مثل حرمت شرب تتن قائم شود ولی علم به حرمت شرب تتن حاصل نشود، به همین جهت با توجه به وجود شک ممکن است ادعاء شود که برائت از حرمت جاری خواهد شد و بین دلیل حجیت خبر ثقه و دلیل برائت که «رفع مالایعلمون» یا «کل شیئ لک حلال» است، تعارض رخ می دهد و بعد به برائت عقلی مراجعه خواهد شد.

شبهه مطرح شده به جهت این است که نسبت بین حجیت خبر ثقه و حدیث رفع، عموم من وجه است که مورد افتراق حدیث رفع مواردی است که خبر ثقه بر تکلیف اقامه نشده باشد و مورد افتراق حجیت خبر ثقه موردی است که برائت جاری نباشد مثل شبهات مقرون به علم اجمالی به تکلیف که «رفع ما لایعلمون» جاری نیست ولی حجیت خبر ثقه وجود دارد و مواردی که خبر ثقه قائم بر حلیت و عدم تکلیف شده، با «رفع مالایعلمون» تعارض ندارد بلکه توافق دارد؛ چون اگر خبر ثقه بیان کند که شرب تتن حلال است، این مفاد موافق «رفع مالایعلمون» و «کل شیء لک حلال» است. اما مورد اجتماع «رفع مالایعلمون و کل شیء لک حلال» با حجیت خبر ثقه موردی است که در شبهه بدویه که مقرون به علم اجمالی نیست، خبر ثقه بر تکلیف قائم شود که با وجود نسبت عموم من وجه در مورد اجمتاع تعارض و تساقط می کنند و بعد به برائت عقلی مراجعه خواهد شد.

ص: ۱۰۸۲

پاسخ از شبهه:

در پاسخ این شبهه گفته می شود که دلیل حجیت خبر ثقه نسبت به «رفع مالایعلمون» ورود دارد و در فرض ورود بین دو دلیل تنافی وجود نخواهد داشت.

ورود اماره بر برائت به دو تقریب بیان شده است:

۱. بیان اول ورود در کلام آخوند خراسانی مطرح شده است. ورود امارات به این جهت است که ایشان «رفع مالایعلمون» را به معنای رفع تکلیفی می دانند که من جمیع الجهات یعنی اعم از حکم ظاهری و واقعی مجهول باشد و مکلف هیچ کدام از حکم واقعی و ظاهری خود را نداند که طبق این مبنا قیام اماره بر برائت ورود خواهد داشت؛ چون با قیام اماره مکلف نیست به حکم ظاهری خود علم خواهد داشت و همین موجب رفع موضوع برائت خواهد شد.

به نظر ما این وجه مطرح شده از سوی مرحوم آخوند برای ورود صحیح نیست؛ چون وقتی «رفع مالا-یعلمون» بر حکم واقعی مشکوک تطبیق شود، با وجود علم به تکلیف ظاهری، حکم واقعی از مشکوک بودن خارج نمی شود. از طرف دیگر طبق بیان مرحوم آخوند دلیل وجوب احتیاط هم باید بر برائت ورود داشته باشد؛ چون دلیل وجوب احتیاط علم به تکلیف ظاهری می آورد در حالی که ایشان ورود دلیل احتیاط را به جهت حصول علم به حکم ظاهری نمی پذیرند. لذا «مالایعلمون» منطبق بر تکلیف واقعی مشکوک است و دانستن حکم ظاهری حکم واقعی را از مشکوک بودن خارج نمی کند. بنابراین این وجه از ورود صحیح نیست.

۲. وجه دوم ورود، کلام امام قدس سره است که فرموده است: «رفع مالا-یعلمون» یعنی «مالا-یعلمون طریق عقلائیا علیه و مالاحجه علیه». البته حجت به معنای منجز نیست تا اشکال شود که اگر مطلق منجز سبب عدم جریان برائت است، احتیاط هم منجز است بلکه ایشان فرموده است: «رفع ما لاطریق معتبرا علیه».

ما هم این مطلب را در مورد علم بعید نمی دانیم و لذا این تقریب از ورود به نظر ما قریب به ذهن است ولی مشهور این مطلب را نپذیرفته و گفته اند: مراد از علم خصوص علم وجدانی است نه طریق معتبر و لذا این وجه در نزد مشهور تمام نیست.

نسبت امارات و قاعده طهارت/ نسبت امارات و قواعد/ تنبیه پانزدهم /استصحاب ۹۶/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نسبت امارات و قاعده طهارت/ نسبت امارات و قواعد/ تنبیه پانزدهم /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد وجه تقدیم امارات مثل خبر ثقه بر استصحاب و سایر اصول عملیه بود که به چند وجه برای تقدیم امارات بر قاعده طهارات اشاره کردیم.

نسبت امارات و قواعد:

نسبت امارات و قاعده طهارت:

نسبت به تقدیم امارات بر قاعده طهارت به چند دلیل اشاره کردیم.

۶- استصحاب حجیت خبر ثقه بعد تعارض(۱)

آخرین وجهی که در بحوث در مورد تقدیم اماره بر قاعده طهارت بیان شده به این است که فرضا دلیل حجیت خبر ثقه بر نجاست با دلیل قاعده طهارت به جهت اطلاقی که در هر کدام وجود دارد، تعارض و تساقط کنند، بعد تعارض و تساقط به استصحاب حجیت خبر ثقه در ابتدای شریعت که به جهت عدم ردع شارع از سیره عقلاء ثابت شده است، رجوع خواهد شد.

مناقشه در کلام شهید صدر:

اشکال مبنایی: (عدم کشف سکوت از امضاء)

اشکال ما به این کلام اشکال مبنایی است که فرضا اگر سیره عقلائیه بر عمل به خبر ثقه باشد، عدم ردع شارع کاشف از امضاء سیره در نزد شارع نخواهد بود؛ چون شاید مصلحت در بیان رادع در آن زمان وجود نداشته است، مخصوصا درمورد خبر منجّز تکلیف مثل خبر قائم برنجاست که فرضا اگر شارع آن را حجت نداند، سکوت او نقض غرض نیست؛ چون نهایتا مردم احتیاط کرده و از آبی که خبر ثقه بر نجاست آن اقامه شده است، اجتناب می کنند. بنابراین از عدم ردع شارع کشف امضاء نمی شود.

۱- (۱) بحوث فی علم الاصول، سید محمود الشاهرودی، ج۶، ص۳۵۱.

اشکال بنایی: (رجوع به عام فوقانی)

در اینجا اشکال بنایی هم مطرح شده است؛ چون ممکن است گفته شود بعد از تعارض دلیل حجیت خبر ثقه با عموم قاعده طهارت به استصحاب طهارت آب مراجعه می شود؛ چون«لاتنقض الیقین بالشک» عام فوقانی است که اقتضاء می کند آبی که قبلا پاک بوده است، هنوز هم پاک است که نسبت به این دلیل خبر ثقه مخصص شده و حکم به نجاست آب می کند، اما بعد تعارض خبر ثقه و قاعده طهارت، وظیفه رجوع به عموم فوقانی خواهد بود و با این عموم بالالتزام عدم حجیت خبر ثقه کشف می شود.

پذیرش استصحاب حجیت:

البته اگر احراز شود در ابتدایی که دلیل استصحاب مطرح شده است، خبر ثقه بر نجاست حجت بوده است و بعدا در حجیت خبر ثقه شک شود، استصحاب بقاء حجیت خبرثقه جاری می شود؛ چون حالت سابقه طهارت که احراز شده است، در ابتدا با توجه به حجت بودن خبر ثقه مغیا به عدم خبر ثقه بر نجاست بوده است که بعد جریان استصحاب حجیت خبر ثقه غایت استصحاب طهارت حاصل شده و دیگر جاری نخواهد بود. اما نکته این است که ما حجیت خبر ثقه قبل از استصحاب را احراز نکرده ایم؛ چون از ابتدا که «لاتنقض الیقین بالشک» وارد شده است، احتمال داده می شود که دیگر خبر ثقه حجت نبوده است بلکه صرفا در ابتدای شریعت حجت بوده است که با این فرض عموم دلیل استصحاب به عنوان عام فوقانی خواهد بود و حکم می کند که خبر ثقه بر نجاست حجت نیست و لذا بعد تعارض خبر ثقه و قاعده طهارت به عموم فوقانی رجوع خواهد شد.

ص: ۱۰۸۵

البته اگر کسی به تقریب مرحوم آخوند قائل به ورود حجیت خبر ثقه بر استصحاب شود، استصحاب حجیت خبر ثقه دچار مشکل خواهد شد؛ چون گفته می شود لم لا-یعکس؟ یعنی همان طور که ادعاء شد که استصحاب حجیت خبر ثقه قائم برنجاست جاری می شود، استصحاب طهارت آب هم قابل جریان است که در صورت جریان استصحاب طهارت آب، اگرچه از یقین سابق به حجیت خبر ثقه رفع ید می شود اما این رفع ید نقض یقین به سبب شک در بقاء حجیت نیست بلکه نقض یقین به سبب حجت بر جریان استصحاب طهارت در آب است. بنابراین جریان استصحاب حجیت خبر ثقه و استصحاب طهارت آب هر دو ممکن است و این به معنای این است که هر کدام از دو استصحاب نسبت به دیگری وارد باشد.

این اشکال قابل توجه است که با توجه به آن وجه اخیر بحوث صحیح نخواهد بود.

نسبت امارات و برائت شرعیه:

۱- ورود:

برای ورود امارات بر برائت به دو تقریب می توان اشاره کرد:

الف: تقریب مرحوم آخوند

وجه اول تقدیم اماره برائت ورود به تقریب صاحب کفایه است که ایشان فرموده اند: «رفع مالا-یعلمون» به معنای «مالایعلم حکمه لا واقعا و لا ظاهرا» است و لذا وقتی اماره بر تکلیف اقامه شود، سبب علم به تکلیف ظاهری می شود که بعد تحقق علم به تکلیف ظاهری، موضوع برائت منتفی خواهد شد.

مناقشه در کلام آخوند:(ظهور «رفع مالایعلمون» در حکم واقعی)

در پاسخ کلام مرحوم آخوند گفته می شود: ظاهر «رفع مالا-یعلمون»، «مالا-یعلمون واقعا» است و الا دلیل وجوب احتیاط هم باید ورود بر برائت داشته باشد در حالی که ایشان به این مطلب ملتزم نیست.

ص: ۱۰۸۶

ب: تقریب امام قدس سره:(۱)

وجه دوم ورود به تقریب امام قدس سره است که ایشان می فرمایند: ظهور علم در مواردی که موضوع منجزیت و معذریت قرار گرفته است، مثالیت علم برای مطلق طریق معتبر است که با این بیان وقتی بر حجیت اماره دلیل اقامه شود، اماره مصداقی از طریق معتبر خواهد بود که همین موجب تحقق غایت برائت است و لذا اماره بر برائت ورود خواهد داشت.

این ادعاء طبق پذیرش کلام امام قدس سره خالی از مناقشه است.

ج: تقریب مختار: (اباء ارتکاز متشرعی از الغاء امارات توسط اصل)

تقریب سوم ورود این است که ارتکاز متشرعی اباء دارد از اینکه «رفع مالا-یعلمون» به صدد الغاء حجیت سایر حجج باشد؛ چون ارتکاز متشرعی «رفع مالایعلمون» را اصل عملی می داند که در فرض فقد طریق معتبر به آن رجوع خواهد شد نه اینکه بخواهد حجیت طرق معتبره را ملغی کند که این نکته به مشابه قرینه لبیه متصله است و با لحاظ این قرینه مفاد دلیل برائت این خواهد شد که «رفع مالایعلمون فی ما لاطریق معتبرا الیه» که طریق معتبره موجب ورود بر برائت خواهد شد.

۲- حکومت:

یکی از وجوه مطرح شده برای تقدیم امارات بر برائت حکومت است. برای روشن شدن کلام ادعاء شده، در ابتداء به اقسام حکومت اشاره کرده و بعد به دو تقریبی که برای حکومت بیان شده است می پردازیم.

اقسام حکومت:

۱- حکومت تفسیریه:

حکومت تفسیریه این است که از در دلیل حاکم از ادات تفسیر مثل«اعنی» یا «أی» و سایر موارد استفاده شده باشد. برای این قسم از حکومت می توان به روایتی اشاره کرد که در آن در جواب سائل که گفته است: «أینما روی عنك الفقیه لا-یعید صلاته» امام علیه السلام می فرمایند: «انما عنیت بذلك الشك بین الثلاث و الاربع»

۱- (۲) الاستصحاب، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج۱، ص۲۴۱.

۲- حکومت تنزیلیه:

حکومت تنزیله مثل اینکه مولی می گوید: «اکرم العالم» و بعد مطرح می کند که «ولد العالم عالم که در خطاب دوم فرزند عالم به منزله خود عالم قرار داده شده است.

۳- حکومت مضمونیه:

حکومت مضمونیه این است که ظاهر دلیل حاکم بیانگر این است که حکمی در رتبه سابق وجود دارد و دلیل حاکم ناظر به توسعه و تضییق آن است. البته در این قسم حکومت لسان تنزیل وجود ندارد. مثال حکومت مضمونیه قاعده «لاضرر» است که ظاهر در این است که حکمی در شرع وجود دارد و این قاعده می خواهد آن حکم را مقید به موردی کند که مستلزم ضرر نباشد. مثال عرفی این قسم حکومت هم این است که مولی بگوید: «رتّب حکم العالم علی ولده» که این حکومت مضمونیه است؛ چون فرض کرده است که عالم حکمی دارد که حکم عالم بر ولد او هم مترتب می شود.

لسان مطرح شده در حکومت مضمونیه متفاوت با حکومت تنزیلیه است؛ چون در حکومت تنزیلیه وارد شده است که «ولد العالم عالم» که حکومت تنزیله است.

برای حکومت امارات بر برائت دو تقریب قابل ارائه است:

الف: جعل علم تعبدی به واسطه دلیل اماره: (تقریب مرحوم نائینی)

تقریب اول کلام مرحوم نائینی است که ایشان فرموده اند: خطاب «خبر الثقه علمٌ» حاکم بر «رفع مالایعلمون» است و تعبدا فرد جدیدی از موضوع علم می سازد.

مرحوم خویی و استاد هم این حکومت را پذیرفته اند.

مناقشه: (عدم دلیل بر جعل علمیت)

این کلام مبتنی بر این است که در امارات قائل به جعل علمیت شویم یعنی معتقد باشیم، خبر ثقه علم به واقع اعتبار شده است، در حالی که ما دلیل بر این مطلب نیافته ایم.

ص: ۱۰۸۸

ب: رفع مؤمن و معذّر توسط خبر ثقه:

تقریب دوم حکومت مبتنی بر این است که قائل شویم ظاهر دلیل حجیت خبر ثقه این است که عذر و تأمین از عقاب وجود دارد، اما خبر ثقه عذر و تأمین از عقاب را برمی دارد؛ چون مفاد آیه نفر و صحیحه حمیری که در که آن تعبیر «اذا قال لک عنّی فاسمع له و اطع» این است که قبل قیام خبر ثقه، مؤمن ومعذّر وجود دارد اما بعد قیام خبر ثقه، مؤمّن و معذّر برداشته می شود و همین حکومت خبر ثقه بر برائت خواهد بود.

این قسم از حکومت به نام حکومت مضمونیه است در حالی که حکومت ادعاء شده از سوی مرحوم نائینی حکومت تنزیلیه است.

مناقشه:

تقریب دوم از حکومت صحیح نیست و دو اشکال بر آن وارد است:

۱. در حکومت مضمونیه خبر ثقه کافی است که در رتبه سابق مؤمّن و معذّر عقلی یا عقلایی وجود داشته باشد و نیاز به مؤمّن و معذّر شرعی ثابت به دلیل برائت نیست تا گفته شود دلیل حجیت خبر ثقه حاکم مضمونی بر دلیل برائت شرعیه است

۲. اشکال دیگر اینکه آنچه در رتبه سابقه وجود دارد، عدم وجوب احتیاط است اما در ادله حجیت خبر ثقه امر به احتیاط نشده است که عدم احتیاط تبدیل به احتیاط شود بلکه صرفا امر به اطاعت کرده است چون تعبیر وارد شده در دلیل خبر ثقه این است که «فاسمع له و اطع» که لازمه این تعبیر چه بسا در مواردی خلاف احتیاط باشد مثل اینکه در مورد ساب النبی حکم کشته شدن یا در برخی موارد حکم حدّ وارد شده است و به مفاد «فاسمع له و اطع» امتثال لازم است و موجب صحت تعبیر «فاسمع له و اطع» است.

ص: ۱۰۸۹

بنابراین تطبیق حکومت مضمونیه دارای مناقشه است.

۳- قرینه لبیه متصله بودن سیره عقلاء

سومین وجه برای تقدم اماره بر برائت این است که عمده دلیل حجیت اماره مثل خبر ثقه و ظهور، سیره عقلاء است که قدر متیقن از سیره عقلائیه حجیت امارات الزامیه است که تکلیف را منجز می کند. این سیره به مثابه قرینه لبیه متصله به خطاب «رفع مالایعلمون» بوده و مانع انعقاد ظهور این خطاب در مورد برائت بر خلاف سیره عقلائیه خواهد شد.

این وجه مورد پذیرش ما است؛ چون سیره در مورد ظهور یقینا حجت عقلائیه است و در این قسم مشکلی وجود ندارد.

اما در مورد خبر ثقه در صورتی که مفید وثوق نباشد، حجیت عقلائیه ثابت نیست، اما ما از مبنای خود استفاده می کنیم که احتمال سیره عقلائیه بر حجیت خبر ثقه در الزامیات احتمال قرینه حالیه نوعیه می شود؛ چون ارتکاز قرینه حالیه نوعیه است که نوع عقلاء درک می کنند و همین مانع انعقاد ظهور در خطاب برائت می شود.

۴- اخصیت دلیل خبر ثقه نسبت به برائت:

چهارمین وجه برای تقدیم خبر ثقه بر برائت در بحوث مطرح شده است. (۱)

ایشان فرموده است: دلیل حجیت اماره مثل خبر ثقه اخص مطلق از دلیل برائت است؛ چون اگر دلیل برائت بر حجیت خبر ثقه مقدم شود، در موارد قیام خبر ثقه بر تکلیف خبر حجت نخواهد بود و صرفا اختصاص به موارد قیام خبر بر عدم تکلیف خواهد داشت این در حالی است عرف لغو می داند که شارع «رفع مالایعلمون» را بیان کند و در عین حال حجیت خبر نافی تکلیف را هم جعل کند؛ چون شک در تکلیف برای جریان برائت کافی است و عرفا حجیت خبر ثقه نافی تکلیف اثری ندارد.

۱- (۳) بحوث فی علم الاصول، سید محمود الشاهرودی، ج۶، ص ۳۵۰.

بنابراین اگر خطاب حجیت خبر ثقه در مورد ثبوت تکلیف حجت نباشد و اختصاص به نفی تکلیف داشته باشد، عرفا لغو می شود که برای جلوگیری از لغویت حجیت خبر ثقه در تعارض با برائت خبر ثقه مقدم خواهد شد.

نکته دیگر برای تقدیم خبر ثقه این است که شأن نزول برخی از ادله خبر ثقه، مربوط به تکلیف است؛ مثل آیه نفر که در آن تعبیر« لینذروا قومهم» آمده است که این تعبیر در ترخیصیات به کار نمی رود یا تعبیر «فاسمع له و اطع» که قدر متیقن آن دلالت بر تکلیف است.

بررسی کلام شهید صدر: (شبهه عموم من وجه بودن نسبت خبر ثقه و برائت)

کلام شهید صدر دارای تقریر مناسبی است اما نکته ای که در مورد کلام ایشان می توان ذکر کرد این است که دلیل برائت شبهات مقرون به علم اجمالی را شامل نمی شود و متشرعه اعم از زمان حضور ائمه علیهم السلام و در حال حاضر علم اجمالی به تکالیف دارند که مانع از جریان برائت در اطراف علم اجمالی خواهد شد و این موارد کم هم نیستند لذا همین موارد برای خروج از لغویت خبر ثقه کافی است. برای پذیرش کلام بحوث باید این اشکال پاسخ داده شود.

بنابراین در مورد خبر ثقه در تکالیف، نسبت خبر ثقه با حدیث «رفع مالایعلمون» عموم و خصوص من وجه است که شبهات مقرون به علم اجمالی به جهت انصراف یا مقید عقلی متصل یا منفصل، داخل در عموم «رفع مالایعلمون» نیستند ولی عموم حجیت خبر دال بر تکلیف شامل این موارد می شود، لذا نسبت عموم من وجه است.

ص: ۱۰۹۱

البته اگر ما مسلک مرحوم خویی را قائل شویم که ظهور برائت، شبهات مقرون به علم اجمالی را شامل می شود و مخصّص منفصل عقلی به جهت قبح ترخیص در مخالف قطعیه، آن را به غیر موارد شبهه مقرون به علم اجمالی تخصیص می زند، نسبت ظهور استعمالی حجیت خبر ثقه بر تکلیف و عموم «رفع مالا یعلمون» عموم و خصوص مطلق می شود؛ چون ظهور استعمالی «رفع مالایعلمون» شامل شبهه مقرون به علم اجمالی می شود لذا به لحاظ مراد استعمالی برای حدیث «رفع مالایعلمون» مورد افتراق وجود ندارد و عام خواهد شد اما دلیل حجیت خبر ثقه بر تکلیف خاص می شود که خاص بر عام مقدم است.

بنابراین اشکال عامین من وجه شدن دلیل حجیت خبر ثقه و برائت در جایی رخ می دهد که گفته شود عدم شمول دلیل برائت نسبت به اطراف علم اجمالی به مخصّص متصل است کما هو الصحیح وفاقا للسید الامام و البحوث و لذا طبق این مبنا نسبت بین دلیل حجیت خبر ثقه و برائت عموم من وجه می شود.

تصحیح تقدیم بنابر عموم من وجه بودن نسبت:

اما وجه تقدم این است که احمد بن اسحاق قمی که مخاطب «فاسمع له و اطع» بوده، از اجلاء و عارف به مسائل شرعی متعارف بوده است و به صورت متعارف برای او علم اجمالی به تکالیف منحل است؛ چون روایات متعدد از امام باقر وامام صادق علیهما السلام شنیده است و علم به تکلیف بیش از روایات شنیده، ندارد، لذا اگر عمری چیزی بیان کند، برای احمد بن اسحاق مطلب جدیدی است که شبهه بدویه محضه خواهد شد

ص: ۱۰۹۲

علاوه بر این ظاهر دلیل حجیت خبر ثقه و یا قدر متقین آن با توجه به استفاده از تعبیر «فاسمع له و اطع» این است که حجیت خبر ثقه منشأ تنجیز است در حالی که در شبهات مقرون به علم اجمالی، علم اجمالی منشأ تنجیز است و اثر حجیت خبر ثقه صرفا این است که احتیاط نمی شود بلکه ولو در حدود که خلاف احتیاط است، به خبر ثقه عمل می شود

به نظر ما این وجه با تتمیم ذکر شده از سوی ما، تقریب خوبی است.

نسبت امارات و قاعده حل:

با توجه به مطالب مطرح شده در بحث تقدیم امارات بر برائت شرعی، وجه تقدیم خبر ثقه بر قاعده حل هم روشن می شود؛ چون قاعده حل همانند برائت است.

نسبت امارات و برائت عقلی:

وجه تقدیم خبر ثقه و امارات بر برائت عقلیه جز ورود وجه دیگری نخواهد بود؛ چون موضوع برائت عقلی قبح عقاب بلابیان است و با قیام اماره از سوی شارع، وجدانا عدم بیان تبدیل به بیان خواهد شد؛ چون قبح عقاب بلابیان یعنی قبح عقاب در موردی که اهتمام مولی به تکلیف واقعی ابراز نشده باشد اما در صورتی که اهتمام مولی ولو با امر به احتیاط یا امر به اتباع خبر ثقه ابراز شده باشد، موضوع حکم عقل وجدانا از بین می رود چون موضوع حکم عقل به قبح عقاب کسی است که نسبت به تکلیف و ابراز اهتمام مولی علم نداشته باشد اما با امر به احتیاط شرعی ابراز اهتمام مولی صورت می گیرد و لذا برائت عقلی جاری نخواهد شد.

در مورد وجوب احتیاط عقلی هم مطلب همین خواهد بود؛ چون با قیام اماره بر ترخیص، وجدانا موضوع احتیاط عقلی که عدم ترخیص شرعی در ترک احتیاط است، از بین می رود؛ چون اماره بر ترخیص عین ترخیص شارع در ترک احتیاط است.

اصل سببی و مسببی/نسبت استصحابین/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل سببی و مسببی/نسبت استصحابین/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد اصل سببی و مسببی بود که در تعارض بین استصحاب سببی مخالف با اصل مسببی، اصل سببی مقدم خواهد شد. وجه تقدیم اصل سببی هم به این صورت بیان شد که همان طور که خود سبب ناسخ مسبب است، اصل جاری در سبب هم ناسخ مسبب خواهد بود.

تعارض استصحابین:

اصل سببی و مسببی:

در مطالب گذشته مطرح شد اگر اصل سببی مخالف با اصل مسببی باشد، اصل سببی مقدم خواهد شد؛ به عنوان مثال استصحاب طهارت یا قاعده طهارت در آب بر استصحاب نجاست لباسی که با آب شسته شده است مقدم است.

وجه تقدم اصل سببی بر اصل مسببی این است که عرف ناسخیت ثبوتی سبب را برای اصل سببی هم مترتب می کند، به این بیان که در مقام ثبوت وجود طهارت آب، رافع و ناسخ نجاست ثوبی است که با آب شسته شده است که ناسخ بودن سبب موجب می شود، عرف اصل جاری در سببب را هم ناسخ اثباتی مسبب بداند و بر آن مقدم کند.

البته لازم به ذکر است اصل سببی در صورتی مقدم خواهد شد که اصل مثبت نباشد و الّا در صورت مثبت بودن، اصل سببی اساسا اقتضای ترتیب آثار مسبب را نمی کند بخلاف اینکه مسبب شرعی باشد مثل استصحاب طهارت یا قاعده طهارت در آب که اثر شرعی آن طهارت ثوب است که عرف جریان استصحاب طهارت آب را مانع از جریان استصحاب نجاست در ثوب می داند.

ص: ۱۰۹۴

عدم صحت قیاس اصل سببی به اماره بر سبب:

در مورد اصل سببی توجه به این نکته لازم است که نمی توان اصل سببی و مسببی را به اماره بر سبب و مسبب قیاس کرد؛ چون فرضا اگر بعد شسته شدن لباس با آب، بینه ای بر نجاست لباس قیام شود و بینه دیگر قائم شود که آب در هنگام شستن لباس پاک بوده است، این دو بینه تعارض می کنند؛ چون هر دو بینه از یک حال فعلی حکایت می کنند که قابل اجتماع نیستند؛ به جهت اینکه مثبتات هر یک از بینه ها حجت است و با این لحاظ بینه بر طهارت آب به التزام دلالت بر طهارت لباس شسته با آن می کند و بیّنه بر نجاست ثوب حکایت از عدم طهارت آب می کند که تعارض و تساقط می کنند.

اصل سببی و مسببی در متوافقین:

یکی از مباحث مربوط به اصل سببی و مسببی، بررسی نسبت این دو اصل در صورت توافق است؛ برای اصل سببی و مسببی متوافق می توان به استصحاب عدم نوم و استصحاب بقاء طهارت از حدث یا استصحاب عدم اصابه نجس و استصحاب بقاء طهارت ثوب مشکوک النجاسه مثال زد که در این موارد اصل سببی و مسببی متوافقین هستند؛ چون استصحاب عدم نوم، بقاء طهارت از حدث را اثبات می کند و نتیجه استصحاب طهارت از حدث هم که به مشهور نسبت داده شده است اثبات طهارت است اما نکته این است که یکی از این دو اصل موضوعی و دیگری حکمی است که در این شرائط استصحاب موضوعی مقدم بر استصحاب حکمی موافق خواهد شد؛ بنابراین اصل سببی ولو موافق اصل مسببی باشد، مقدم یعنی حاکم بر آن است.

ص: ۱۰۹۵

ثمره تقدم یا عدم تقدم اصل سببی موافق: (وجود ثمره در اصل طولی)

در مورد تقدم یا عدم تقدم اصل سببی بر اصل مسببی موافق، ثمره ای در بحث اصل طولی مطرح شده است.

توضیح ثمره مطرح شده این است که اگر دو مایع وجود داشته باشد که هر دو دارای استصحاب طهارت باشند، اما در مورد یکی از دو آب، اصل موضوعی مثبت طهارت هم جاری باشد، اما مایع دوم به جهت توارد حالتین فقط اصل حکمی داشته باشد، دراین صورت بنابر مسلک اصل طولی که مرحوم شیخ انصاری قائل بوده اند، اصل موضوعی در مایع اول با اصل حکمی استصحاب طهارت در مایع دوم در عرض واحد تعارض و تساقط می کنند و بعد آن نوبت به استصحاب حکمی در مایع اول می رسد؛ چون فرض این است که مایع اول هم اصل موضوعی مثبت طهارت دارد و هم اصل حکمی مثل استصحاب عدم اصابت نجس یا استصحاب طهارت ولی مایع دوم مورد توارد حالتین است که فقط اصلی حکمی قاعده طهارت دارد یا در برخی موارد ممکن است، استصحاب طهارت هم داشته باشد، که اصل موضوعی در مایع اول با اصل حکمی در مایع دوم در رتبه واحده تعارضه می کنند؛ چون دو اصل مثبت طهارت هستند. بعد تعارض و تساقط نوبت به استصحاب طهارت در مایع اول می رسد که اصل طولی است.

بیان مطرح شده، کلام جناب شیخ انصاری است.

مناقشه در ثمره مطرح شده:

به نظر ما ثمره مطرح شده از سوی جناب شیخ صحیح نیست؛ چون تنها توجیه بر تقدم اصل سببی موافق بر اصل مسببی این است که اصل سببی موضوع اصل مسببی را از بین می برد؛ چون موضوع اصل مسببی شک است و اصل سببی شک را از بین می برد؛ مثلا موضوع استصحاب طهارت آب اول، شک در بقاء طهارت است که استصحاب عدم اصابت نجس به آب، حکم می کند که شخص با فرض عدم اصابه نجس، شک ندارد؛ لذا موضوع استصحاب طهارت که اصل حکمی است به نحو حکومت از بین می رود، در حالی که این ادعای ایشان به چند دلیل صحیح نیست:

مناقشه اول: (موضوع بودن عدم علم به نجاست برای استصحاب طهارت)

اولاً: موضوع استصحاب طهارت، شک در طهارت نیست، بلکه عدم علم به نجاست است؛ چون در دلیل استصحاب مطرح شده است: «لا تنقض الیقین بالشک ولکن انقضه بیقین آخر» که مفاد این خطاب این است که تا زمان حصول علم به نجاست، استصحاب طهارت باقی است و از طرف دیگر با اصل موضوعی عدم اصابت نجس به آب گفته می شود که «أنت عالمٌ ببقاء الطهاره تعبدا» اما به جهت اینکه موضوع استصحاب طهارت شک وجدانی در طهارت است، موضوع استصحاب طهارت از بین نمی رود و تا زمانی که وجدانا علم به نجاست ایجاد نشده باشد، استصحاب طهارت جاری خواهد شد. بنابراین استصحاب سببی حاکم بر استصحاب مسببی نیست؛ فضلا از اینکه اصولی به عنوان اصل سببی جاری شود که ربطی به تعبد به علم نداشته باشد، مثل اصل طهارت در دستی که ملاقات با آب کرده است که نسبت به دست، به جهت جریان قاعده طهارت که اصل سببی است، حکم به طهارت می شود. اما با توجه به اینکه منشا شک در طهارت و نجاست آب، نجاست یا عدم نجاست دست است، استصحاب طهارت آب جاری خواهد شد؛ چون جریان قاعده طهارت در دست به عنوان اصل سببی، تعبد به علم نکرده است و یا اگر اصل مسببی قاعده طهارت در آب باشد، با توجه به اینکه به خلاف استصحاب که با لحاظ «لاتنقض الیقین بالشک»در موضوع آن شک اخذ شده است، در قاعده طهارت شک اخذ نشده است بلکه عدم علم به قذارت اخذ شده است، لذا اصل طهارت به عنوان اصل سببی در دست جاری می شود و هیچ حکومتی بر استصحاب طهارت یا قاعده طهارت در آب نخواهد داشت. بنابراین دو اصل متوافق، در رتبه واحده جاری می شوند.

ص: ۱۰۹۷

مناقشه دوم: (طرف معارضه بودن اصل طولی)

ثانیا: اگر اصرار شود که اصل طولی صحیح است و اصل مسببی محکوم اصل سببی است، همان طور که در قاعده اشتغال مطرح شده است، اصل طولی طرف معارضه خواهد بود؛ چون اصل طولی نسبت به اصل حاکم خود در طول است و با آن تعارض ندارد، اما نسبت به اصل دیگر در طول نیست؛ مثلا استصحاب طهارت آب «الف» که طرف اعلم اجمالی است، در طول اصل موضوعی طهارت آن است، اما در طول استصحاب طهارت آب دوم نیست بلکه با آن طرف معارضه است.

برای تایید اینکه اصل سببی و اصل مسببی متوافق، در عرض واحد جاری می شوند، به صحیحه اولی و ثانیه زراره استشهاد می شود؛ چون در صحیحه اولی زراره حضرت می توانست استصحاب موضوعی عدم نوم که اصل سببی است، جاری کند، اما این گونه عمل نکرد، بلکه استصحاب بقاء وضوء که اصل مسببی است، جاری کردند. شاهد دیگر اینکه امام علیه السلام در صحیحه ثانیه می توانست، استصحاب عدم اصابه نجس به ثوب جاری کند، اما استصحاب حکمی جاری کردند که «انک کنت علی یقین من طهارتک فشککت».

پاسخ مرحوم آقای خویی از اشکال دوم: (بیان عرفی امام برای تفهیم ذهن عرف)

مرحوم آقای خویی بعد طرح شدن این مطلب فرموده اند: بیان امام بیان عرفی برای تفهیم به ذهن عرف بوده است و نیازی نبوده است که دقائق اصولی به عرف گوشزد کنند؛ چون هر کس برای عوم الناس صحبت کند، اصل مسببی جاری می کند. اما در مقام دقت توضیح داده می شود که اصل سببی جاری و حاکم بر اصل مسببی است. لذا صحیحه اولی و ثانیه زراره بیانی در اجرای اصل مسببی در عرض اصل سببی ندارند.

مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی: (عدم پذیرش تسامح در تعبیر و احتجاج به تعبیر امام علیه السلام)

انصاف این است که این فرمایش خلاف ظاهر است؛ چون عرف احتجاج می کند نسبت به اینکه امام علیه السلام به جای اینکه بفرمایند: «انک کنت علی یقین عدم نومک» کما اینکه قبلا گفته است: «حتی یستیقن انه قد نام» از استصحاب بقاء وضوء استفاده کرده است. یا اینکه در صحیحه ثانیه زراره به جای اینکه بفرمایند: «انک کنت علی یقین من عدم اصابه الدم لثوبک و لاتنقض الیقین بالشک» از استصحاب طهارت استفاده کرده اند که عرف احتجاج می کند و اینکه امام بیان مسامحی برای تقریب به ذهن عوام الناس داشته است، در نزد عرف پذیرفته شده نیست.

عدم اختصاص تقدم اصل سببی به استصحاب:

یکی از نکات قابل توجه در بحث اصل سببی و مسببی این است که تقدم اصل سببی بر مسببی، اختصاص به استصحاب ندارد، بلکه همه اصول عملیه این حکم را دارد؛ مثلا قاعده فراغ در سبب در صورت مخالفت بر قاعده فراغ در مسبب مقدم است؛ مثلا اگر شخص دو عمره مفرده به جای آورد و بعد انجام عمره دوم علم اجمالی پیدا کند که طواف عمره اول یا دوم او باطل بوده است، در این صورت قاعده فراغ در طواف اول با قاعده فراغ در طواف دوم تعارض نمی کند؛ چون قاعده فراغ در طواف اول اصل سببی است و ثابت می کند که شخص از احرام عمره اول خارج شده است؛ چون اگر قاعده فراغ در طواف اول مطابق واقع و موجب صحت عمره اول شود، با توجه به علم اجمالی به بطلان یک عمره، یقینا احرام برای عمره ثانیه یقینا امتثال نشده است و اگر هم فی الواقع قاعده فراغ در طواف دوم صحیح باشد، طواف عمره اول باطل خواهد بود که با بطلان طواف عمره اول هنوز شخص برای عمره دوم به صورت صحیح محرم نشده است؛ بنابراین قاعده فراغ در عمره اول که سببی است جاری می شود و با قاعده فراغ در عمره دوم تعارض نمی کند؛ چون علم تفصیلی وجود دارد که طواف عمره مفرده ثانیه به عنوان عمره مفرده ثانیه به وجه صحیح واقع نشده است لذا قاعده فراغ در عمره اولی بلامعارض جاری می شود.

مثال های دیگری برای تقدم اصل سببی وجود دارد که در بحث قاعده فراغ مطرح خواهد شد.

نسبت استصحاب با سایر اصول عملیه:

نسبت استصحاب با برائت عقلیه: (ورود استصحاب)

نسبت استصحاب تکلیف با برائت عقلیه نسبت دلیل وارد بر دلیل مورود است؛ چون موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان، عدم بیان به معنای عدم علم به اهتمام مولی به تکلیف واقعی است، اما اگر به اهتمام مولی نسبت به تکلیف واقعی علم حاصل شود، دیگر عقل عقاب را قبیح نمی داند و لذا امر به احتیاط هم نسبت به قبح عقاب بلابیان وورد دارد؛ چون امر به احتیاط همانند استصحاب ایصال اهتمام مولی به تکلیف واقعی علی فرض وجوده است که موجب از بین رفتن موضوع برائت عقلیه می شود.

کلام آقای سیستانی:

مطلب اول: (عدم حکم عقل به قبح عقاب با ایجاد قوت احتمال توسط استصحاب)

در مورد نسبت استصحاب و برائت عقلیه آقای سیستانی بحثی مطرح کرده اند.(۱) ایشان نکته مهمی مطرح کرده اند که خلاصه آن به این صورت است که موارد استصحاب مختلف است و در برخی موارد استصحاب تکلیف، موضوع برائت عقلی را از بین می برد؛ چون عقل در مواردی که احتمال تکلیف قوی باشد دیگر حکم به قبح عقاب بلابیان نمی کند و استصحاب تکلیف هم تعبدا احتمال تکلیف را قوی کرده و تعبدا قوت احتمال می آورد؛ چون استصحاب تعبد به بقاء یقین است که با فرض قوت احتمال ایجاد شده توسط استصحاب عقل حکم به قبح عقاب بلابیان نمی کند.

ص: ۱۱۰۰

۱- (۱) حضرت استاد فرمودند: این مطلب در جزوه نوشته شده توسط ایشان مفصلا مطرح شده است.

مناقشه در کلام آقای سیستانی: (عدم ارزش برای ظن غیر معتبر و کفایت امر به احتیاط برای رفع قبح عقاب)

این مطلب ایشان قابل مناقشه است؛ چون اگر قوت احتمال به معنای ظن به واقع ولو ظن غیر معتبر باشد، این ظن ارزشی ندارد؛ چون ظن غیر معتبر قبح عقاب بلابیان را از بین نمی برد.

اما اگر مراد ظن معتبر باشد، روشن است که ظن معتبر قبح عقاب بلابیان را از بین می برد، اما به جهت اینکه شارع تعبد به قوت احتمال و علم به بقاء متیقن سابق کرده است نیست بلکه حتی اگر شارع امر به احتیاط هم کند، عقل عقاب را قبیح نمی داند؛ لذا اگر شرب تتن صورت گیرد، دیگر عقاب بر تکلیف مشکوک قبیح نیست ولو اینکه قوت احتمال وجدانا یا تعبدا وجود نداشته باشد و لذا محتمل نیست کسی که تعبد به علم را در استصحاب انکار می کند، مشکل داشته باشد؛ چون حتما لازم نیست که تعبد به قوت احتمال صورت گیرد تا نسبت به قبح عقاب بلابیان ورود داشته باشد بلکه همین که امر به احتیاط شود، برای رفع قبح عقاب بلابیان کافی است.

مطلب دوم: (عدم جریان استصحاب در موارد قوت محتمل)

آقای سیستانی در مطلب اول خود فرمودند: استصحاب تکلیف به جهت اینکه تعبدا قوت احتمال است، موضوع قبح عقاب بلا بیان را رفع می کند؛ چون بعد تعبد به تکلیف توسط استصحاب، برای قبح عقاب بلابیان موضوع باقی نخواهد ماند.

ایشان مطلب دومی هم مطرح کرده اند که کلام مهمی است. در این بخش فرموده اند: در مواردی که نوع تکلیف محتمل مثل دماء و فروج قوی است اگر شخصی شک داشته باشد، مثلا نمی داند که این انسان مسلم است تا قتل او حرام باشد یا کافر حربی است تا قتل او جایز باشد، در این صورت که حرمت قتل مؤمن یک محتمل قوی است و عقل حکم به لزوم احتیاط می کند، با وجود قوت نوع محتمل، قبح عقاب بلابیان جاری نمی شود. اما نکته این است که اگرچه ممکن است در موارد استصحاب تکلیف، به واسطه استصحاب قوت احتمال ایجاد شود و مانع جریان برائت عقلی شود، اما در مواردی که نوع محتمل به مرتبه شدیده قوی است و عقل حکم به قبح عقاب نمی کند، اگر استصحاب بر خلاف این حکم عقل باشد، فایده نخواهد داشت. بنابراین در مواردی که در اسلام یا کفر شخص شک وجود دارد، با توجه به اینکه قتل مسلم حرمت شدیده دارد، عقل استصحاب عدم اسلام شخص را برای جواز قتل او کافی نمی داند

خلاصه این فرمایش ایشان این است که قبح عقاب بلابیان در صورتی جاری است که قوت احتمال تکلیف یا قوت محتمل به مرتبه شدیده نباشد. بنابراین ایشان دو نتیجه بیان کردند: که یکی به نفع استصحاب و دیگری به ضرر استصحاب. اما کلام به نفع استصحاب این است که استصحاب تکلیف قوت احتمال را تعبدا ثابت می کند و موضوع برائت عقلی از بین می رود و اما به ضرر استصحاب این است که در موارد اهمیت محتمل به مرتبه شدیده که عقل حکم به لزوم احتیاط می کند، استصحابی که بخواهد ترخیص در فعل دهد و خلاف حکم عقل باشد، جاری نمی شود. بنابراین مثلا اگر در مورد شوهردار بودن زنی شک وجود داشته باشد، به صرف جریان استصحاب نمی توان بر او رجم جاری کرد؛ چون نوع محتمل در رجم قوی است.

نتیجه اینکه ایشان فرموده اند: جایز نیست که استصحاب در مطالب اساسی فقه جاری شود که این بیان محدود کردن دایره جریان استصحاب خواهد بود کما اینکه برخی دیگر به بیان دیگر در استصحاب قائل به محدودیت شده اند، مثل اینکه ادعاء شده است، الف و لام مطرح شده در ادله استصحاب که بر سر یقین امده است، الف و لام عهد است و اشاره به یقین به طهارت داردف لذا استصحاب صرفا در موارد شک در طهارت جاری می شود.

اصل سببی و مسببی /تعارض استصحابین/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب ۹۶/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصل سببی و مسببی /تعارض استصحابین/ تنبیه پانزدهم/ تنبیهات /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام صاحب کفایه در خاتمه بحث استصحاب بود که ایشان در دو مقام به بحث پرداختند:

ص: ۱۱۰۲

۱- تعارض بین دو استصحاب. ۲- نسبت استصحاب با سایر اصول عملیه.(۱) بحث در مقام اول از کلام صاحب کفایه واقع شد.

تعارض استصحابین:

اصل سببی و مسببی:

خلاصه مباحث مطرح شده در بحث تعارض دو استصحاب این است که اگر بین دو استصحاب تنافی وجود داشته باشد، به معنای اینکه امکان جعل هر دو استصحاب نباشد، این تنافی منشأ تعارض بین دو استصحاب خواهد بود الّا اینکه یکی از دو استصحاب اصل سببی و دیگری اصل مسببی باشد به این نحو که مستصحب در اصل مسببی از آثار شرعیه مستصحب در اصل سببی باشد؛ مثل استصحاب نجاست ثوب که اصل مسببی است و استصحاب طهارت آبی که ثوب با آن شسته شده است، بر آن مقدم است.

عدم اختصاص تقدم اصل سببی به استصحاب:

در مورد اصل سببی و مسببی مطرح شد که نکته تقدم اصل سببی مختص استصحاب نیست. البته بحوث نکته ای ذکر کرده اند که مختص استصحاب است، اما عرض ما این است که تقدم اصل سببی در سایر اصول عملیه هم مطرح است، مثل اینکه اگر قاعده فراغ سببی و مسببی وجود داشته باشد، قاعده فراغ سببی مقدم خواهد شد؛ بنابراین اگر شخصی با دو خواهر در دو زمان متفاوت ازدواج کند و به نحو شبهه موضوعیه شک داشته باشد که عقد ازدواج اول یا عقد دوم واجد شرائط صحت بوده است، در این فرض قاعده فراغ در ازدواج اول جاری می شود و اثر شرعی آن این است که ازدواج دوم، ازدواج با خواهر زن و باطل است، چون با جریان قاعده فراغ در عقد اول، شک در عقد دوم رفع می شود و کسی هم قائل نشده است که دو قاعده فراغ تعارض و تساقط می کند.

ص: ۱۱۰۳

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۴۳۰.

نکته اینکه گفته شد، ازدواج در دو زمان باشد، این است که اگر در یک زمان با دو خواهر ازدواج کند، هر دو عقد باطل خواهد بود.

البته در برخی موارد وجه دیگری برای جریان قاعده فراغ وجود دارد به این نحو علم اجمالی به خلل در یکی از دو عقد وجود داشته باشد که با جریان قاعده فراغ در عقد اول، علم اجمالی منشأ علم تفصیلی به بطلان عقد دوم می شود، مشابه مورد علم اجمالی به بطلان یکی از دو عمره ای که شخص انجام داده است که مثال آن در جلسه گذشته مورد بررسی قرار گرفت. بنابراین ضابطه به این صورت خواهد بود که علم اجمالی به خلل در یکی از دو عمل مترتب، موجب علم تفصیلی به خلل در عمل دوم شود، مثل اینکه گاهی علم اجمالی ایجاد می شود که وضوء یا نماز شخص دارای خلل بوده است که خلل در هر کدام باشد، موجب بطلان نماز خواهد بود که در این مثال نسبت به وضوء قاعده فراغ بلامعارض جاری خواهد شد.

بنابراین قاعده فراغ سببی بر قاعده فراغ مسببی مقدم خواهد بود؛ مثل مورد ازدواج با دو خواهر که قاعده فراغ در ازدواج اول که اصل سببی است ثابت می کند که ازدواج دوم ازدواج با خواهر زن است و ازدواج دوم باطل است.

عدم کفایت اجمالی به کذب احد الاستصحابین برای تعارض:

در مورد دو استصحاب لازم به ذکر است که مجرد علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب، منشأ تعارض دو استصحاب نخواهد بود؛ چون اینکه گفته شد، اگر علم اجمالی حاصل شود که یکی از دو استصحاب مخالف واقع است، منشأ تنافی بین دو استصحاب می شود، در صورتی است که دو استصحاب سببی و مسببی نباشند و از جمع بین دو استصحاب مناقضه در مؤدی یا ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی به تکلیف حاصل شود که مناقضه در مؤدی همانند استصحاب در موارد توارد حالتین که اگر استصحاب طهارت و نجاست آب جاری شود، با توجه به اینکه یکی منجز تکلیف و دیگری معذّر نسبت به شیء واحد هستند، جریان دو استصحاب غیر معقول است و در برخی موارد هم جریان دو استصحاب موجب ترخیص در مخالف قطعیه خواهد شد، مثل موارد علم اجمالی به نجس شدن یکی از دو اناء پاک که استصحاب طهارت در هر کدام با استصحاب طهارت دیگری تعارض می کند؛ چون اگر هر دو جاری شود، ترخیص در مخالفت قطعیه رخ می دهد که درنزد مرحوم خویی قبیح است و در نزد بزرگانی همچون امام قدس سره و شهید صدر و خود ما موجب نقض غرض است و لذا موجب انصراف دلیل استصحاب برای شمول بر این مورد خواهد شد.

ص: ۱۱۰۴

البته گاهی محذور جمع بین دو استصحاب، محذور ثالثی است که ملحق به محذور ثانی خواهد بود و آن عبارت است از ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه تکلیف معلوم به اجمال، مثل اینکه علم اجمالی باشد در ساعت نه حضور شخص در مسجد اعظم یا مدرسه فیضیه حرام است که تمکن از مخالفت قطعیه این علم اجمالی وجود ندارد؛ چون علم اجمالی به احد الضدین است، اما اگر استصحاب «عدم حرمت کون فی مسجد الاعظم» و «عدم حرمت کون فی مدرسه الفیضیه» جاری شود، مستلزم ترخیص قطعیه در مخالفت واقعیه تکلیف معلوم بالاجمال است؛ چون جریان دو استصحاب به معنای این خواهد بود که شارع یقینا در این فرض در ارتکاب حرام واقعی ترخیص داده است ولو اینکه علم به ارتکاب حاصل نشود و این نقض غرض در نزد عقلاء است و موجب انصراف دلیل استصحاب از این مورد خواهد شد.

بنابراین اگر در موردی مشکل مناقضه در مؤدی و ترخیص در مخالف قطعیه وجود نداشته باشد و ترخیص قطعیه در مخالفت تکلیف هم حاصل نشود، صرف علم اجمالی به مخالفت یکی از دو استصحاب با واقع مشکل ایجاد نمی کند؛ مثل اینکه علم اجمالی حاصل شود که یکی از دو آب نجس پاک شده است که در این صورت مطلب صحیح کما علیه المشهور ومنهم صاحب الکفایه این است که استصحاب نجاست آب «الف» و «ب» جاری می شود و اثر این دو استصحاب این است که ملاقی هر کدام از این دو اناء محکوم به نجاست خواهد بود؛ چون اصل نجاست در آب موضوع نجاست ملاقی را اثبات می کند اما حصول این نتیجه از جریان دو استصحاب مشکلی ایجاد نمی کند.

ص: ۱۱۰۵

کلام شیخ انصاری و محقق نائینی در عدم جریان استصحاب در موارد علم اجمالی:

مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی قائل به عدم جریان استصحاب نجاست در دو آب در موارد علم اجمالی به طهارت یکی از دو آب هستند. مرحوم شیخ انصاری برای جریان استصحاب در هر دو آب، مانع اثباتی و مرحوم نائینی مانع ثبوتی ذکر کرده اند.

مانع اثباتی در کلام مرحوم شیخ انصاری: (تناقض صدر و ذیل صحیحه اولی زراره)(۱)

مانع اثباتی مطرح شده در کلام شیخ به تقریبی که ما از کلام ایشان می فهمیم به این صورت است که در صدر صحیحه اولی زراره مطرح شده است: «لاتنقض الیقین بالشک» که در موارد علم اجمالی اناء اول مصداق «لاتنقض الیقین بالشک» لذا حکم به استصحاب نجاست می کند و اناء «ب» هم مصداق «لاتنقض الیقین بالشک» است که استصحاب نجاست در آن هم جاری می شود، اما در کنار این دو استصحاب علم اجمالی وجود دارد که یکی از دو ظرف پاک شده است و یقین به طهارت آن وجود دارد، اما مردد بین دو اناء است اما با توجه به علم به طهارت آن، شامل ذیل صحیحه که در آن وارد شده است« لکن انقضه بیقین آخر» می شود که امر به نقض یقین سابق به نجاست می کند و لذا بین صدر و ذیل صحیحه تناقض به نحو سلب کلی «لاتنقض» و ایجاب جزئی «انقض» در مورد ظرف پاک شده ایجاد می شود.

البته تناقض صدر و ذیل که در کلام مرحوم شیخ انصاری مطرح شده است حتی اگر علم اجمالی به عنوانی مثل اناء زید تعلق گرفته باشد که بین طرف «اول» و «ب» مردد است، وجود خواهد داشت؛ چون مثلا اگر در سابق علم وجود داشته باشد که هر دو اناء پاک بوده است و بعد علم اجمالی حاصل می شود که اناء زید نجس شده است، اما مشخص نیست که اناء زید کدام است، در این صورت روشن نیست که تعبیر «انقضه بیقین آخر» که در آن امر به نقض حالت سابقه شده است کدام ظرف را شامل است لذا نتیجه صدر روایت جریان استصحاب نجاست و نتیجه ذیل عدم جریان استصحاب نجاست است و همین موجب تناقض صدر و ذیل روایت خواهد شد.

۱- (۲) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص ۴۱۰.

مناقشه صاحب کفایه در کلام شیخ انصاری:(۱)

صاحب کفایه در اشکال به جناب شیخ انصاری به دو اشکال اشاره کرده اند:

۱. نهایتا بعد تعارض صدر و ذیل در صحیحه اولی زراره موجب اجمال در خصوص این روایت خواهد شد، اما ذیل که مورد استناد قرار گرفته است در همه روایات وجود ندارد؛ مثلا در صحیحه ثانیه زراره به جهت عدم وجود ذیل، مجمل نخواهد شد و اجمال خطاب در صحیحه اولی هم ضرری به صحیحه ثانیه که مبیّن است نخواهد داشت.

این پاسخ صاحب کفایه مطلب درستی است.

۲. ظاهر کفایه در اشکال دوم ایشان بر جناب شیخ این است که ظاهر «انقضه بیقین آخر» این است که متعلق یقین آخر، جامع «احدهما» نیست بلکه تنها در صورتی امر به نقض می شود که نسبت به همان متعلق یقین تفصیلی سابق مثل اناء «ب»، یقین به خلاف ایجاد شود؛ یعنی لازم است متعلق یقین لاحق همان یقین سابق باشد نه اینکه یقین سابق تفصیلی و یقین لاحق به عنوان اجمالی احدهما تعلق گرفته باشد.

مناقشه در اشکال دوم مرحوم آخوند:

اشکال دوم مرحوم آخوند با این بیان ذکر شده، صحیح نیست؛ چون مرحوم شیخ نفرمود، مقتضای اطلاق ذیل این است که یقین سابق به نجاست اناء «الف» را به واسطه یقین دیگری اعم از اینکه اجمالی یا تفصیلی باشد، نقض کنیم؛ چون اگر این را کلام را مطرح می کردند، با توجه به اینکه در ذیل نسبت به هر او اناء امر به نقض یقین سابق می کند و در مقابل آن در صدر نهی از نقض می کند، تعارض سلب کلی و ایجاب کلی صورت می گیرد. بنابراین مرحوم شیخ ذیل صحیحه زراره را بر اناء مردد بین الانائین که همان اناء زید است، تطبیق کرده اند که با این لحاظ متعلق ذیل در یقین سابق و لاحق واحد می شود؛ چون نسبت به اناء زید یقین به نجاست وجود دارد که تعبیر «انقضه بیقین آخر» حکم به نقض یقین سابق می کند، بنابراین متعلق یقین سابق و لاحق واحد خواهد شد که موجب تعارض سلب کلی و ایجاب جزئی می شود.

ص: ۱۱۰۷

۱- (۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۳۲.

پاسخ از اشکال تناقض صدر و ذیل: (تأکید بودن ذیل صحیحه)

پاسخ اشکال تناقض صدر و ذیل که در کلام مرحوم شیخ انصاری مطرح شده، به این صورت است که عرف از ذیل صحیحه حکم تعبدی استفاده نمی کند بلکه عرف ذیل صحیحه را تاکید بر صدر می داند که در صورت تاکید بودن معارض با صدر نخواهد بود. بر این اساس مفاد صحیحه این است صرفا در صورتی که یقین به ارتفاع حاصل شود، استصحاب جاری نمی شود؛ چون با وجود یقین لاحق تعبد معنا ندارد.

بنابراین همان صدر برای استصحاب کافی است و ذیل صرفا برای تاکید مطرح شده است کما اینکه اگر گفته شود: «آنچه را ندیده ای بیان زبان نیاور بلکه آنچه را دیده ای بازگو کن» در این کلام، ذیل به عنوان تاکید صدر ذکر شده است.

بنابراین اشکال مرحوم شیخ وارد نیست.

مانع ثبوتی در کلام محقق نائینی: (عدم معقولیت تعبد بر خلاف علم وجدانی)

همان طور که بیان گردید، مرحوم نائینی در موارد علم اجمالی قائل به جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی نیستند و برای عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی ادعای مانع ثبوتی و عقلی کرده اند.

ایشان در بیان مانع عقلی برای جریان استصحاب در هر دو اناء فرموده اند: تعبد بر خلاف علم وجدانی معقول نیست؛ چون در موارد علم اجمالی شخص می داند که یکی از دو اناء پاك شده است و در فرض علم شخص شارع نمی تواند اعتبار علم به نجاست در هر دو اناء کند کما اینکه اگر شخص علم داشته باشد که روز است، معقول نیست که شارع اعتبار علم کند که الان شب است.

مناقشه درکلام مرحوم نائینی:

اشکال نقضی:

اشکال نقضی بر کلام مرحوم نائینی این است که ایشان در اصول گفته اند: اگر شخصی با مایع مشکوک المائیه و البولیه وضوء بگیرد، نسبت به او دو استصحاب جاری خواهد شد، از طرفی استصحاب حکم به طهارت بدن او و از طرف دیگر استصحاب حکم به بقاء حدث او می کند در حالی که علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب وجود دارد؛ چون مایع یا آب بوده است و لذا علاوه بر اینکه اعضای او پاک است، حدث او هم برطرف شده است و اینکه مایع بول است که در این صورت نه تنها حدث او برطرف نشده است بلکه اعضای وضوی او هم نجس شده است، بنابراین یکی از دو استصحاب جاری نیست اما ایشان قائل به جریان هر دو استصحاب شده اند در حالی که این دو استصحاب تفاوتی با استصحاب نجاست اناء ندارد.

پاسخ از نقض مطرح شده: (تفاوت در مؤدی)

مرحوم نائینی در پاسخ از نقض مطرح شده فرموده اند: دو استصحاب در مثال وضوء با مایع مشکوک به این جهت جاری است که مؤدی آنها یکسان نیست بلکه یکی از آنها مؤدی طهارت از خبث و دیگری بقاء حدث است در حالی که در مورد جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی مفاد هر دو استصحاب، نجاست است.

اشکال در پاسخ: (تغایر مفاد دو استصحاب نجاست)

پاسخ جناب محقق نائینی از نقض مطرح شده، صحیح نیست؛ چون در مورد استصحاب نجاست هم استصحاب نجاست آب «الف» غیر از استصحاب نجاست آب «ب» است و صرفا این دو استصحاب تشابه در مؤدی دارند به جهت اینکه هر دو نجاست را اثبات می کند. اما نکته این است که نجاست آب «الف» غیر از نجاست آب «ب» است و در هر کدام یقین سابق و شک لاحق وجود دارد که مشکلی از تعبد به دو علم وجود ندارد؛ چون فی حد ذاته هر کدام مشکوک است و صرفا علم اجمالی به کذب یکی از آن دو وجود دارد که این علم اجمالی اشکالی ایجاد نمی کند بلکه عقلاء متوجه می شوند که تعبد به علم مربوط به اعتبار است و هدف اصلی تنجیز و تعذیر بوده است.

ص: ۱۱۰۹

پاسخ حلی: (عدم صحت تعبد به علم در استصحاب)

اما نکته مهم در این بحث این است که اشکالات مطرح شده در صورتی وارد خواهد بود که مفاد استصحاب تعبد به علم باشد. اما به نظر ما در استصحاب تعبد به علم صورت نگرفته است بلکه مفاد استصحاب جری عملی وفق یقین سابق است.

فرضا اگر استصحاب را تعبد به علم بدانیم، مشکلی رخ نمی دهد؛ چون اشکال محقق نائینی مختص استصحاب نیست بلکه از مسلمات است که اگر شخصی بعد از انجام نماز شک داشته باشد که وضوء گرفته است، قاعده فراغ که در نزد ایشان تعبد به علم استف حکم به صحت نماز او می کند، اما استصحاب حدث حکم می کند لازم است برای نماز عصر وضوء بگیرد در حالی که علم اجمالی وجود دارد که یکی از او اصل خلاف واقع است؛ چون فی الواقع شخص یا وضوء نداشته است که نماز ظهر او هم باطل می شود یا اینکه وضوء داشته است که برای نماز عصر نیازی به وضوء نخواهد بود، اما در عین حال استصحاب و قاعده فراغ هر دو جاری خواهند شد و این مطلب مورد اشکال واقع نشده است. بنابراین علم اجمالی به مخالفت یکی از دو استصحاب با واقع منشأ تعارض دو استصحاب به طور مطلق نیست الا اینکه مستلزم مناقضه در مؤدی یا ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال باشد.

کلام صاحب کفایه در بیان ملاک تعارض استصحاب:

مرحوم آخوند در ذیل تعارض دو استصحاب مطرح کرده اند: گاهی تعارض دو استصحاب به ملاک عجز از جمع بین دو حکم در مقام امتثال است؛ کما اینکه اگر مسجدی قبلا نجس شده باشد و شخص نسبت به تطهیر آن شک داشته باشد و از طرف دیگر در ضیق وقت نسبت به اداء نماز خود هم شک داشته باشد که در این فرض استصحاب عدم تطهیر مسجد حکم به وجوب ازاله نجاست از مسجد و استصحاب عدم اتیان نماز هم حکم به لزوم انجام نماز می کند که در این فرض با توجه به اینکه ازاله نجاست واجب فوری است و به جهت ضیق وقت نماز هم واجب است، انجام هر دو بر او لازم است اما شخص در مقام امتثال عاجز از انجام هر دو عمل است لذا بین دو استصحاب تعارض رخ می دهد.

ص: ۱۱۱۰

مناقشه در کلام مرحوم آخوند: (مناسبت کلام با بحث تزاحم)

مناسب بود مرحوم آخوند این بحث را اصلا مطرح نمی کردند؛ چون این بحث مربوط به بحث تزاحم است که تزاحم بین دو حکم واقعی گاهی بین دو حکم ثابت بالوجدان و گاهی ثابت بالتعبد است اعم از اینکه به واسطه اماره ثابت شده باشد یا اصل عملی. بنابراین بحث مربوط به تزاحم ربطی به محل کلام که بحث از تعارض است، نخواهد داشت.

البته لازم به ذکر است که تزاحم بین دو حکم ظاهری نیست تا گفته شود به جهت اینکه هر دو مفاد «لاتنقض الیقین بالشک» است و بین دو «لاتنقض الیقین بالشک» تزاحم رخ می دهد، اهم و مهم لحاظ نمی شود بلکه تزاحم بین دو حکم واقعی است که به برکت اصل ثابت شده اند و لذا اگر یکی از دو حکم أهم باشد، همان مقدم است.

بنابراین اگر ایشان این بحث را مطرح نمی کردند، بهتر بود.

نسبت استصحاب و سایر اصول علمیه:

بخش دومی که مرحوم آخوند در خاتمه ذکر کرده است، نسبت استصحاب و سایر اصول عملیه است:

نسبت استصحاب و برائت عقلیه:

استصحاب نسبت به برائت عقلیه ورود دارد.

نسبت استصحاب و احتیاط عقلی :

کلام آقای سیستانی: (لزوم احتیاط در دو مورد)

آقای سیستانی فرموده اند: وجوب عقلی احتیاط در دو مورد وجود دارد:

۱. موارد علم اجمالی.

۲. موارد قوت محتمل.

در مورد علم اجمالی به تکلیف به جهت اینکه احتمال تکلیف در هر کدام از دو طرف، مقترن به علم اجمالی است و احتمال محص نیست، در نزد عقلاء منجز خواهد بود. ایشان از این فرض تعبیر به قوت احتمال می کنند که در نزد عقلاء منجز است مگر اینکه یک طرف اصل منجز و دیگری اصل مؤمن داشته باشد، مثل اینکه یک اناء استصحاب نجاست و دیگری استصحاب طهارت دارد که علم اجمالی به نجاست احد الانائین حکما منحل می شود و عقلاء استصحاب نجاست را سبب انحلال حکمی اعلم اجمالی می دانند.

ایشان در مورد اطراف علم اجمالی قائل به اصل بلامعارض نیستند؛ چون در نزد ایشان ادله اصل از اطراف علم اجمالی انصراف دارد؛ لذا در نظر ایشان تنها در صورتی که یک طرف اصل منجز داشته باشد، در طرف دیگر اصل مؤمن جاری می شود، اما اصل بلامعارض مثل اصل طولی یا خطاب مختص به یک طرف در نزد ایشان مورد تایید نیست؛ چون ایشان می فرمایند: ادله اصول در مورد شک بدوی در تکلیف تأمین می دهند، اما در موارد تکلیف معلوم بالاجمال تأمین نمی دهند. اما اگر در یک طرف اصل منجز وجود داشته باشد، عقلاء علم اجمالی را نسبت به طرف آخر کالعدم می دانند و اصل مؤمن بلامعارض جاری می شود.

اما مورد دومی که احتیاط واجب است، مربوط به اهمیت محتمل است. اگر اهمیت محتمل شدیده نباشد، استصحاب عدم تکلیف محتمل جاری می شود. اما اگر اهمیت محتمل به نحوی باشد که عقلاء حجج عقلائیه خود را برای تأمین جاری ندانند، استصحاب هم معتبر نخواهد بود.

توضیح کلام ایشان این است که اگر دلیل استصحاب در نزد ایشان سیره عقلائیه باشد، سیره عقلائیه در موارد قوت محتمل بر جریان استصحاب نیست و اگر هم دلیل استصحاب عموم لفظی «لاتنقض الیقین بالشک» باشد، این دلیل از این موارد انصراف دارد؛ چون اگر دلیل انصراف نداشته باشد، بعد اینکه نص خاص حکم کرده است که مثلا در مورد زنی که سابقا شوهر داشته است، استصحاب احصان جاری می شود، عقل مانع از تعبد شارع به استصحاب نخواهد شد. بنابراین لازم است ایشان یا ادعای عدم سیره عقلاء بر استصحاب در این موارد یا ادعای انصراف عموم لفظی استصحاب را داشته باشند.

ص: ۱۱۱۲

مناقشه در کلام آقای سیستانی: (عدم صحت انصراف)

بحث مطرح شده از سوی ایشان بحث مهمی است، اما ما وجهی برای انصراف نیافته ایم مگر اینکه موردی باشد که ارتکاز عقلائ حجج عقلائیه را هم نپذیرد و ارتکاز استنکاری داشته باشد که مثلا بینه هم حجت نباشد، در این صورت استصحاب هم عرفا انصراف خواهد داشت.

اما نکته این است که موردی وجود ندارد که امارات عقلائیه انصراف داشته باشند؛ چون از مواردی قتل، رجم، ازدواج، اجرای حد و .. احکامی بالاتر وجود ندارد اما با یک اقرار قتل ثابت می شود و قصاص می شود و یا به واسطه دو شاهد عادل قتل ثابت می شود؛ لذا برای انصراف ادله استصحاب هم وجهی باقی نمی ماند و استصحاب حکم می کند که شخص مکره بر قتل یا زنا نبوده است یا زن هنوز محصن است و برای اجرای احکام آن کافی است و انصراف صحیح نیست مگر اینکه گفته شود که دلیل استصحاب به جهت اینکه الف و لام به کار رفته در دلیل آن، الف و لام عهد است و در موارد یقین به طهارت از حدث یا خبث استصحاب جاری است که این مطلب دیگری است که خود ایشان نپذیرفته است بلکه صحیحه ثانیه را عام می دانند و لذا استصحاب در همه موارد اقتضای عموم دارد و لذا قاضی طبق استصحاب حکم می کند که شخص مکره نیست و یا زن محصن است کما اینکه مرحوم خویی در این موارد فتوا داده اند.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹